

Harris MEMEL-FOTÉ

L'esclavage

dans les sociétés lignagères de la forêt ivoirienne (XVII^e-XX^e siècle)

Édition établie par Joseph BRUNET-JAILLY



Préface d'Emmanuel TERRAY



Les Éditions du CERAP



L'esclavage

dans les sociétés lignagères
de la forêt ivoirienne
(XVII^e-XX^e siècle)

Harris MEMEL-FOTÊ

L'esclavage

dans les sociétés lignagères

de la forêt ivoirienne

(XVII^e-XX^e siècle)

Préface d'EMMANUEL TERRAY

Edition établie par
Joseph BRUNET-JAILLY



Les Éditions du CERAP



Ouvrage publié grâce au soutien du
Service de coopération et d'action culturelle de
l'Ambassade de France en Côte d'Ivoire.

© Les Éditions du CERAP, 2007
15 av. Jean-Mermoz, Cocody
08 BP 2088 ABIDJAN 08 (Côte d'Ivoire)
ISBN 978-2-9153-5218-4

© IRD, 2007
213 rue La Fayette
75480 PARIS CEDEX 10 (France)
ISBN 978-2-7099-1618-9

Tous droits réservés pour tous pays.

Note liminaire

Convention d'orthographe

L'auteur a choisi d'écrire **u** pour **ou**, et donc par exemple Lahu pour Lahou, Bubo pour Boubo, Bundiali pour Boundiali, Subré pour Soubré, etc. On trouvera aussi cependant Bawle pour Baoulé, Bwaflé pour Bouaflé, Kwadia pour Kouadia.

Conventions d'écriture

La richesse du vocabulaire employé dans cet ouvrage imposait le recours à un moyen rapide d'identifier à quelle catégorie se rattachent les mots qui n'appartiennent pas à la langue française. C'est pour cette raison que des conventions d'écriture particulières ont été adoptées.

Comme d'habitude, les noms propres des villes, fleuves, villages, hameaux, et les noms de personnes, etc, ... sont écrits en caractères normaux avec une majuscule initiale.

Cependant, les noms des peuples, ou des lignages, ou des groupes, sont écrits en italiques, avec l'initiale majuscule, le tout non souligné et sans marque du pluriel (par exemple : les *Neyo*) ; l'adjectif correspondant est en minuscules, italiques, non souligné.

En outre, les noms de divinités et de personnages légendaires sont écrits en italiques, avec une initiale majuscule, et soulignés.

Enfin, les noms communs dans les langues vernaculaires et étrangères sont écrits en minuscules italiques et soulignés ; en particulier, les noms des classes d'âge sont en italiques et soulignés.

Toutefois, dans les citations, la transcription de l'ouvrage cité a été conservée.

Conventions de désignation

L'auteur a choisi de nommer *kweni* la population souvent désignée comme *guro* ou *gouro* : ce dernier nom est en effet celui que les *Baoulé* donnent aux *Kweni* ; l'auteur emploie le nom par lequel ces derniers se nomment. De même, l'auteur appelle *dan* la population souvent désignée par le terme *yacouba*, qui résulte d'une déformation datant de l'époque coloniale. De même il appelle *gban* la population qui est souvent désignée par le terme *gagu* ou *gagou*. Enfin, il regroupe les *Guéré* et les *Wobé* en un seul groupe, sous le nom de *Wé*.

Glossaire

Le lecteur trouvera à la fin du volume un glossaire qui regroupe, pour les langues vernaculaires, tout le vocabulaire qui apparaît dans le texte, ainsi que les noms des divinités et personnages légendaires qui y sont cités. Il ne s'agit en aucune manière d'un travail de linguiste, mais simplement d'une aide à la lecture du texte. Ce glossaire a été révisé par M. Gadou Dakouri, enseignant chercheur à l'Université de Cocody, et par l'auteur.

Dans ce glossaire, on a multiplié les entrées de façon à permettre au lecteur de retrouver facilement les formes issues d'une même racine : par exemple *akyan* (singulier) et *kyaman* (pluriel) du mot qui désigne la population encore appelée *Ebrié*, ou *Lodjukru* (le peuple *odjukru*), *modjukru* (la langue des *Odjukru*), *Odjukru* (le nom de cette population).

Notes et références

Plutôt que de les regrouper en fin de volume, elles ont été placées à la fin de chaque chapitre.

PRÉFACE

Depuis le vote de la loi Taubira en mai 2001, l'esclavage et son histoire occupent une place de choix dans le débat politique et médiatique. Dans ce débat, la voix des chercheurs a quelque difficulté à se faire entendre, si l'on en juge par les mésaventures d'Olivier Pétré-Grenouilleau, auteur de la dernière en date des grandes synthèses consacrées à ce thème en langue française¹. Il faut donc se féliciter que soit enfin publiée la thèse magistrale soutenue par Harris Memel-Fotê en 1988 : "L'esclavage dans les sociétés lignagères d'Afrique Noire. Exemple de la Côte d'Ivoire précoloniale 1700-1920." Pour la réflexion des historiens et des anthropologues, cette thèse a été en effet un événement majeur, ou pour mieux dire, un véritable tournant. Je voudrais en quelques mots indiquer pourquoi il en fut ainsi.

Un peu d'historiographie tout d'abord. À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, l'administration coloniale s'installe en Afrique de l'Ouest, et elle se heurte aussitôt au problème de l'esclavage. L'exigence d'une abolition définitive de l'esclavage a été abondamment invoquée par les gouvernements de la République pour légitimer la conquête coloniale ; les souverains africains qui ont tenté de résister à celle-ci – el hadj Omar, Ahmadou, Samory, Tieba, Behanzin – ont été dénoncés comme marchands d'esclaves. La paix coloniale établie, il faut maintenant tenir parole.

Mais des mesures brutales d'abolition risqueraient de perturber gravement celles des économies locales qui utilisent la main-d'œuvre servile ; elles seraient susceptibles de provoquer ces remous et ces troubles qui sont la hantise de toute administration. Il convient donc de procéder avec la plus extrême prudence. Quant à l'opinion métropolitaine, on la rassurera en lui proposant une figure lénifiante de l'esclavage tel

¹ O. Pétré-Grenouilleau : *Les traites négrières, essai d'histoire globale*, Bibliothèque des histoires, Gallimard, 2004, 480 p.

qu'il subsiste sous la tutelle de la France. Telle est l'origine du premier portrait de l'esclave que nous proposent les administrateurs et les anthropologues, qui à cette date se confondent bien souvent.

Ce portrait porte un nom : c'est le "captif de case". Qu'on se reporte en effet aux travaux de Maurice Delafosse et de ses collègues : à les en croire, après l'avènement de la domination coloniale, on ne rencontrerait plus en Afrique de l'Ouest qu'un aimable "esclavage domestique". Le captif serait traité à l'égal des cadets du lignage, à ceci près qu'à la différence des cadets authentiques, il ne deviendrait jamais un aîné. Mais sa condition, les tâches qui lui sont imposées, seraient les mêmes que celles des autres dépendants. Il occuperait certes l'échelon le plus bas de la hiérarchie sociale, mais celle-ci formerait une gradation continue, sans que nulle différence tranchée ne vienne opposer le statut des captifs et celui des libres. Ainsi dépeint, le sort de l'esclave deviendrait acceptable – sinon pour les intéressés, au moins pour les journaux de la métropole – et pour améliorer ce sort, on pourrait se contenter de s'en remettre au temps.

Ce tableau édulcoré a connu une étonnante longévité. Jusqu'aux années 1960, il était regardé comme acquis, parmi les chercheurs africanistes, anthropologues et historiens, que l'esclavage ne remplissait aucune fonction économique spécifique dans les sociétés précoloniales. Ses aspects juridiques, sociaux, culturels étaient sans doute pris en considération, mais l'hypothèse d'un système esclavagiste n'était pas retenue, encore moins celle d'une société esclavagiste. On soulignait certes que certains États s'étaient spécialisés dans la capture et la vente des esclaves aux traitants européens, mais on n'en tirait aucune conclusion quant à l'organisation intérieure de ces États : ainsi la traite était présentée comme une activité purement extérieure, séparée des économies locales par une sorte de cloison étanche.

À la fin des années 60, cette description est enfin remise en cause ; les anthropologues marxistes prennent leur part de l'effort critique, mais bien d'autres chercheurs travaillent dans la même direction, comme on peut s'en convaincre en se reportant à la liste des auteurs de l'ouvrage collectif édité en 1975 par Claude Meillassoux². Ce livre constitue dans l'historiographie française de l'esclavage africain un premier tournant. Tout d'abord est mise en évidence l'existence d'un système de production esclavagiste : dans certains secteurs de l'agriculture – notamment le travail au profit des souverains et des chefs – dans les mines, dans l'artisanat, dans le transport, les esclaves jouent un rôle économique spécifique. Si l'on tient avec Lénine qu'une classe est un groupe d'hommes qui remplissent dans la production une fonction particulière, alors il est clair que les esclaves forment une classe, ou tout au moins une classe "en soi" ; on s'attache dès lors à l'inventaire des signes qui attestent l'existence de cette classe dans la vie sociale : dispositifs de répression

2 Claude Meillassoux : *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Maspéro, Paris, 1975.

collective et d'asservissement idéologique d'un côté, manifestations de résistance de l'autre.

Un pas important est ainsi franchi vers une prise en compte effective de la réalité de l'esclavage. Cependant l'analyse reste enfermée dans certaines limites, qui tiennent, me semble-t-il, aux présupposés marxistes acceptés par beaucoup des chercheurs concernés. Dans la perspective marxiste en effet, qui dit "classe", dit aussitôt "lutttes de classes", et qui dit "lutttes de classes", dit aussitôt "État". Une société divisée en classes ne saurait subsister, conserver son unité et sa cohésion, sans qu'un appareil de coercition et de persuasion vienne contenir les dominés et les obliger à rester à leur place : cet appareil, quelle qu'en soit la forme, c'est l'État. Mais inversement, une société dépourvue d'État ne saurait supporter en son sein de véritables classes. Sur la base d'un tel raisonnement, nous tendions à réserver aux sociétés étatiques le monopole de l'esclavagisme proprement dit ; quant aux sociétés lignagères et/ou segmentaires, nous étions disposés à conserver dans leur cas la thèse traditionnelle de l'esclavage domestique.

C'est précisément sur ce point que Harris Memel-Fotê procède à une véritable "révolution dans la théorie", dont les conséquences sont considérables et débordent de loin les limites de l'Afrique. Cette révolution repose sur des fondements empiriques proprement monumentaux : Harris Memel-Fotê a étudié neuf sociétés différentes – *Abe, Abidji, Abure, Alladian, Beté, Dida, Kweni, Neyo* et *Odjukru* – pendant une période de quelque deux siècles. Les variations portent sur la situation géographique – certaines sociétés sont côtières, d'autres se trouvent à l'intérieur des terres –, sur l'organisation sociale – la structure lignagère et/ou segmentaire voisine avec les classes d'âge –, sur le système politique – on observe ici le pouvoir du lignage fondateur, là celui des *big-men*, là celui des générations. Un échantillon aussi diversifié permet de comprendre les métamorphoses de l'institution esclavagiste selon le contexte où elle est insérée ; il permet du même coup de repérer ses invariants et ses caractéristiques essentielles. Mais on ne peut manquer d'être impressionné par la formidable masse de données écrites et orales qu'il a fallu traiter pour bâtir de telles assises.

Dans les limites d'une préface, il n'est pas possible de dresser un bilan, même sommaire, du travail accompli : aucun résumé ne saurait rendre justice à son étendue, à sa rigueur, et à la richesse de ses résultats. Je m'en tiendrai donc à quelques apports qui m'ont semblé particulièrement originaux.

Harris Memel-Fotê s'intéresse d'abord au procès de production des esclaves. Dans les sociétés considérées, la capture sur le champ de bataille, l'achat sur des marchés extérieurs, la reproduction biologique demeurent des procédés d'acquisition secondaires ou marginaux. Si on laisse de côté la mise en gage, c'est donc "l'excommunication" qui est le moyen privilégié. Par "excommunication", Harris Memel-Fotê entend

l'opération par laquelle une personne est arrachée à sa communauté d'origine, isolée des liens sociaux qui entourent un individu "normal", transformée littéralement en chose et vendue comme telle à une société voisine. Les motifs de l'excommunication sont partout les mêmes : il s'agit toujours de se débarrasser des "fauteurs d'anomie" ; avant l'expansion de l'esclavage, ceux-ci étaient mis à mort : l'excommunication apparaît donc bien comme un substitut de l'exécution capitale. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, l'excommunication est rarement l'effet d'une condamnation publique : aussi bien la décision que la mise en œuvre sont environnées de secret ; la ruse est abondamment mise à contribution pour saisir la victime, et toutes sortes d'armes symboliques – amulettes, "médicaments", etc. – sont utilisées pour prévenir toute résistance. L'efficacité de ces armes est telle qu'elle rend souvent inutile le recours à la violence nue : premier indice du rôle décisif que joue l'idéologie dans l'établissement et la reproduction de l'institution.

Du côté de l'acquéreur, Harris Memel-Fotê s'intéresse d'abord aux motifs qui l'inspirent. On peut les répartir entre trois catégories : assurer le renouvellement démographique du lignage ; obtenir des forces additionnelles pour le système productif et enfin accumuler les esclaves afin d'accroître le crédit, l'influence et le prestige des maîtres. Harris Memel-Fotê attache une importance particulière à ce dernier motif, qui occupe la première place dans plusieurs des sociétés considérées. Au sein de celles-ci, en effet, le pouvoir et le rang social se mesurent moins à la richesse matérielle qu'au nombre des dépendants. Trois mécanismes mettent celui-ci en valeur : l'accumulation ostentatoire – le maître s'efforce de multiplier le nombre de ses esclaves –, l'oblation ostentatoire – dans des cérémonies qui évoquent le potlatch, le maître distribue ses esclaves à ses "amis", qui sont en même temps ses rivaux – et enfin l'immolation ostentatoire – à l'occasion de la mort de ses proches, ou de la sienne, le maître fait sacrifier de nombreux esclaves, qui escortent le défunt dans l'autre monde tandis que leur sang célèbre sa gloire dans ce monde-ci.

De même que le groupe excommunicateur se livre à diverses activités rituelles pour se défaire du futur esclave, le groupe acquéreur ne l'accueille pas sans lui infliger au préalable une véritable mutation symbolique. Mis en vente, l'excommunié est réduit à l'état de pure et simple chose. Une fois acheté, il faut maintenant le faire renaître comme esclave. Harris Memel-Fotê nous donne une remarquable description des opérations requises. Des médecines d'oubli sont administrées au nouveau venu ; une nouvelle parentèle lui est attribuée ; enfin il reçoit un nouveau nom. Il s'agit donc bien d'une seconde mise au monde, mais celle-ci engendre un être à part. Contrairement aux idées reçues, il y a une différence de nature entre l'esclave et le dépendant libre, si pauvre et décrié que soit celui-ci. Cette différence de nature se manifeste à l'occasion du travail – les efforts les plus longs, les plus durs, les plus sales, les plus dangereux sont réservés aux esclaves –, à l'occasion de la

consommation – celle des esclaves est inférieure en qualité comme en quantité – et enfin à l'occasion des moments de passage qui scandent la vie de l'individu : lorsque l'esclave est autorisé à vivre avec un conjoint, les formalités de cette union sont réduites au strict minimum, mais surtout sa mort n'est suivie que d'un cérémonial sommaire, tandis que son cadavre est l'objet d'un traitement expéditif... Pour reprendre la saisissante expression de Harris Memel-Fotê, rien ne montre plus clairement que l'esclave est un véritable “déchet social”.

Harris Memel-Fotê dresse un inventaire minutieux des formes de résistance pratiquées : gaspillages, détournements, vols, fuites, meurtres, incendies, suicides, et enfin, à trois reprises au moins selon les sources, rébellions collectives. En regard de cette énumération, Harris Memel-Fotê place la liste des sanctions utilisées : elles font une large place à la violence. Mais le fait le plus significatif est que, pour exercer cette violence, les sociétés n'ont pas eu besoin de se donner un appareil répressif centralisé, en d'autres termes un État ; pendant les deux siècles de la période considérée, elles ont maintenu et reproduit l'esclavage sans transformer de façon radicale leur système politique. Ici intervient ce qui est peut être l'apport le plus significatif du livre : le rôle décisif de l'idéologie. Au moment où il a été mis en vente, l'esclave a subi une réification qui équivaut à une véritable mort sociale, et sa “résurrection” par l'acheteur ne lui accorde qu'une existence précaire et diminuée. Par lui-même, l'esclave est un infirme social, il n'a ni nom ni parole propres, il s'est vu infliger la “honte majeure”, dont les traces sont indélébiles. Or dans bien des cas, l'esclave lui-même intériorise plus ou moins profondément cette idéologie, et se soumet de lui-même à l'image qu'elle donne de lui. C'est pourquoi la résistance a pu être contenue dans des limites acceptables pour les sociétés.

De cette importance capitale de l'idéologie, un dernier indice peut être relevé. Au début du xx^e siècle, l'administration coloniale entreprend d'abolir l'esclavage dans la région. Comme je l'ai dit au début de cette préface, elle agit avec une sage lenteur : si, sur le plan juridique, l'esclavage est interdit par le décret du 12 décembre 1905, dans la réalité des faits, seule la traite est effectivement supprimée à partir de cette date. Sont prévues pour les esclaves des modalités de rachat qui rendent leur émancipation malaisée. Ce n'est que progressivement que l'institution recule et disparaît, notamment devant l'apparition et le développement du travail salarié. À partir des années 1920, on peut considérer que l'esclavage a pris fin, à une réserve considérable près : l'idéologie de l'esclavage, elle, a conservé l'essentiel de sa puissance, et même émancipés, les anciens esclaves et leurs descendants restent frappés d'incapacités sociales irréductibles.

Il faut rappeler ici ce qui a été dit plus haut des fonctions principalement “politiques” de l'esclavage : l'accumulation des esclaves est le moyen privilégié de la conquête du pouvoir à l'intérieur des sociétés considérées. On aboutit ainsi à un tableau où les aspects politiques et

idéologiques de l'esclavage l'emportent sur ses aspects proprement économiques. Ce tableau confronte les chercheurs d'aujourd'hui et de demain à une question redoutable : définit-il une variante spécifique de l'esclavage qui serait propre aux sociétés lignagères et segmentaires, ou bien nous oblige-t-il à une refonte générale de nos conceptions sur l'esclavage, trop marquées jusqu'à présent par un certain "économisme"? Avec le sens des nuances qui le caractérise, Harris Memel-Fotê penche vers la seconde hypothèse, et sur ce point comme sur les autres, il emporte ma conviction.

Emmanuel TERRAY

INTRODUCTION

Un réveil d'intérêt pour la question de l'esclavage marque, dans la seconde moitié du ^{xx} siècle, les disciplines des sciences de la société et de l'homme et la théorie des formations sociales qui tente leur synthèse.

Au-delà de l'humanisme, principal inspirateur de telles recherches au ^{xix} siècle et au début du ^{xx} siècle, ce réveil a ses racines théoriques dans la problématique du matérialisme historique, elle-même ranimée et soutenue par des conflits de classes dans les nations industrialisées, par les luttes pour la libération nationale et l'identité culturelle en Asie, en Afrique et en Amérique latine et par les antagonismes raciaux ou ethniques, çà et là.

Considéré dans l'espace, cet intérêt s'avère mondial. On le perçoit d'abord aux diverses origines – nationale et linguistique – des études qui ont paru sur l'esclavage depuis 1950 et dont les bibliographies sur l'esclavage antique¹ et sur l'esclavage moderne² ne mentionnent qu'une fraction : études en langue anglaise, études en langues romanes, germaniques et slaves, études en langues sino-japonaises, études en langue arabe³. On le perçoit aussi à la distribution géographique des réunions et des débats notoires consacrés partiellement ou entièrement à cette question. De 1950 à 1976, en effet, on note en Europe occidentale, au moins cinq de ces réunions : un séminaire⁴ et un colloque⁵ d'histoire économique de l'esclavage, deux colloques d'histoire sociale⁶, un séminaire d'anthropologie économique⁷ ; en Afrique, un séminaire d'anthropologie et d'histoire du commerce⁸ ; aux États-Unis d'Amérique, trois séminaires d'anthropologie et d'histoire, un colloque d'histoire quantitative de l'esclavage⁹ ; en Chine, dans la foulée de la Révolution culturelle, une *Critique* de Confucius, "idéologue et défenseur du système esclavagiste"¹⁰.

Mondial, cet intérêt porte en outre sur un objet universel : c'est l'esclavage envisagé dans toute son extension historique, de l'antiquité à l'époque moderne, dans toute son extension géographique, de l'Asie à l'Afrique et de l'Europe à l'Amérique, et dans toute son extension sociologique à travers tous les types de sociétés. Les formes anciennes de

l'esclavage, anté- et para-capitalistes, développées en Europe, en Afrique et en Asie, voilà l'objet des colloques d'histoire sociale, des séminaires d'anthropologie, de la critique des idéologies. Aux colloques d'histoire économique et quantitative était réservée la forme moderne, capitaliste, de l'esclavage : la Traite des Noirs.

En quantité enfin, la production scientifique issue de ce réveil d'intérêt apparaît sans commune mesure avec celle des deux siècles précédents. Dans la seule bibliographie de Joseph Vogt (1973), elle compte pour près de la moitié sur la totalité de la production recensée.

Or, un examen panoramique de cette énorme bibliographie, des actes de ces réunions et des recueils de ces débats révèle entre autres deux faits considérables : en premier lieu, une négligence générale de la question de l'esclavage tel qu'il a pu exister dans les sociétés sans État ; en second lieu, une vision passablement idéaliste de cet esclavage, quand la question vient à être prise en considération, comme c'est le cas aujourd'hui, et de plus en plus, dans le domaine africain. Démontrer les mécanismes de cette négligence et de cette vision qui viennent de loin, en faire une critique, c'est nous donner la voie libre pour justifier une nouvelle formulation de la question, condition elle-même d'une juste théorie de l'esclavage.

La critique de la problématique actuelle

La négligence générale de la question : sa signification historique.

Négliger, on le sait, ce n'est pas nier l'existence d'une réalité, mais c'est, la présupposant donnée, lui dénier l'importance qu'elle mérite. Dans l'histoire des sciences de la société, la négligence a revêtu au moins quatre formes : absence de la question (qui se ramène parfois à la confusion de cet esclavage avec d'autres espèces de servitude, donc à sa négation pure et simple), dissolution de la question dans une problématique plus vaste, marginalisation pure et simple, problématisation sporadique. Générale, cette négligence a été commise par la majorité des spécialistes, en histoire et en anthropologie, à propos de toutes les civilisations connues.

Les formes de cette négligence

La première forme de cette négligence, l'absence de la question, caractérise la recherche comparative de l'esclavage au niveau universel, telle que la développent aujourd'hui en marge de la perspective anthropologique, les historiens de l'économie esclavagiste¹¹.

L'histoire générale de l'esclavage manifeste la deuxième forme de négligence : la dissolution. Par dissolution, entendons la dissémination, sans concept sociologique correspondant, des faits d'esclavage propres aux sociétés sans État parmi les faits d'esclavage des autres types de sociétés. Certaines grandes fresques historiques ont opéré cette dissolution selon deux modalités principales. Dans telle fresque du XIX^e siècle, comme celle de Charles Letourneau (1897)¹², se combinent la méthode ethnologico-géographique (classification des faits par races, sous-races, des peuples à travers les continents et pays) et la méthode ethnologico-historique (dans le cadre des continents et des races, enquête sur les origines tribales de l'esclavage et sur son évolution à travers les systèmes politiques des petits et grands royaumes). Dans les fresques du XX^e siècle, les faits d'esclavage relevés dans les différents types de sociétés se trouvent agglomérés sans différenciation sous divers thèmes ambigus : thème de "l'origine", dans lequel sont inclus les facteurs de production tels la guerre et la nécessité économique¹³, thème des "commencements", où se conjoignent sources sociologiques comme la guerre, les nécessités de service, la dette, et sources historiques comme la vie sédentaire et l'État¹⁴, thème de "l'esclavage antique" où un concept temporel d'antiquité enveloppe les sociétés de divers types et de différents âges¹⁵. S'ils constituent une mise en perspective de l'esclavage dans l'histoire, ces thèmes donnent lieu cependant à un tel aplatissement sociologique qu'on discerne mal, par exemple, dans l'esclavage israélite de l'Ancien Testament, le phénomène tel qu'il existait dans la société d'Abraham du même phénomène évoqué sous l'État monarchique.

Troisième forme de négligence, la marginalisation se manifeste dans la place et le rôle qu'assignent à la question l'histoire régionale de l'esclavage, l'histoire comparée de l'esclavage, voire une certaine histoire de la civilisation. Dans les premiers travaux d'histoire de l'esclavage en Europe et aux États-Unis d'Amérique, l'esclavage dans la société d'Ulysse et la société d'Abraham, qui constitue une introduction logique et chronologique, n'occupe qu'un espace minime dans l'analyse de l'esclavage antique : moins d'un chapitre (de 23 pages) sur dix-huit (soit 832 pages) dans *The History of Slavery and the Slave Trade, Ancient and Modern* de William O. Blake (1858)¹⁶, trois chapitres sur trente-deux des trois volumes de *l'Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* d'Henri Wallon (1847)¹⁷. Aujourd'hui encore, malgré les progrès de la documentation, mince demeure cette place tant dans l'histoire comparée de l'esclavage en Europe que dans l'anthropologie historique de l'Amérique : deux chapitres sur onze dans *Slavery in Classical Antiquity* de M. I. Finley en 1960, trois pages sur cent soixante-deux dans *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* de W. L. Westermann en 1974¹⁸ et deux pages sur trois cent cinquante-cinq dans *l'Essai sur l'évolution des sociétés humaines* de Peter Farb¹⁹.

La quatrième forme de négligence s'identifie à la problématisation sporadique de la question, qui a marqué l'histoire des sciences de la

société. De 1850 à 1950, la question est abordée de façon systématique au moins une fois, en anthropologie, quand, en 1900, l'ethnologue hollandais H. J. Nieboer étudie l'esclavage comme système économique dans tous les types de "sociétés sauvages", comparativement au servage de l'Europe médiévale²⁰ ; en histoire, lorsqu'en 1916 l'historienne suisse A. M. Wergeland fait la monographie de l'esclavage dans la Germanie médiévale²¹, enfin en ethnologie, lorsque la soviétique I. P. Averkieva, en 1935, soutient devant l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., sa thèse sur l'esclavage patriarcal chez les Indiens d'Amérique du Nord²². Or, non seulement ces études séparées dans l'espace et le temps sont demeurées sans lien explicite et direct entre elles, mais encore elles ne paraissent pas avoir connu un grand écho dans les recherches ultérieures sur l'esclavage avant 1950.

La signification de cette négligence

Deux raisons principales, du domaine de l'histoire des idées et de l'histoire des sciences, permettent de comprendre cette négligence. Il y a, en premier lieu, la disqualification épistémologique dont les sociétés sans État étaient globalement l'objet, et qui a accompagné la genèse de l'État moderne et son dérivé, l'impérialisme colonial. Il y a, en second lieu, la conception ambiguë de l'esclavage que véhicule la recherche théorique.

La disqualification épistémologique globale des sociétés sans État associée à l'impérialisme colonial

Le principe de cette disqualification remonte aux gnoséologies des philosophes de l'histoire, en particulier à J. J. Rousseau²³, à Kant²⁴ et à leur héritier, G. W. Hegel des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*²⁵ et des *Principes de la philosophie du droit*²⁶. Dans le système hégélien où l'univers est censé manifester le développement dialectique de l'Idée, où le monde est en marche progressive vers la conscience de soi (la liberté), une coupure, d'abord ontologique, oppose les peuples ou sociétés à État et les sociétés à coutumes ou sociétés sans État, une des premières catégorisations des sociétés lignagères. Ici, l'infériorité des peuples ou sociétés sans État se traduit en premier lieu par leur *exclusion en tant qu'objet du royaume de la connaissance rationnelle*. Pour justifier cette exclusion, trois raisons. D'abord, les sociétés à État comportent une structure doublement différenciée, différenciée d'une part en diverses classes sociales, plus ou moins antagonistes, chargées chacune d'une fonction déterminée²⁷, et différenciée d'autre part en une société civile et un État, incarnation de l'Idée absolue, synthèse des pouvoirs législatif, gouvernemental et princier²⁸. Ensuite, deux traits caractérisent le procès de leur devenir : d'un côté, ouverture, c'est-à-dire multiples relations avec

le reste du monde, et de l'autre, développement, c'est-à-dire éclosion et progrès qualitatif. Enfin, au plan psychologique ou culturel, ces sociétés à État réalisent la liberté, c'est-à-dire la conscience et la volonté d'objets universels dont la constitution porte le nom de connaissance rationnelle et qui sont : la personne (base de la moralité), la loi (base du droit), le beau (base de l'art), Dieu (base de la religion), le concept (base de la science ou de la philosophie). Ces sociétés, voilà l'unique objet de l'histoire, là où coïncident l'historicité (*res gestae*) et la conscience historique (*historia rerum gestarum*).

C'est faute de remplir ces conditions essentielles qui ont trait à la structure, à l'évolution et à la conscience que les sociétés à coutumes sont bannies du champ de la philosophie de l'histoire. Sociétés patriarcales, leur organisation indifférenciée s'avère en effet "familiale" ou "tribale"²⁹. Tout habitées qu'elles soient par la temporalité, par l'historicité, elles vivent closes et statiques. Chez elles, nul concept du général, nul sentiment humain ; de religion véritable, point ; ni morale, ni art, ni droit, au sens propre ; à la rigueur, individualité et particularité, magie et fétichisme, culte des morts et mépris de l'homme, anarchie et cruauté politiques. Telles sont en particulier dans leur ensemble, mais non exclusivement, les sociétés d'Afrique noire, aux yeux d'Hegel, au début du XIX^e siècle³⁰.

Mais exclues, les sociétés à coutumes le sont aussi et surtout en tant que *sujets de connaissance*. Pays natal de la raison, les sociétés à État développent d'abord une conscience de soi sous l'espèce soit d'une histoire originale fixant dans le récit les événements vécus, soit d'une histoire réfléchie, qui est elle-même une reconstitution ou une forme de critique du donné. Elles développent ensuite l'unité de la conscience de soi et de la conscience du vrai sous trois formes progressives : la religion où le vrai parvient à la simple représentation, l'art où le vrai parvient à l'intuition sensible, la philosophie où le vrai parvient à l'esprit qui pense.

Au contraire, dénuées de conscience de soi et de conscience du général, les sociétés à coutumes sont dépourvues également de l'unité de la conscience du particulier et de l'universel. Or, sans conscience de soi, pas de subjectivité ; sans subjectivité, pas de raison ; sans raison, pas de connaissance. Sociétés naturelles, elles demeurent des sociétés sans culture et hors de la culture, sans histoire et hors de l'histoire³¹.

Loin de l'abolir, l'anthropologie naissante consacre cette grande coupure épistémologique, en faisant des sociétés sans État, sous l'espèce de sociétés primitives ou de tribus, un objet absolu, d'essence irréductible, base d'étude des traités d'ethnologie³². Car, peu importe que cette notion de "société primitive" amalgame à l'origine toutes les formations sociales étrangères à l'Europe. Une fois dédouanées les "hautes civilisations" dotées d'États et d'écriture qu'évoque Jean Poirier³³ – Chine, Inde, Égypte –, une fois exhumés et reconnus les États précoloniaux d'Afrique et d'Amérique, restent justiciables, avec quelque cohérence, de cette notion, les seules sociétés sans État.

“L’histoire ne nous offre en fait, *confirme Pierre Clastres (1974 : 170)*, que deux types de sociétés absolument irréductibles l’un à l’autre, deux macro-classes dont chacune rassemble en soi des sociétés qui, au-delà de leurs différences, ont en commun quelque chose de fondamental. Il y a d’une part, les sociétés primitives ou sans État, il y a d’autre part les sociétés à État”³⁴.

Sur les cartes géographiques de ces traités, ces sociétés se présentent, au début du XX^e siècle, sous forme de constellations denses, particulièrement en Amérique, en Afrique noire, en Asie, en Australie et en Océanie. Leur spécificité, objet de recherche des premières générations d’anthropologues, reste encore un des centres de la recherche contemporaine. Malgré son inconsistance et sa diaprure (primitivité, archaïsme, état arriéré ou traditionnel, etc.), malgré aussi sa richesse en déterminations négatives (on a dit les tribus non seulement sans histoire, mais encore sans économie³⁵, et sans inconscient)³⁶, cette spécificité se ramène, dans son essence positive, à quelques constantes solidaires.

La première constante, d’ordre historique, est la proximité des origines animales. Ce critère évolutionniste réfère au premier état culturel de l’humanité sortie de la vie animale. Proche des origines animales, cette structure primordiale manifeste une deuxième constance, la fixité dans la longue durée³⁷.

La troisième constance de la primitivité est de nature démographique : c’est l’exiguïté de la population. L’écologie culturelle insiste : en valeur absolue, les “primitifs” composent de petites sociétés comptant de quelques centaines ou quelques milliers d’habitants (Pygmées d’Afrique, d’Asie, d’Océanie)³⁸ à quelques centaines de milliers d’habitants (Eskimo, Lahu du Yunnan)³⁹, exceptionnellement à quelques millions (Guarani, Ibo). Relativement, ces populations de chasseurs-cueilleurs, d’agriculteurs-pêcheurs ou d’éleveurs évoluent généralement dans des espaces disproportionnés avec leur taille, ce qui favorise le déploiement de leurs activités de chasse ou d’élevage, leur auto-suffisance.

La quatrième constante, d’ordre sociologique, est la simplicité structurelle présumée de la formation sociale. Cette simplicité s’entend d’abord comme égalité, comme homogénéité au plan économique et politique entre les groupes lignagers ou les groupes résidentiels, et entre les individus qui les représentent. Pierre Clastres, qui y voit la caractéristique essentielle de la primitivité, la commente en termes d’indivision, c’est-à-dire absence de rapports de domination-soumission. Par le fait même, cette simplicité s’entend aussi comme une unité organique. La société primitive fonctionnerait comme un système sans contradiction, sans accroc et sans dégât, harmonieux.

La conscience idéologique du monde, de la société et de soi, voilà, dans l’ordre psychologique, la cinquième constante. De G. B. Tylor⁴⁰ à Gustave Welter⁴¹ en passant par L. Levy-Buhl d’avant les *Carnets*⁴², la théorie

spéciale de cette conscience débouche sur le projet d'une discipline nouvelle : la paléopsychologie. Pour G. Welter, initiateur de cette dernière, trois traits caractérisent cette mentalité : du point de vue logique, la paralogicité, "transposition de la logique du civilisé du plan rationnel sur le plan irrationnel" ; le synthétisme, confusion des contraires ou ambivalence des choses et des êtres ; enfin l'inaptitude à l'abstraction. Du point de vue de la connaissance, l'animisme des primitifs (Welter dit : pan-manaisme) et leur magisme impliquent que le monde, doué de forces, mais sans lois, reste régi par l'arbitraire des dieux que le primitif, ignorant d'implorer comme le fait le religieux, veut prévoir par la divination, commander et régler par la magie. Sous le rapport de l'action, quatre attitudes animent l'éthique et la politique des primitifs : le conservatisme, le misonéisme, l'irresponsabilité individuelle et le mépris de la personne humaine. Quant à l'art des primitifs, tout utilitaire qu'il est, il atteindrait en particulier dans la sculpture, la musique et la danse à une "beauté parfois rudimentaire, embryonnaire, mais qui souvent s'élève à la perfection"⁴³.

Irréductibles, les sociétés primitives sont en outre un *objet absolu* de connaissance sous deux rapports. Sous le rapport épistémologique, la conscience historique qui leur manque repose sur le caractère présumé fabulatoire ou mythique de leurs traditions orales, sur l'inexistence en leur sein de supports matériels d'une mémoire rationnelle : écriture, monuments architecturaux, matériaux archéologiques. Sous le rapport méthodologique, la cognoscibilité de ces sociétés est présumée totalement objective comme celle d'objets naturels en biologie ou en physique classique, fondée qu'elle est sur l'altérité, l'extériorité et l'extranéité : ces formations ne sont-elles pas autres que celle de l'ethnologue européen, distantes et étrangères ? Étant donné que l'extériorité et l'extranéité sont censées porter la connaissance objective, que la petitesse et le caractère communautaire de ces sociétés paraissent à la mesure d'un regard individuel et étranger déjà porteur *a priori* d'objectivité, deux techniques semblent privilégiées pour la connaissance : d'un côté, l'identification de l'ethnologue à son objet et, de l'autre côté, la comparaison, moyen de validation et de compréhension de ces données ponctuelles recueillies⁴⁴.

Il n'est pas jusqu'à certaines théories qui, dans leurs limites, ne cautionnent le postulat de l'hétérogénéité radicale, donc cette coupure présumée. Elles proposent de ces sociétés, plutôt que des explications sociologiques et historiques, des explications de type bio-psychologique (fonctionnalisme de B. Malinowski) ou bio-sociologique (fonctionnalisme de l'écologie culturelle), ou psychologique (culturalisme d'un Ruth Benedict, et d'un Jaulin).

La principale conséquence de cette coupure présumée, c'est la disjonction de l'histoire et de l'anthropologie, disjonction qui a épousé l'hétérogénéité et la hiérarchie des termes séparés.

D'abord, hétérogénéité présumée des objets : aux sociétés à État et à écriture, objet de l'histoire, s'opposent les sociétés primitives, objet de

l'anthropologie. Hétérogénéité des états de naissance : outre le décalage de temps entre une discipline de constitution plus ancienne (début XIX^e siècle) et une discipline de formation plus récente (fin XIX^e siècle), la première, l'histoire, se distinguerait comme connaissance de soi par Soi, science interne à son objet, de l'anthropologie, connaissance de soi par l'Autre, science externe à son objet. Hétérogénéité des méthodes illustrée, en 1903, par le célèbre débat entre H. Hauser et I. Simiand qu'évoque Claude Lévi-Strauss dans le premier chapitre de *l'Anthropologie structurale*⁴⁵ : d'un côté, étude et critique de documents cautionnés par de multiples observateurs ; de l'autre, monographie, observation et enquête orale d'un seul. Hétérogénéité des résultats enfin : à la connaissance du passé produite par l'histoire s'oppose la connaissance du présent, que donnerait l'anthropologie.

Or, cette hétérogénéité présumée est doublée d'une hiérarchie, qui confère la précellence à l'histoire sur l'anthropologie. Cette précellence est d'abord objective. Une norme la qualifie dans la terminologie classique : civilisation. Pierre Clastres le rappelle en 1974 :

"L'apparition de l'État a opéré le grand partage typologique entre sauvages et civilisés, elle a inscrit l'ineffaçable coupure dans l'au-delà de laquelle tout a changé, car le temps devient Histoire"⁴⁶.

Objective, cette précellence est voulue aussi méthodologique. Ici, affirmation de la supériorité absolue et globale de l'écrit sur l'oral, du livre sur la parole, apologie des techniques d'information et compréhension associées à l'écrit par les traditions culturelles (capacité de conservation, précision, rigueur, objectivité). Enfin, cette précellence est censée rejaillir sur la nature des connaissances réalisées. Alors que l'anthropologie est supposée donner une connaissance instantanée des structures des sociétés froides et rebelles aux changements, l'histoire appréhenderait ce qui est le plus important : les changements. Aux formations à État, l'histoire donnerait des éléments qui font défaut aux sociétés primitives : une conscience profonde, l'identité collective, une forte hiérarchie sociale. Servie par la sociologie, science de l'état social moderne, elle apporterait aux sociétés d'Europe une connaissance enrichie, globale sinon complète d'elles-mêmes.

Dans la logique de cette hétérogénéité et de la hiérarchie présumée des disciplines, il n'est de fait "rationnellement" accessible, de fait social considérable, que le fait situé dans le grand et noble lieu de l'histoire entendue en ce sens étroit. En particulier, il n'est d'esclavage réel, authentique et digne d'intérêt, que l'esclavage qui a crû et prospéré en ce lieu. Dans la logique de cette conception, l'esclavage des sociétés primitives ou bien n'existe pas parce qu'inaccessible à la "raison graphique", ou bien s'il existe (comme pourraient le laisser penser les sociétés à écriture du temps d'Abraham et d'Homère), il présente un

moindre intérêt. De moindre intérêt, il ne saurait être qu'une question secondaire, une question marginale, sinon une question sans objet.

La conception ambiguë de l'esclavage

Quand, de l'histoire des sciences de la société, on vient à l'histoire des idées, une autre raison se trouve renforcer la précédente pour rendre compte de cette négligence générale, en particulier de la dissolution et de la problématisation incomplète de la question : c'est la conception de l'esclavage en vogue dans la littérature, une conception ambiguë et absolue.

Ambiguë, cette conception l'est, en premier lieu, par ses sources. Aussi loin qu'on remonte en effet dans l'histoire des civilisations, les premiers et les principaux théoriciens de l'esclavage se trouvent être des philosophes de la chose politique, de la morale et du droit : Aristote, Montesquieu, J.J. Rousseau, G. W. Hegel en Europe. Ces sources impliquent d'abord que la théorie de l'esclavage est partout enveloppée dans une philosophie spéciale : philosophie sociale ou de l'histoire (Montesquieu, Rousseau), philosophie de l'esprit (Hegel), voire métaphysique de la nature (Aristote). Elles impliquent aussi que la théorie, s'appliquant à toutes les formations sociales, acquiert une portée universelle.

Ambiguë, cette conception l'est, en second lieu, par sa visée. Si l'on met de côté les systèmes théoriques, que nous examinerons plus loin, on s'avise que, des philosophes cités aux scientifiques comme Maurice Lengelle (1967), la notion d'esclave et la notion d'esclavage manifestent une ambiguïté très ancienne : elles portent sur des objets hétérogènes.

Dans le *Vocabulaire des institutions indo-européennes*⁴⁷, Émile Benveniste atteste un double emploi du terme esclave. Dans l'emploi juridico-politique, c'est le prisonnier de guerre, le capturé d'origine étrangère : en grec, *douriktetos*, ou *aikhmalotos*, "pris à la pointe de la lance" : en latin, *captus*, *captivus*, "pris à la main" ; en moyen iranien *dast-grab*, ou en arménien *jerb-a-kal*, littéralement "pris par la main" ; en vieil arménien *banda (ka)*, sanskrit *bandhin*, celui qui est "lié", en slave *pleniniku*, prisonnier ; en lithuanien *pelnas*, "gain, avantage". Cette relation explique que le terme désignant l'esclave soit un ethnique d'origine extérieure : *doûlos*, terme grec d'origine asiatique, *servus*, terme latin, peuple soumis, *esclave*, terme moderne désignant le Slave, autre peuple soumis (1969 : 335).

"Ainsi chaque langue emprunte à une autre la désignation de l'esclave, écrit Benveniste. Un peuple désigne même l'esclave du nom d'un peuple voisin, si celui-ci est soumis. On voit apparaître une corrélation sémantique profonde entre l'expression de l'homme

libre” et celle opposée de l’"esclave”. L’homme libre se désigne comme *ingenus*, comme “né dans” la société considérée, donc pourvu de la plénitude de ses droits ; corrélativement, celui qui n’est pas libre est nécessairement quelqu’un qui n’appartient pas à cette société, un étranger sans droits.

Dans l’emploi juridico-économique, “l’esclave est quelque chose de plus ; un étranger capturé ou vendu comme butin de guerre” (1969, I : 335).

En langue arabe, sous la notion, même assimilation de divers termes juridico-économiques et juridico-politiques désignant possession, serviteur, captif. Dans l’*Encyclopédie de l’Islam*⁴⁸, R. Brunschvig l’atteste à l’article *abd*.

Quand on passe des données lexicales à la science, l’ambiguïté de la notion se trouve dans la logique des définitions. En effet, la majorité des dictionnaires des diverses langues véhiculent une notion, soit juridique et morale, soit juridico-politique où sont accentuées les idées de droit de propriété, de violence, de servitude et de domination.

Ainsi en est-il dans la *Grande encyclopédie, inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, publiée en 1865 sous la direction d’André Berthelot⁴⁹.

“L’esclavage est la condition de l’homme qui est la propriété d’un autre homme. Il implique non pas seulement une restriction de la liberté personnelle, comme il arrive dans notre société au mineur, à la femme mariée, à l’interdit ou, dans d’autres sociétés soumises au régime des castes, à la pluralité des habitants ; l’esclavage implique une suppression totale de cette liberté ; l’esclave est une chose, la chose de son maître, on le range au nombre des instruments, avec les animaux domestiques, auxquels on peut l’assimiler. L’esclavage est une institution à peu près universelle qu’on retrouve chez les peuples les plus divers et chez les races les plus éloignées les unes des autres. Cependant, il ne se constate pas à tous les degrés de l’évolution sociale. Dans les sociétés sauvages, qui vivent principalement de la chasse, il n’existe guère ; l’ennemi vaincu est mis à mort ; tout au plus emmène-t-on des femmes pour les ajouter à celles de la tribu sur lesquelles les mâles se déchargent de tous les travaux domestiques. À l’état pastoral, on ne fait guère d’esclaves que pour les revendre, le soin des troupeaux se confond presque avec les travaux domestiques, et les membres de la tribu y suffisent sans peine. C’est chez les peuples parvenus à l’état sédentaire et à la civilisation agricole que l’esclavage se développe” (1865, tome XVI : 247).

Ainsi en est-il dans *A dictionary of Social Sciences* de J. Gould et W. L. Kolb (1964). Au rapport de domination-subordination avec ses conséquences d’ordre économique (travaux forcés) et social (service)

qu'implique l'institution, les auteurs ajoutent pour les compléter trois spécifications : l'esclavage marchand (*commercial slavery*), l'esclavage domestique (*domestic slavery*) et le totalitarisme nazi.

Loin qu'elle soit en rupture avec cette conception juridico-politique, la littérature marxiste la prolonge et la renforce. Dans le *Dictionnaire philosophique*⁵⁰ de M. Rosenthal et P. Ioudine, aucune précision sur la notion d'esclave ; mais l'esclavage est la "première société antagonique des classes", donc une formation sociale où s'articulent une structure économique, une structure politique et une structure idéologique.

Les historiens ne sont pas en reste. Jean Suret-Canale (1961), distinguant l'esclavage productif et l'esclavage de traite, retrouve en Afrique l'identité présumée de la notion politique (captivité) et de la notion économique.

"L'esclavage avant le grand développement de la traite (jusqu'au XVI^e siècle) ne semble avoir connu de développement notable que dans la zone soudano-sahélienne et, probablement, au Bénin.

"L'Afrique ne connut jamais les formes "absolues" de l'esclavage propres à l'antiquité méditerranéenne classique ou à l'Amérique coloniale moderne ; le grand domaine agricole à main d'œuvre servile, les ateliers artisanaux à main d'œuvre servile y furent toujours inconnus ou n'apparurent qu'à titre tout à fait exceptionnel. Nous n'avons aucune trace d'une généralisation de telles formes de production à quelque époque que ce soit.

"L'esclavage *productif* n'existait que sous la forme de l'esclavage *patriarcal*. Comme l'esclave des premiers temps romains, le "captif", s'il n'est pas destiné à la vente, est incorporé à la famille élargie ; dès la seconde génération, le captif né dans une famille, "le captif de case", ne peut plus être vendu et jouit dès lors de droits personnels d'étendue variable : par exemple, chez les Bambara, il pouvait recevoir une case, des terres, transmettre ses biens personnels à ses héritiers et disposait de trois jours par semaine où il pouvait travailler à son compte. Il peut à tout moment se racheter sur son pécule ou être affranchi par la volonté du maître. Au bout de quelques générations, au plus, l'esclave (*souligné par nous H. M.-F.*) se résorbe purement et simplement dans la famille"⁵¹.

Chez les historiens soviétiques, trente ans plus tard, même identification que nous trouvons confirmée tant dans *l'Histoire de l'antiquité*⁵² que dans *l'Abrégé d'histoire universelle*⁵³.

"La source de l'esclavage, *lit-on dans le premier de ces ouvrages*, était avant tout la guerre ; les Indiens attaquaient souvent de nuit leurs voisins et emmenaient hommes et femmes en captivité. Ceux qu'on faisait prisonniers au combat devenaient aussi esclaves. Il y avait encore les esclaves achetés" (1963 : 57).

Dans son ambiguïté, la notion d'esclavage en Europe et dans le monde arabe présente à tous les niveaux – étymologique, lexicologique, logique – une dominante d'essence politique. Nous voulons dire que les rapports sociaux auxquels elle réfère, soit s'identifient au pouvoir politique, soit désignent les instruments fonctionnels de ce pouvoir. Cette dominante apparaît d'abord dans la matière sur laquelle est censé opérer le procès d'esclavage : l'étranger. Notion complexe, la notion d'étranger désigne au moins trois choses : l'extranéité géographique de l'homme qui vient d'ailleurs, l'altérité culturelle de l'homme qui appartient à une autre société, l'hétérogénéité statutaire de l'homme qui ressortit à – et jouit de la plénitude de ses droits dans – une autre structure politique : village, royaume, nation ; par là l'étranger relève du droit public, mieux, du droit des gens. De ces trois états de niveau différent, le niveau dominant est manifestement celui où s'organisent et se décident les relations d'accueil ou d'exclusion, et, par voie de conséquence, la jouissance plénière ou l'abolition des droits de citoyen : le niveau politique.

Mieux encore que dans cette matière, la dominante apparaît aussi dans le processus de réduction en "esclavage" : la guerre. Par nature, la guerre, ainsi que l'enseignent à juste titre les théoriciens comme Carl Von Clausewitz⁵⁴ ou Mao Tsé TOUNG⁵⁵, est un acte politique dans lequel des classes sociales en lutte ou des sociétés belligérantes usent de moyens spécifiques pour réaliser des objectifs politiques, chacune contraignant l'autre à désarmer et à faire ses volontés.

Corollaire de ce processus, la dominante s'impose enfin dans les moyens mis en œuvre et les fins recherchées. Partout et toujours, c'est aux détenteurs du pouvoir politique qu'incombent l'organisation de la guerre, la mobilisation militaire du peuple, l'approvisionnement en armes et en nourriture des combattants, l'organisation de la paix une fois les objectifs atteints ou manqués, et dans la paix, l'acquisition ou l'offre de la rançon de guerre, la distribution du butin, l'organisation de la domination sur l'étranger s'il y a la victoire, la préparation clandestine de la revanche si la défaite vient à être consommée.

Relativement à cette dominante, on voit en quel sens les rapports juridiques, les rapports moraux et les rapports économiques liés à cette notion politique d'esclavage peuvent être dits dominés et secondaires. D'abord, un lien de dérivation logique, historique et sociologique les rattache à la guerre. Si la guerre est primordiale, elle fonde les trois types de rapports tant du point de vue historique que sociologique. En effet, l'ordre juridique qui institue les nouveaux états ou statuts d'"esclaves" et d'hommes libres, qui consacre les propriétés et les possessions, qui délimite les droits et les devoirs, cet ordre est consécutif à la guerre et procède du destin final de celle-ci. Si le nouvel ordre juridique qui gouverne l'institution de l'esclavage est postérieur et dérivé, à plus forte raison la morale qui, dans le cadre de cette institution, identifie la qualité des personnes et prescrit les relations inter-individuelles entre maîtres et esclaves. De même, les rapports d'ordre économique s'avèrent être une

conséquence de l'esclavage comme système juridico-politique, ils ne sont pas des éléments constitutifs du système esclavagiste. C'est parce que le capturé ou le captif est *déjà* esclave, c'est-à-dire "approprié", qu'il peut être vendu et acheté. La notion d'esclave-marchandise, notion d'une personne *esclave d'abord*, marchandise ensuite, l'exprime fort clairement. C'est parce que le capturé ou le captif est *déjà* esclave, c'est-à-dire "possession", qu'il est utilisé pour la production. Esclave-marchandise, vente-achat, emploi productif, *prolongent* un esclavage déjà constitué par et dans la capture, par et dans la captivité, par et dans la dépendance socio-politique.

En outre, il y a entre le pouvoir politique et ces trois rapports un lien de moyens à fin. Le droit, la morale, les services apparaissent, en un sens, comme des instruments, idéologiques dans les deux premiers cas, sociaux et matériels dans le troisième cas, par lesquels est accompli et consolidé, protégé et reproduit, le nouvel ordre social où les capturés, physiquement libres hier, deviennent des hommes inférieurs et partiels aujourd'hui.

De cette logique découle *l'essence de l'esclavage comme concept d'une anthropologie politique*. Ce concept subsume toutes les formes de l'assujettissement social des groupes humains par d'autres, des individus par d'autres : formes politiques (captivité, dépendance politique, colonisation, dictature) et formes économiques (servage, traite, salariat).

Deux traits achèvent de singulariser un tel assujettissement multiforme. L'esclavage apparaît d'abord généralement lié à la vie des sociétés de classes, des États et à leurs relations, dont la guerre n'est qu'une principale modalité. Ensuite, et pour cette raison même, l'esclavage est une pratique absolue. La forme qui en donne une idée exemplaire, c'est la forme paroxystique, concentrationnaire et tragique qu'illustrent quelques modes dans l'histoire universelles : l'esclavage assyrien dont les Hébreux furent victimes la première fois vers 1500, la deuxième fois au XII^e siècle, la troisième fois au XI^e siècle avant notre ère⁵⁶ ; l'esclavage romain, associé à l'État impérial, du III^e au I^{er} siècle av. J.-C., et marqué par les célèbres révoltes de Sicile sous la conduite d'Eunous, Cléon, Salvius au II^e siècle et par les révoltes de Campanie sous la conduite de Crixus, Oenomaus et Spartacus au I^{er} siècle⁵⁷ ; l'esclavage arabe, associé aux États théocratiques, et marqué par les révoltes Zang de Basra, en Iraq, sous la conduite d'Ali Muhammad au IX^e siècle⁵⁸ ; l'esclavage américain, associé aux États capitalistes et colonialistes d'Europe, du XVI^e au XIX^e siècles, et marqué par de multiples insurrections : notamment en Haïti (1791-1804)⁵⁹, en Virginie (1800), en Caroline du Sud (1822), en Southampton (1831)⁶⁰.

De cette conception ambiguë découlent au plan historique et sociologique, des conclusions divergentes selon que l'esclavage est envisagé dans sa liaison à l'histoire de la guerre ou dans sa liaison à l'histoire de l'État. Dans le premier cas, les relations esclavagistes sont supposées épouser les "lois" du devenir de la guerre telles que la théorie

classique les formule. Si la guerre est universelle, elles sont universelles à toutes les sociétés ; si la guerre est naturelle à l'histoire des sociétés, elles partagent l'antiquité de l'espèce humaine, de l'*homo sapiens*. Telle est la thèse des premiers historiens de l'esclavage : H. Wallon (1847, 1-2) et W. Blake. Ce dernier l'explicite dès l'introduction à *The History of Slavery* :

"It is certainly a curious fact that, so far as we can trace back the history of the human race, we discover the existence of slavery. One of the most obvious causes of this is to be found in almost incessant wars which were carried on in the early periods of the world between tribes and nations, in which the prisoners taken were either slain or reduced to slavery" (1858 : 2).

Mais, vu que la conception gréco-latine de la guerre s'est trouvé marquée par le développement de la notion d'État, ainsi que le rappelle Yvon Garlan (1972 : 11), la perspective anthropologique perd son poids et nous rejoignons le second cas. Or, comme à l'espace de l'État correspond une restriction sociologique et historique des relations esclavagistes, il est logique que soit nié l'esclavage des sociétés sans État, antithèse présumée des États. La notion d'esclavage patriarcal, voilà le lieu de cette négation, comme nous allons le voir.

La vision idéaliste de la question

La nature de cette vision

Cette négligence générale de la question que nous venons d'analyser et d'expliquer n'a pas exclu, comme il est logique, une certaine attention à la question. Cette attention, dont on suit l'évolution chez les historiens de l'antiquité, les historiens des civilisations, les historiens de l'économie et les anthropologues, a abouti à une vision contradictoire et normative de l'esclavage ayant existé dans les sociétés lignagères.

Une notion prétend qualifier la spécificité de cet esclavage : la notion de l'esclavage patriarcal. Elle désigne trois choses : d'abord, un stade de développement social, ensuite un rapport social, enfin un état social. Dans l'anthropologie historique d'inspiration évolutionniste du XIX^e siècle, comme dans l'histoire de l'antiquité développée par certaines écoles marxistes du XX^e siècle, telle l'école soviétique (V. Diakov et S. Kovalev), la société primitive s'articule dans le temps, selon un schéma aujourd'hui récusé, en trois phases : phase prélinagère dite du troupeau primitif, phase du matriarcat, phase du patriarcat. Passée la phase historique universelle et prélinagère où s'achève la formation biologique de

l'homme, la société aurait accédé au matriarcat, type de formation économique, type de communauté "clanale" (selon le terme employé par les ethnologues russes francophones) et type de système politique. Avec la prépondérance de l'économie agricole domestique, la femme jouirait de la prépondérance sociale à cause de la primauté de la parenté matrilineaire, et de l'appropriation collective des moyens de production par le clan maternel uxorilocal.

Phase historique universelle consécutive au matriarcat, le patriarcat aurait accompagné l'apparition et le progrès de l'élevage, en inversant les rôles et les statuts des sexes. À la prépondérance économique de l'homme, devenu force principale de production s'associe solidairement la primauté donnée à la parenté patrilineaire, l'appropriation privative des moyens de production par le clan paternel, le mariage virilocal, la succession du père par le fils. La famille monogamique actuelle dérive, selon la théorie de Kovaleski, de cette communauté patriarcale.

Or, la notion d'esclavage patriarcal est aussi marquée d'ambiguïté et de contradiction. En un premier sens, historique (mais sans objet, si la phase historique n'a pas existé), elle désigne l'esclavage ancien de la société primitive patriarcale ci-devant définie. En un second sens, sociologique celui-là, elle désigne l'esclavage de toutes les sociétés sans État, à toutes les époques historiques, quel que soit le type de parenté qui y règne, esclavage dont la dominante domestique et symbiotique présente, selon A. Kajdan et Maurice Lengellé, trois caractéristiques économiques et sociales : égalité de condition, attachement personnel, et aménité.

"La forme d'esclavage la plus ancienne est l'esclavage dit patriarcal (ou domestique), écrit A. Kadjan ; en ce temps, l'esclave n'avait pas encore sa place dans la production, il travaillait à côté de l'homme libre, comme son auxiliaire. Aussi pouvait-il avoir une hutte, un troupeau de porcs ou un lopin de terre ; par sa condition il ne différait guère de l'homme libre (souligné par nous H. M.-F.) : il portait les mêmes vêtements que lui et leurs enfants jouaient ensemble. Les mariages entre hommes libres et esclaves n'étaient pas rares : non seulement la femme esclave pouvait épouser un homme libre et donner le jour à des enfants libres, mais l'esclave pouvait prendre une femme libre et vivre avec elle dans sa maison. Néanmoins, il était la propriété de son maître qui avait droit de vie et de mort sur lui".⁶¹

"La préservation de l'homme, telle fut la première fonction sociale de l'esclavage "doux" ou "ancien", précise M. Lengellé. C'était en quelque sorte "le lieu" de refuge pour les êtres menacés de mort. La situation défavorable du moment créait « ce besoin réciproque que le pauvre a du riche et que le riche a du pauvre » et qui, selon le mot de Fustel de Coulanges "fit des serviteurs".

"L'esclave était alors ce que nous appellerions plutôt aujourd'hui un "domestique", un serviteur attaché à la maison antique et à ses dépendances (souligné par nous H. M.-F.). Ses liens de captivité

découlaient de la reconnaissance qu'il vouait à son maître depuis le jour où, poursuivi et affamé, rejeté par ses semblables, il était venu frapper à sa porte. Une servitude aussi douce avait une base exclusivement patriarcale. Le nouveau se joignait aux membres de la grande famille antique.

“Librement consentie, la servitude lui permettait de gagner cette place auprès d'un foyer dont aucun humain n'aurait pu se passer. D'une mutuelle affection les serviteurs se liaient à leur maître. Ulysse, rentrant au “manoir” d'Ithaque, tout à l'émotion de son retour, appelle ses esclaves fidèles, les “compagnons”, les frères de son fils...

“De nos jours encore, lorsque la nourriture est trop juste, les Pygmées sortent de la forêt. Ils se rapprochent des villages de leurs frères géants. Ils implorent pitance en échange de leur travail. Observé par Shebesta chez les négrito d'Insulinde, ce phénomène sociologique nous donne aujourd'hui encore l'image des conditions dans lesquelles pouvaient se nouer les liens de servitude dans le monde rural antique”⁶².

Mêmes caractéristiques de l'esclavage patriarcal en Afrique.

“Partout, écrit J. Suret-Canale (1961 : 103), restent visibles les traces d'un temps où l'ennemi vaincu et non tué était directement incorporé au groupe vainqueur sur une base d'égalité. Chez les Lobi⁶³, très proches de la communauté primitive, et chez qui l'esclavage était d'ailleurs exceptionnel, l'esclave était présenté à la famille “comme un nouvel enfant” ; il recevait, au même titre que les autres membres de la collectivité, les objets d'usage qui lui étaient nécessaires, pouvait se constituer un pécule, était astreint aux mêmes obligations de travail. En fait, il apporte simplement au groupe une force de travail supplémentaire sans qu'on puisse parler véritablement d'exploitation”.

“Chez les Bassari “l'esclavage était méconnu”⁶⁴. Le captif faisait partie de la maison ; il était celui qu'on respecte et qui est l'objet de l'attention de tous ceux qui l'entourent en raison de ses malheurs. Il pouvait contracter un mariage sans que sa femme subit de préjudice ; tout au plus certaines corvées lui incombait-elles plus souvent qu'aux autres” (souligné par nous H. M.-F).

Ce n'est pas une des moindres ambiguïtés que cette identification de l'esclavage domestique avec l'esclavage patriarcal. D'une part, la maison désigne soit l'unité résidentielle, soit le groupe social qui se confond avec un segment de lignage ou un lignage. D'autre part, la “maison” (*domus*) comme famille élargie et dominante, pouvait être fondée sur la parenté aussi bien patrilinéaire que matrilinéaire et désigner aussi bien l'*oïkos* grec, la *familia* romaine que l'*abusuan asante* ou l'*awlo-bo bawle*. En ce sens, la notion d'esclavage domestique, qui désigne dans n'importe quel

type de société le lieu de résidence et la fonction de service auxquels les esclaves dans la maison sont affectés, a une extension plus large que celle d'esclavage patriarcal, qui nous semble caractériser plutôt un type de société, les sociétés patrilineaires, même si, par hypothèse, les esclaves ici sont censés être des domestiques. Implicitement Rosenthal et Ioudine en particulier admettent cette différence notionnelle.

Enfin, sous le terme biologique de symbiose, Maurice Lengellé introduit une des idéologies de l'égalité présumée exister dans l'esclavage : l'idéologie de la domesticité sur laquelle il faudra revenir.

Le caractère contradictoire de l'esclavage patriarcal apparaît dans la logique de ses présupposés théoriques où est nié et en même temps affirmé le rapport d'esclavage.

La première manière de nier cet esclavage, c'est d'en affirmer l'origine externe aux sociétés sans État. Dans l'acception historique, cette thèse signifie deux choses : d'une part, que les États constituent dans l'histoire de l'humanité les premiers et les seuls producteurs d'esclaves, d'autre part que les sociétés sans État n'ont été que de simples pourvoyeuses d'esclaves ou que simple matière à esclavage.

"Certains apologistes blancs, écrit Peter Farb (1972:172), ont affirmé qu'il est de la nature de l'homme de réduire d'autres hommes en esclavage ; ils en ont donné pour preuve les Indiens de la côte nord-ouest ou des Africains qui réduisirent d'autres Africains aux chaînes. Mais, en vérité, on n'a jamais prouvé l'existence de l'esclavage dans une société primitive au-dessous du niveau de l'État, sauf lorsque les primitifs avaient appris l'esclavagisme d'une culture plus complexe. Quand les peuples primitifs d'Afrique occidentale et des Philippines apprirent des Espagnols la traite des esclaves, ils répondaient aux stimulations économiques de la civilisation occidentale et non pas à celle de leur propre culture"
(souligné par nous H. M.-F.)

Il est logique que, en termes d'histoire économique des civilisations, les théoriciens invoquent alors comme origine absolue, au-delà de l'Europe capitaliste et des sociétés tributaires de l'Asie médiévale, les premières sociétés urbaines dotées d'une écriture indispensable à la notation des échanges commerciaux du IV^e millénaire av. J.-C. : Sumer, Elam, Égypte⁶⁵. Or, si cette théorie de l'"origine" peut être matériellement justifiée pour l'esclavage comme procès marchand (*slave-trade*), on ne voit pas comment elle le serait pour l'esclavage comme procès politique, dès lors que la guerre, source de ce dernier, est présumée universelle et éternelle. En réalité les sociétés sans État elles aussi ont été pourvoyeuses d'esclaves. En outre, une chose est la question de l'"origine", autre chose la question de la nature et de la fonction de l'esclavage dans la structure des sociétés. Entre l'une et l'autre question, il n'y a pas de hiérarchie épistémologique telle que le primat de l'une annule la valeur en soi et pour soi de l'autre.

Une seconde manière de nier le fait de l'esclavage dans les sociétés sans État revient à proclamer, comme une preuve de l'égalité postulée entre esclaves et hommes libres, la similitude de leurs conditions. Sous le terme large de condition, les sociologues ont coutume d'agglomérer trois choses : l'état qui caractérise la position acquise de naissance et légalisée dans une structure sociale, la situation dans la division du travail, enfin, au pluriel, les circonstances passagères qui affectent cette situation et que l'action peut modifier (acception I). Retenons plutôt, parce qu'univoque, le sens étroit auquel réfère également dans ses analyses Cl. Meillassoux (acception II)⁶⁶. Ce dernier oppose d'abord le *statut* de l'homme libre – riche de toutes les relations sociales, doué de l'intégrité de sa personne, nanti de tous les droits – à l'état de l'esclave, frappé, d'une part, de désocialisation par perte des relations qui caractérisent la personne sociale (rapports de filiation, de parenté, de conjugalité, etc.) et, d'autre part, de dépersonnalisation par perte, substitution de nom et réification marchande ; ensuite, il distingue entre l'état, par définition immuable, et la *condition*, diverse et changeante, acquise dans la société d'accueil et constituée par l'ensemble des fonctions à l'esclave confiées. À vrai dire, la société confère, par des déterminations reconnues, un statut à l'esclave, un statut qui se conjugue à son état, un statut que d'un vieux terme nous nommons *esclavitude*.

Ce serait une contradiction dans les termes que d'affirmer l'identité de condition entre les libres et les esclaves même dans un régime d'esclavage patriarcal ou domestique. Dans l'acception I, serait du coup niée et abolie la différence logiquement postulée des états, des situations, voire des circonstances de vie. Dans l'acception II, seuls l'état et le statut spécifieraient les deux catégories sociales. Aucun des auteurs cités n'a risqué une telle affirmation. Mais affirmer la similitude de condition, *stricto sensu*, c'est reconnaître, outre le décalage logique et sociologique entre état et condition, un écart, une différence, si minime que ce soit, dans la condition, écart ou différence qui mérite, mieux que la négligence ou la réduction, la plus sérieuse attention. Or, pour la plupart des auteurs aux vues réductrices, *cet écart est un presque-rien sociologique*.

Que cet écart ne se ramène pas à l'égalité, à l'échelle de la société, la théorie de la domesticité en apporte un argument supplémentaire. Dans la société capitaliste, la catégorie de domestique *spécifie*, au sein de la classe des travailleurs, la fraction affectée à l'entretien matériel des maisons bourgeoises et, par son statut et sa condition, non intégrable dans la famille de l'employeur. Des historiens comme P. Guiral et G. Thuillier ont mis en évidence l'extrême bassesse de ce statut et de cette condition dans la société française du XIX^e siècle⁶⁷. Si donc les esclaves, en principe intégrés nominalement au lignage du maître parmi les cadets sociaux, et chargés par hypothèse des mêmes fonctions que ces derniers, sont assimilés aux domestiques d'une société moderne, c'est que leur condition se différencie et doit se différencier si peu que ce soit de celle des cadets sociaux libres, sans quoi il n'y aurait ni esclave ni esclavage. La

théorie de la domesticité implique ainsi une idée de relations spécifiques entre libres et esclaves à prendre en considération. En affirmant entre esclaves domestiques et classe de domestiques une simple correspondance et donc une simple analogie, Karl Marx dans *Le Capital* II (Économie II 1968 : 812), a bien perçu le problème et il a tranché contre la réduction : pour la reconnaissance des spécificités.

C'est une autre contradiction de reconnaître le pouvoir absolu de vie et de mort des maîtres sur les esclaves et, en même temps, d'affirmer entre eux, outre l'égalité de condition, des relations d'humanité⁶⁸.

Dans l'esclavage, deux pratiques constituent la négation absolue de cette humanité : c'est la réification de l'esclave identifiable à un animal ou à une propriété, et c'est le sacrifice rituel dont peut être objet l'esclave de la part du maître. Cette pratique, pour ne parler que d'elle comme preuve expérimentale de la réification, est attestée dans la plupart des civilisations, à mainte époque : Grèce archaïque du XII^e au VIII^e siècle av. J.-C.⁶⁹, Gaule du III^e siècle au I^{er} siècle av. J.-C.⁷⁰, Germanie antique et médiévale⁷¹, Amérique indienne⁷², Asie⁷³, Afrique du XII^e au XIX^e siècle. C'est une pratique aux motivations diverses : motivations psychologiques (emportement et colères des Germains), motivations sociales et religieuses (fondation de maison, funérailles, consécration au potlatch, divination, anthropophagie rituelle...)⁷⁴, motivations politiques (punition infligée par Ulysse à ses esclaves traîtresses à son pouvoir, avènement de chefs)⁷⁵. C'est une pratique aux modalités et moyens multiples : gibet en Grèce et en Gaule⁷⁶, arc en Amérique et en Gaule⁷⁷, crucifixion et feu en Gaule⁷⁸, lances en Amérique et en Grèce, etc.

Preuve complémentaire que les relations d'inégalité restent fondamentales et dominantes, cette pratique du sacrifice témoigne du caractère spécifique des relations d'humanité existant entre maîtres et esclaves. Dans la mesure où celles-ci existent, elles constituent un élément dans la stratégie de domination, dans la structure particulière de cette domination où le maître développe des conduites qui masquent, entretiennent et renforcent l'inégalité initiale : cette structure particulière a nom le *paternalisme* ⁷⁹.

Dès lors que se révèlent le caractère second et dominé des rapports d'égalité et des rapports d'humanité, une conclusion s'impose : *la vision qu'ont eue la plupart des auteurs traitant de l'esclavage tel qu'il apparaît dans les sociétés sans État est entachée d'idéalisme*. L'idéologie de la normalité à laquelle cette vision est subordonnée achève de nous en convaincre, si besoin est. Dans la masse des faits, sont établies, implicites, deux classes. Relèvent de l'ordre du normal les faits qui confirment la thèse de l'égalité de condition ; appartiennent au domaine de l'exceptionnel, de l'anormal, les faits prétendus "inhumains", tels les sacrifices. Donc, d'un côté, l'ordre de la nécessité et du rationnel, de l'autre côté, l'ordre de la contingence et de l'arbitraire.

La matière de cette idéologie réside aussi bien dans les faits que dans leurs causes. La rareté des sacrifices, telle qu'elle est signalée chez les Germains par Tacite, chez les Grecs par E. Mireaux et M. I. Finley, voilà pour l'ordre des faits. La subordination de ces sacrifices à une cause psychologique (colère du maître celte ou colère d'Ulysse rétabli dans le pouvoir), l'explication d'un A. Kadjan qui fait des massacres "une survivance de l'époque où on n'utilisait pas le travail des prisonniers de guerre"⁸⁰, voilà pour l'ordre des causes.

Or, non seulement manquent des données pour évaluer la fréquence des sacrifices et préciser le degré de leur rareté, mais encore le rare (fête, décès de chef) comme objet d'institution correspond à des besoins sociaux de caractère politique, économique ou idéologique qu'il concourt à satisfaire. Cela signifie, d'une part que la causalité psychologique, si réelle qu'elle soit, se subordonne à une causalité sociologique qui la justifie et, d'autre part, que les besoins sociaux de structure sont assez importants pour expliquer la permanence des sacrifices. De l'époque où n'existait pas le travail des prisonniers de guerre, nous n'avons pas de preuve, en dehors de la présomption, qu'avait lieu, partout et toujours, le massacre systématique ou la consommation cannibalique de la totalité des prisonniers dont le vainqueur pouvait obtenir, outre la satisfaction de vengeance par exécution, soit la rançon (pour les hommes et les chefs), soit la force de reproduction (pour les femmes), soit enfin l'intégration (pour les enfants).

*

* *

Un élément unit la philosophie hégélienne de l'histoire, la philosophie spontanée de l'anthropologie classique et la conception politique de l'esclavage, c'est la prépondérance de l'idée d'État, opérateur épistémologique, lieu et objet présumés de l'histoire, espace de l'esclavage.

On pourrait voir la racine intellectuelle de cette prépondérance dans la philosophie grecque, comme événement historique et théorie. Des historiens comme J. P. Vernant et M. I. Finley⁸¹ l'ont démontré de façon convaincante : cet événement accompagne la naissance et le progrès de la *polis*, nouveau système politique, la démocratie, et nouvelle structure politique : l'État. Comme théorie, ainsi qu'on le voit chez le fondateur Platon, la philosophie s'offre un nouvel objet : le pouvoir politique.

Mais à la fin du XVIII^e siècle et au XIX^e siècle, deux faits devaient raviver de façon spéciale le *statocentrisme*, cette idéologie de l'État comme centre et fin de l'histoire humaine. Un nouveau type l'État est en effet apparu en Europe, révolutionnaire à l'intérieur, impérialiste et colonialiste à l'extérieur, un État qui, d'avoir favorisé l'exploration de la planète, d'avoir soumis les États monarchiques d'Amérique, d'Afrique et d'Asie, s'est constitué en fait comme centre politique de toute la terre : l'État national bourgeois. Or, loin d'être un hasard, le statocentrisme politique de

l'Europe impérialiste moderne correspond au progrès et à la prépondérance du mode de production capitaliste. La disqualification des sociétés sans État dans la conception de l'histoire humaine et la théorie de la connaissance traduisent, dans le processus du savoir, les effets socio-économique et politique de la colonisation, où ces formations ont subi sans retour la destruction ou l'assimilation au sein de nouvelles sociétés, devenues elles-mêmes "périphéries" par rapport aux "centres" du système capitaliste mondial.

La signification de cette vision

Pour comprendre la nature, l'extension et la persistance de cette vision idéaliste, force est de la rapporter à deux ordres de facteurs : d'une part à l'insuffisance méthodologique de la documentation, d'autre part aux idéologies des sociétés pour lesquelles cette vision a fonctionné et fonctionne positivement.

Laissons ici la question de l'insuffisance méthodologique, plus pertinente à examiner chez les scientifiques que chez les philosophes, question que nous examinerons plus loin, et abordons celle des idéologies. Les unes sont internes aux sociétés traditionnelles elles-mêmes, les autres sont externes. Les premières manifestent le paternalisme assimilationniste des aristocraties anciennes, dont Homère offre un exemple ; dans les secondes, nous voyons plutôt des avatars de l'humanisme, figures modernes de la conception de l'homme.

Le paternalisme assimilationniste d'après l'exemple de la Grèce homérique

À en croire les témoignages d'Homère, l'idéologie paternaliste de l'égalité et de l'humanité a sa première source dans la société patriarcale elle-même où sa signification est déterminée. Deux idées la résument : en premier lieu, l'idée de fraternité (car esclaves et fils de leurs maîtres sont présumés frères, *kasignêtoi*), fraternité renforcée parfois par celle d'amitié (*étairêia*)⁸² ; en second lieu, l'idée de la bonté des maîtres à l'égard de leurs esclaves (E. Mireaux, 1954:141). Dans son contenu, cette idéologie est socio-culturelle. Pour Fustel de Coulanges, historien de *La cité antique*, qui constate le fait, explique tout par lui, mais ne cherche pas à l'expliquer, une chose fonde la parenté dans la famille indo-européenne, c'est la religion domestique. Même culte du foyer et des ancêtres, mêmes repas funéraires, même sépulture :

"Ce n'était pas à la naissance, c'était au culte qu'on reconnaissait vraiment les agnats, écrit-il. En effet, le fils que l'émancipation avait

détaché du culte n'était plus agnat de son père, l'étranger qui avait été adopté, c'est-à-dire admis au culte, devenait l'agnat de l'adoptant et même de toute sa famille. Tant il est vrai que c'était la religion qui fixait la parenté" (Liv. II, ch. V ; 1963 : 61).

Il s'ensuit que la fraternité, d'essence socio-religieuse, qui soude les agnats, peut s'étendre des libres aux esclaves. Comment en serait-il autrement, quand, à leur arrivée, le contact avec le foyer, l'ablution d'eau lustrale et un repas communiel agrègent les esclaves à la famille⁸³ et quand, défunts, la même sépulture les reçoit aux côtés de leurs maîtres et des ancêtres de leurs maîtres ? En réalité, cette fraternité, qui n'est pas identité génétique et consanguinité, est plus que la participation au même culte domestique : elle est copartage de l'*oïkos*⁸⁴, communauté de résidence, unité de production et de consommation, elle est cosoumission à la même autorité de l'*oikodespotès*. À cette fraternité, "l'amitié" apporte une dimension de connaissance et d'intimité personnelles, une dimension de familiarité plus chaleureuse. Quant à la notion morale de bonté, elle désigne la considération affectueuse pour les gens de maison et la générosité qui se répand en dons chez le seigneur et la maîtresse de l'*oïkos*.

Or, cette double relation d'humanité présente une dissymétrie. D'une part, des trois relations de fraternité – fraternité entre fils consanguins, fraternité entre fils réels et fils adoptifs, fraternité entre libres et esclaves – la dernière occupe le statut le plus bas. On le voit aux implications des promesses politiques qu'Ulysse fait à Eumée et à Philoetios : absence de logis et de biens propres, importance relative du célibat, non-succession, aliénabilité, immolation le cas échéant. Si Ulysse est "frère vénéré" d'Eumée, la réciproque n'est pas vraie, car Eumée, représentant de l'aristocratie servile, esclave et propriétaire d'esclaves lui-même, doit recommencer une nouvelle "fraternité" avec Télémaque, fils d'Ulysse. D'autre part, la bonté des seigneurs reste unilatérale, sans réciprocité ; elle correspond chez les esclaves, à des attitudes de dominés : soumission, obéissance, fidélité.

Pour expliquer la contradiction entre cette idéologie des relations d'humanité – que développe l'aristocratie et à laquelle adhèrent les esclaves – et la pratique limitée et dissymétrique de ces relations, point n'est besoin d'invoquer la religion qui, au contraire, justifie ces relations. Il suffit de rappeler la nécessité de maintenir et de perpétuer la structure de la société homérique, si bien décrite comme structure de classes. Deux couches la constituent : en haut, l'aristocratie, propriétaire à titre héréditaire, de grands domaines fonciers, de grands troupeaux de bovins, de porcins et de nombreux esclaves, maîtresse du pouvoir et guerrière, aristocratie différenciée par le statut de naissance et la puissance économique (étendue de l'*oïkos* et nombre de serviteurs) ; en bas, la masse anonyme des citoyens, cultivateurs et bergers libres, gens de profession libérale au service du public, les *demioergoi* (charpentiers, médecins, forgerons, devins, aèdes). Or,

“partout où domine la richesse foncière, écrit Finley, faute d'un moyen de donner quelque mobilité à la richesse ou de créer de nouvelles fortunes, la hiérarchie sociale acquiert la rigidité d'une structure de caste”. (1978 : 71, ch. 3 et 4).

La religion domestique, premier moyen qui concourt à maintenir et à perpétuer cette hiérarchie sociale, ne présente pas qu'une signification idéologique : assurer la suprématie culturelle et historique des ancêtres, l'union dans l'*oïkos* de tous les vivants, la continuité entre le passé et le présent ; elle a également une signification économique évidente : immobiliser la richesse foncière à travers le respect du foyer et du tombeau. Le deuxième moyen de conservation sociale, c'est l'adoption. Aux patriciens menacés d'extinction physique, et par voie de conséquence, de dépossession foncière, de déchéance politique, voire de mort eschatologique, les adoptés apportent, en même temps que les forces de production complémentaires, les agnats de substitution qui assurent la survie du *genos*. La succession patrilinéaire par les mâles libres, voilà le troisième moyen, de caractère socio-économique celui-là. Outre qu'elle perpétue la richesse dans le *genos*, cette succession écarte les esclaves, gens de vil statut, elle pérennise chez les mâles libres le statut éminent de noblesse.

Les avatars de l'humanisme

Cette vision idéaliste de l'esclavage se rattache également aux idéologies d'inspiration humaniste des classes dominantes associées aux phases de développement des sociétés modernes. Ces avatars de l'humanisme se présentent au moins sous trois figures : la figure de l'humanisme authentique avec les philosophes des Lumières, la figure impérialiste avec l'État colonial et la figure anti-impérialiste des philosophes-politiques de l'État post-colonial.

La première en date, développée en Europe du XVIII^e au XX^e siècle est l'*idéologie de la société naturelle*. La théorie du primitivisme n'en est que la forme tardive dans laquelle se prolonge une forme initiale, la théorie de "l'homme sauvage et de l'état de nature". Michèle Duchet analyse le courant français du siècle des Lumières dans ce qu'elle nomme l'anthropologie des philosophes⁸⁵. En effet, malgré la différence des systèmes, on retrouve, dominantes, la même thèse de l'égalité, fondée sur l'absence de propriété dans les "sociétés naturelles", et conjointe à celle-ci, chez les philosophes comme Voltaire, J.J. Rousseau ou Helvetius, la thèse de la liberté. Les philosophes contemporains ont raison de voir dans cette idéologie deux fonctions théoriques, d'opérateur épistémologique et de norme universelle, que remplit le même paradigme ambigu : la nature. Loin de donner une connaissance à proprement parler historique d'une époque révolue, le modèle contradictoire qu'elle offre permet, d'une part

de décrire les constituants de la société et de la civilisation européennes (religion, morale, système politique, système économique) et, d'autre part de définir, une fois que ces éléments irréductibles et universels ont été reconstitués, une religion, un droit, une politique et une morale dits naturels propres à cette société égalitaire.

Par sa fonction politique ce modèle donne un fondement, non seulement à la théorie de la connaissance, mais encore à la philosophie sociale. Dans ce modèle utopique, il y a, en effet, le reflet de la nouvelle société de classes qui se forme avec l'émergence de la bourgeoisie : la société capitaliste. La capacité critique qui s'y révèle constitue une arme au service de l'humanisme bourgeois. En premier lieu, ce modèle intervient dans la consolidation des bases idéologiques et politiques de la société bourgeoise. Là est la fonction du combat que les mêmes philosophes mènent contre les inégalités sociales nées de l'appropriation privée des moyens de production, et reproduites par l'éducation et la législation. Là est aussi la fonction des sociétés idéales qu'ils construisent pour restaurer un état de nature total (Eldorado chez Voltaire, communauté de Clarens chez Rousseau, société pastorale chez Helvétius), ou un état de nature partiel (société "mi-policée mi-sauvage" selon Diderot). Là est enfin la fonction de la critique qui, de Buffon à Diderot, fustige les diverses formes de "la barbarie des civilisées" : le servage, l'inquisition, la colonisation, l'esclavage. Mais quand, cessant d'être des modèles, les "sociétés naturelles" apparaissent dans leur réalité historique de source de matières premières et objet de conquête, l'humanisme bourgeois éclate et son courant impérialiste (avec Buffon, Voltaire, Helvétius et plus tard Hegel) justifie leur état d'infériorité et le devoir de les civiliser par la colonisation.

Dans la phase impérialiste de la société bourgeoise européenne, un nouveau courant idéologique devait assumer la fonction de mystification en rapport avec les nécessités du régime colonial. D'après les recherches faites sur l'Afrique occidentale de colonisation française⁸⁶, cette vision de l'esclavage prend la forme d'une "*théorie de la captivité*" quand, vers 1892 et jusqu'en 1906, l'administration décrète, dans toute l'étendue de son domaine, qui couvre aussi bien d'anciens États monarchiques que d'anciennes sociétés sans État, la substitution d'une terminologie nouvelle à la terminologie traditionnelle et universelle touchant l'esclavage. Au terme d'"esclavage domestique" sera substitué celui de "captivité" ; au terme de "captif de traite", objet de transaction commerciale, celui de "captif de case", attaché à la maison ou né dans la famille ; pour finir, du terme de "captif de case" prend la place celui de "serviteur"⁸⁷, voire de "non-libre"⁸⁸.

Voilà donc un nouveau système terminologique commis à un triple rôle : d'abord spécifier, relativement à l'esclavage des plantations capitalistes, les rapports de servitude vécus dans les modes de production tributaires et lignagers, ensuite réduire un type de servitude à un autre, enfin à la limite nier simplement ces rapports. On voit en quoi ce système

est idéologique : par son caractère arbitraire, par sa signification politique et non théorique, par sa fonction de masque.

À la racine d'une telle opération, se trouvait une double contradiction historique : la première contradiction oppose l'impératif moral de l'émancipation des esclaves, proclamé en France par la Révolution de 1848, à l'impératif économique de la colonisation, l'humanisme à l'impérialisme ; la seconde contradiction oppose l'impérialisme colonial à la lutte des classes qui sévit à l'intérieur des sociétés africaines en résistance. Pour établir et consolider le régime colonial, l'État impérial avait besoin, contre les peuples, d'une alliance avec les chefs de la résistance anticoloniale – comme Lat Dior du Sénégal –, chefs patriotes à coup sûr, mais chefs propriétaires d'esclaves aussi, hostiles dans le principe comme dans le fait à toute politique d'émancipation des esclaves. Or, dans la stratégie de l'alliance, l'artifice de langage pouvait avoir trois effets. D'abord, aux maîtres, il a confirmé le droit de propriété sur les esclaves et apporté un nouveau gage juridico-politique. Outre que ce parti pris constituait le premier complot des nouveaux et des anciens maîtres réunis contre les esclaves, les euphémismes et la négation verbale de l'état d'esclave pouvaient ensuite donner aux esclaves une illusion d'émancipation. Enfin, face à l'opinion internationale, cette diversion politique camouflait un déni de justice que la Convention Internationale de Bruxelles (1889-1890) devait se charger d'éventer.

Quand, pour finir, on passe aux sociétés post-coloniales contemporaines, on s'avise que cette vision idéaliste de l'esclavage interne aux sociétés sans État trouve aussi une justification dans les *idéologies de la spécificité socio-culturelle* ou *idéologies communautaires* que les intellectuels produisent pour rallier toutes les classes aux fronts de lutte anticolonialiste. L'exemple du *Consciencisme* de Kwame Nkrumah que nous analyserons bientôt suffira à l'établir.

Une nouvelle problématique

Il s'agit de substituer à la problématique de l'égalité des esclaves avec les cadets sociaux, qui nous paraît injustifiée parce qu'elle nie en toute rigueur l'esclavage, une problématique de l'inégalité comme rapport dominant, qui rétablit l'authenticité de l'esclavage.

L'anthropologie contemporaine distingue, parmi les sociétés sans État, des sociétés où les relations de parenté ne jouent pas un grand rôle (cas de certaines sociétés de chasseurs-collecteurs) et des sociétés où ces relations dominent. Au sens large, on qualifie de lignagères ces dernières sociétés où les relations de parenté sont essentielles tant dans les domaines de la représentation et du pouvoir politique que dans le domaine économique. Au sens étroit, sont nommées lignagères les sociétés où règne la parenté et où les rapports de production sont

vraiment lignagers. Notre entreprise porte sur ce second type de sociétés dans le cadre de l'Afrique au Sud du Sahara que nous prenons le parti – pour la déracialiser – de nommer *Afrique nubienne*, puisqu'aussi bien la Nubie représentait l'une des plus vieilles "nations" et cultures de cette Afrique-là depuis l'Antiquité.

Que les relations d'esclavage telles qu'elles se vérifient dans les sociétés lignagères soient des relations d'inégalité sociale extrême, c'est la première proposition de la thèse que nous entendons soutenir.

La genèse du projet

Parce que cette proposition entretient une relation avec les idéologies communautaires africaines, sa genèse et sa signification historique méritent d'être évoquées. Chez l'auteur, le mouvement de recherche anthropologique a été motivé par une exigence politique et une insatisfaction philosophique. Attaché, vers l'âge de huit ans, par l'école, à une société *odjukru* elle-même déjà fortement altérée depuis le début du XX^e siècle par la politique militaire française d'assujettissement (1890-1910), par l'économie de traite coloniale et par la christianisation (prophétisme de W. W. Harris, catholicisme et protestantisme), membre des premières promotions de boursiers envoyés dans les collèges et lycées de France au lendemain de la seconde guerre mondiale (promotion 1946), de formation littéraire et philosophique à l'Université, nous avons été comme beaucoup de camarades de génération, l'objet d'une profonde assimilation culturelle à la civilisation européenne.

Mais en même temps, d'avoir été le produit du mouvement d'émancipation politique, le Rassemblement Démocratique Africain, qui a rendu possible l'approfondissement critique de cette assimilation, d'avoir été insatisfait des contradictions de cet humanisme – démocratique à l'intérieur, impérialiste à l'extérieur –, militant, puis responsable d'organisation anticolonialiste et anti-impérialiste d'étudiants, nous avons d'abord partagé avec la plupart des intellectuels de notre génération, l'image, dérivée d'une certaine littérature de la négritude, entretenue et propagée par la Société Africaine de Culture dont nous sommes membre, d'une civilisation négro-africaine différente de la civilisation européenne, voire spécifique, non seulement par son histoire et ses valeurs, mais encore par ses structures sociales. Dans ces conditions, pour un projet immédiat, les sciences de la société et de l'homme, en particulier l'anthropologie, devaient soumettre à l'épreuve des faits cette philosophie de la civilisation. Tel était notre état d'esprit quand, en 1965, nous avons entrepris la recherche pour une thèse de Troisième Cycle sur : *Le système politique des Odjoukrou, une société sans État et à classes d'âge* (1970)⁸⁹, consacrée à la description de la démocratie des classes d'âge, c'est-à-dire précisément des relations d'égalité entre les personnes et les groupes d'âge.

Or, alors que les sciences de la société et de l'homme s'imposent à toutes les pratiques sociales, à la politique et à l'idéologie, comme une espèce d'ordalie séculière, voici, sur le chemin de notre recherche, trois grandes surprises. Première surprise : l'importance, acquise à l'époque précoloniale, en partie conservée sous le régime colonial malgré l'abolition de l'esclavage, perceptible par ses conséquences jusque dans la société nationale contemporaine, des rapports esclavagistes dans tous les domaines : rapports de production, pouvoir politique, idéologie. Deuxième surprise : loin d'être localisée à la seule société *odjukru*, l'inégalité sociale entre gens libres et esclaves est apparue, à l'étude comparative des systèmes politiques, comme l'apanage commun à la plupart des sociétés de la région des Lagunes. Troisième surprise enfin : malgré une idéologie dominante de l'égalité, les informateurs n'occultent pas les inégalités de droit et de fait, publiques et privées, entre libres et non-libres; mieux ils les justifient avec superbe. Voilà à quel moment, voilà comment, choisissant d'explorer systématiquement ce champ de recherche, nous avons identifié l'objet de la présente étude. Poursuivie depuis 1970, non seulement dans les sociétés à classes d'âge, mais encore dans celles, dépourvues de classes d'âge, mais pourvues de confréries de masques, de l'Ouest de la Côte d'Ivoire, cette exploration a abouti à la même conclusion : *les relations esclavagistes constituent dans ce type de société lignagère des relations d'inégalité extrême.*

La double justification du projet

D'emblée la première justification de cette recherche s'est située dans l'ordre de la connaissance empirique.

Si nous considérons en effet les choses au niveau de *l'anthropologie en général*, remarquable est la pauvreté de la documentation touchant l'esclavage dans ce type de société. Certes, la géographie de notre documentation ethnographique embrasse les cinq continents et, dans cet espace, quelques zones témoins : le Moyen-Orient ; la Grèce, la Gaule et la Germanie ; l'Amérique du Nord ; l'Afrique occidentale... Dans le temps, toutes les grandes périodes de l'histoire sont concernées, quoique de manière sectorielle et inégale : l'Antiquité (XV^e-XX^e siècle av. J.-C. au Moyen-Orient, XII^e-VIII^e siècle av. J.-C. en Grèce, I^{er} siècle av.- I^{er} siècle ap. J.-C. en Gaule et en Germanie), le Moyen âge (en Europe du Nord), l'époque moderne et contemporaine (XVI^e-XX^e siècles en Amérique, en Afrique, en Australie). Du point de vue sociologique, sont impliqués trois groupes de sociétés lignagères : des formations contemporaines d'États impériaux antiques, des formations contemporaines d'États médiévaux, des formations contemporaines d'États capitalistes.

On trouve le premier indice de cette pauvreté documentaire dans la rareté des textes traitant exclusivement de cette question. Les études célèbres sur l'esclavage en Asie portent, à notre connaissance, surtout sur

les grandes périodes historiques dominées par des États monarchiques. L'étude classique d'Isaac Mendelsohn (1949) sur le phénomène dans le Moyen-Orient ancien est une analyse structurale qui couvre trois mille cinq cents ans d'histoire (3500 av. -1^{er} ap. J.-C.) sans séparer les formes patriarcales des formes systématiques et étatiques⁹⁰. Pour l'Europe, des rares travaux comme celui, récent, du Soviétique J. A. Lencman sur l'esclavage en Grèce mycénienne et homérique⁹¹ et une masse de faits disséminés dans les récits d'historiens (César, 1^{er} siècle av. J.-C., Tacite, 1^{er} siècle ap. J.-C.). C'est en Amérique du Nord que quelques articles de rares chercheurs révèlent un certain intérêt porté à la question, en particulier à des aspects économiques et sociaux du phénomène⁹², voire à la méthode⁹³.

Le second indice de pauvreté apparaît dans l'insuffisance des solutions apportées aux problèmes de connaissance soulevés. Trois problèmes essentiels ont retenu en effet l'attention dans cette littérature : les sources, la place et le rôle des esclaves dans les sociétés considérées. Pour les résoudre, la littérature s'est appliquée à trois principaux aspects des relations esclavagistes : aspect économique, aspect social, aspect politique. Sous le premier aspect, on évoque bien le mode marchand d'acquisition⁹⁴, parfois les conditions d'acquisition, les marchés, les prix⁹⁵, on indique la paucité numérique des esclaves par rapport à la population des hommes libres⁹⁶, leur place et leur rôle non spécifiques dans la production, la propriété individuelle des biens de consommation dont ils jouissent⁹⁷. Sous le deuxième aspect, on reconnaît la commune résidence des esclaves et des maîtres, les capacités d'union avec des partenaires libres, l'absence de châtiments sévères à leur endroit. Enfin, sous le troisième aspect, on identifie les facteurs politiques de l'esclavage (guerre, razzia, piraterie), on évoque la participation des esclaves à la guerre et leur exclusion des fonctions politiques.

Or, rien de plus général souvent que ces données. Sauf exception sur laquelle nous reviendrons, l'anecdote et l'évocation littéraire ne nous permettent de connaître ni les sources dans leurs variétés, leur histoire, leurs causes, ni les procès et les modes d'intégration dans la société, ni le rôle dans les activités communes de production et les modalités d'usufruit, ni la nature véritable, les modalités concrètes et la fréquence des "unions" avec les partenaires libres, ni à plus forte raison, la place et le rôle des esclaves dans le reste de la vie sociale et culturelle : l'art, les jeux, la littérature, la religion.

Cette pauvreté documentaire a au moins deux causes. Les lacunes des sources en constituent une. En qualité, mises à part les données de l'archéologie et de la linguistique, trois sources littéraires sont à notre portée : la littérature originaire des peuples, comprenant des textes religieux (*Rig-Véda* : xv^e siècle av. J.-C. ; la *Bible* : v^e siècle av. J.-C. ; le *Koran* : vii^e siècle ap. J.-C.), des textes épiques (*Iliade* et *Odyssée*, viii^e siècle av. J.-C.), et des annales (les *Annales de la Chine* : viii^e siècle av. J.-C.), la littérature historique et ethnologique (César, Tacite,...). En qualité,

parce que si ces littératures évoquent l'essentiel de la vie sociale et culturelle à un moment donné, les informations sur les groupes dépendants apparaissent secondaires, allusives, fragmentaires, et ce, d'autant plus que, M.I. Finley l'a montré dans *Le monde d'Ulysse*, ces littératures restent orientées et dominées par les préoccupations des aristocraties régnautes.

La méthode de documentation constitue une seconde cause. Les informations historiques et ethnologiques de l'antiquité européenne par exemple ont été acquises ou constituées dans un contexte de guerres et de domination impérialistes où les sociétés et les cultures dominées étaient dévalorisées par les modèles culturels des peuples dominants, qui fournissaient les termes et les schémas de description. Quand les historiens avaient une connaissance directe des peuples, c'était tantôt comme chef militaire (cas de César, général en chef de l'armée romaine en activité de conquête coloniale en Gaule), tantôt comme officier (cas de Pline l'ancien, officier de cavalerie sous Pomponius Secundus dans les années 50-51 ap. J.-C.). Quand ils n'avaient pas cette pratique directe des peuples, comme c'était le cas de Tacite, ils recouraient à des sources diverses d'inégale valeur : écrits antérieurs, témoignages de concitoyens visiteurs (soldats et marchands), témoignages d'expatriés privés de liberté (prisonniers de guerre et esclaves).

Quand on passe à l'*anthropologie de l'Afrique nubienne*, on n'y trouve rien de pareil à ce que nous savons sur l'état de la question ailleurs. À notre connaissance, aucune littérature écrite originale comme l'ont produite Hébreux et Grecs sur cet esclavage. Avant le IX^e siècle, sous réserve de la littérature indienne et chinoise sur l'Afrique, aucun texte d'historien ne porte témoignage comme *La Germanie* de Tacite en Europe. Si nous schématisons nous dirons ceci, considérant l'exemple mieux connu de l'Afrique occidentale : du IX^e siècle à la fin de la première moitié du XX^e siècle, la littérature écrite porte indication d'un fait ; de 1969 à 1980, elle porte indication d'un problème secondaire, marquant un retard d'au moins quarante ans sur les études américaines.

Du IX^e siècle au XVI^e siècle en effet les géographes et les historiens arabes ont signalé, parmi les faits d'esclavage qui abondaient dans le Sahel, dans le désert et sur la côte orientale d'Afrique où les marchands commerçaient, ceux dont étaient au moins victimes les populations considérées comme sauvages⁹⁸.

Du XV^e au XIX^e siècle, les récits des navigateurs européens⁹⁹, les rapports des missions évangéliques¹⁰⁰ et les répertoires des expéditions de traite¹⁰¹, ont attesté la part prise par les sociétés lignagères du littoral dans le commerce des esclaves, parfois la réalité de l'esclavage dans leur sein. Dans le même temps et jusqu'au XX^e siècle, les explorateurs européens et les administrateurs des empires coloniaux, tout en confirmant les premières indications, ont apporté, par les Sommes des coutumes indigènes et les enquêtes administratives sur la "captivité", les

preuves d'une institution interne qui, non seulement a traversé les siècles, mais encore s'est répandue ailleurs que dans le Sahel ou sur la côte, dans la savane et la forêt. Depuis, les études sur ces sociétés ont commencé à identifier le phénomène.

Deux circonstances ont favorisé la problématisation du fait empirique. D'une part, en accélérant la critique de l'impérialisme culturel et en précipitant la formation de nouvelles classes sociales en Afrique, les indépendances politiques africaines ont transformé le mode d'interpellation du passé. La référence aux valeurs communautaires nécessaires à l'unité des fronts anticolonialistes et à l'idéologie de la nation s'accompagne d'une recherche des inégalités existant au sein des sociétés anciennes. Or ce sont ces inégalités anciennes que prolongent ou remplacent les inégalités internes aux sociétés post-coloniales. Tel est le contexte politique. D'autre part, dans les études sur l'Afrique, une recherche d'inspiration marxiste a précédé, accompagné et suivi les luttes pour l'indépendance. Quelques noms illustrent principalement cette recherche : en Europe et en Amérique, J. Suret-Canale, Basil Davidson, M. A. Klein, Jack Goody, Cl. Meillassoux ; en Afrique, Majhemout Diop, A. Ossendé, Samir Amin, Amilcar Cabral ... Nous devons à ce courant le réveil d'intérêt pour la question de l'esclavage.

La première manifestation de ce réveil se situe en 1969, date du x^e Séminaire Africain International consacré à *l'Évolution du commerce africain depuis le XIX^e siècle en Afrique de l'Ouest*, et tenu à Fourah Bay College, à Freetown, en Sierra Leone. Le Séminaire de Paris, en 1972, sur *l'Esclavage en Afrique pré-coloniale* constitue la deuxième manifestation. Enfin, *Slavery in Africa, Historical and Anthropological Perspectives*, ouvrage publié en 1977, aux États-Unis d'Amérique par Suzanne Miers et Igor Kopytoff marque la troisième. Ce n'est pas un hasard si Claude Meillassoux, un des initiateurs d'un tel courant de recherche, un des maîtres d'œuvre des deux premiers séminaires, a fait la synthèse de leurs travaux.

Pourtant, à l'occasion de ces trois manifestations, ni la question de l'esclavage africain en général, ni celle de l'esclavage des sociétés lignagères en particulier, ne sont précisément à l'ordre du jour. La synthèse du premier séminaire identifie l'esclavage comme un phénomène régional, effet du commerce de traite ; sont mis en évidence, indistinctement, dans tous les types de sociétés, le principal facteur de production d'esclaves (la guerre) et les formes d'esclavage reconnues, dont le type dit domestique. Dans la deuxième synthèse, malgré le caractère de manifeste sur l'intérêt de la question que représente le séminaire, malgré l'importance relative de l'attention dont a bénéficié l'esclavage dans des sociétés lignagères (environ huit communications sur dix-sept)¹⁰² et qui est une importance ici accidentelle due au nombre des spécialistes d'une aire géographique et linguistique rassemblés à l'occasion, le présentateur reconnaît lui-même le caractère latéral des travaux, leur nature de pré-enquête (le mot est de lui), par rapport à une véritable problématique de l'esclavage.

“Pour une large part, écrit Cl. Meillassoux dans l’Avertissement, l’intérêt porté à l’esclavage par les auteurs procède du souci d’examiner toutes les composantes d’une société plus que d’une recherche tournée spécifiquement vers ce problème. Le rassemblement de ces premiers documents a pour objet de contribuer à éclairer un domaine relativement négligé de l’anthropologie afin de dégager la problématique qui permettrait à la fois de préciser la nature de l’esclavage en général et de caractériser les modes de production de l’Afrique pré-coloniale”. (1975 : 10)

Dans *Slavery in Africa*, au-delà des généralités du chapitre I sur l’étranger, la marginalité et l’incorporation, les maîtres d’œuvre n’ont aucune ambition théorique ; malgré l’importance relative, ici encore, de la documentation sur l’esclavage existant dans les sociétés lignagères, c’est la même exigence de l’enquête exploratoire, c’est l’enquête exploratoire globale, où se pose à peine la question des différences cachées dans l’esclavage des divers types de sociétés.

Depuis 1980 pourtant, au moment où nous avons commencé la rédaction du présent travail, cette phase est révolue. La documentation sur l’esclavage africain a fait un grand bon en avant, à voir quelques titres en histoire autant qu’en anthropologie¹⁰³:

1980 *Asian and African Systems of Slavery* (J.L. Watson),

1981 *The Ideology of Slavery in Africa* (P.E. Lovejoy),

1983 *Transformations in Slavery : A history of slavery in Africa* (P.E. Lovejoy),

– *Women and Slavery in Africa* (C. C Robertson and M. A. Klein)

1985 *Slaves and Slavery in Muslim Africa* (J. Ralph Willis)

– *Les Traites négrières* (F. Renault et S. Daget).

1986 *Anthropologie de l’esclavage* (cl. Meillassoux).

En même temps que la documentation empirique, la théorie elle-même a pris son essor désormais irréversible. Et cependant l’essentiel pour l’esclavage des sociétés lignagères n’est pas acquis. Parent pauvre de la recherche empirique, son statut théorique reste problématique. Si Lovejoy pose que l’esclave du lignage est un authentique esclave (1981 : 23), B. Jewsicwicki et Mumbanza mwa Bawele affirment au contraire que, dans un système social lignager, l’esclavage ne diffère pas fondamentalement des autres formes de dépendances et n’a pas un statut théorique permanent (1981 : 78, 83) . Dans la même logique que ces deux derniers chercheurs, Cl. Meillassoux, plus directement, nie qu’il s’agisse d’un esclavage à proprement parler (1986 : 19). Voilà la cause entendue.

Bref, après comme avant 1980, malgré des articles publiés en Afrique occidentale et en Afrique Centrale, malgré le riche apport des Fisher¹⁰⁴, lacune de l’information sur l’esclavage des sociétés lignagères, grand

besoin de documentation. En entreprenant cette étude, tel était donc notre premier objectif : contribuer à une meilleure connaissance empirique d'un esclavage qui n'a été négligé, nié ou idéalisé que parce qu'il était d'abord ignoré.

Dans cette perspective une seule étude est pionnière à notre connaissance, c'est la thèse soutenue en 1935 devant l'Académie des Sciences de l'URSS par P. U. Averkieva, traduite en anglais en 1957 et revue en 1966 : *Slavery among the Indians of North America*. Élève de Franz Boas, ayant fréquenté en 1930 l'île de Vancouver au Canada et la société *kwakiutl* de la côte Nord-Ouest de l'Amérique du Nord, l'ethnologue soviétique s'est donné comme objet systématique de recherche l'esclavage patriarcal dans diverses sociétés de la région, sociétés d'agriculteurs et sociétés de pêcheurs (*Kwakiutl, Tlingit, Haïda, Tsimshian, Heiltsuk*). Le but : expliquer cet esclavage suivant la problématique du matérialisme historique comme un processus historique et un facteur de transformation sociale. Or deux tares d'ordre théorique marquent cette œuvre : le schématisme évolutionniste et l'ambiguïté de la notion d'esclavage.

Mais comment une telle connaissance serait-elle possible sans un outil théorique univoque ? Il est vrai : la documentation anthropologique ci-devant examinée confirme la première proposition de notre thèse.

L'ethnographie des sociétés de l'antiquité européenne et du Moyen-Orient en fournit une première preuve. Dans la société d'Abraham, la hiérarchie superpose l'homme libre à l'esclave et l'esclave juif à l'esclave étranger. Or, quelle que soit la durée limitée de son esclavage légal (six ans), quels que soient les aménagements particuliers dus à sa judéité (lit, nourriture, boisson, cadeau lors de sa libération)¹⁰⁵, l'esclave juif reste néanmoins un juif diminué sous trois rapports. Certes, son statut de mercenaire lui permet de conserver son occupation antérieure, mais sous une condition dépendante et forcée ; en outre, à la manumission, il perd sa femme, lorsque cette femme lui a été offerte par le maître qu'il quitte ; enfin, s'il tient à demeurer esclave, il devra porter la marque physique de cet "esclavage volontaire" et perpétuel : l'oreille percée¹⁰⁶. Quant à l'esclave étranger, il est au sens propre une propriété perpétuelle¹⁰⁷, étranger à la communauté patrilignagère du maître, incapable de posséder et de tester, homme de peine à tout faire dans la maison¹⁰⁸ et aux champs. Dispensé du temple lors de trois grandes fêtes annuelles, dispensé aussi de la récitation de certaines parties de la liturgie quotidienne, il ne bénéficie pas, à sa mort, des honneurs dus aux juifs : rang pour l'ensevelissement, bénédiction des affligés, condoléances adressées aux parents (A. Cohen, 1977 : 256-257).

Même infériorité extrême dans la société grecque du temps d'Homère. Après avoir comparé le statut du thète, ce colonisé, avec celui de l'esclave, cet étranger, Michel Austin et Pierre Vidal-Naquet en conviennent (1972 : 60) :

"Il ne semble pas cependant que l'on doive nier toute signification à l'antithèse entre libre et esclave. D'une part, le thète d'Achille n'est pas nécessairement un cas type ; la condition du thète pouvant varier dans la réalité et ne représente pas forcément un terme inférieur bien défini. De même pour Eumée : c'est un cas exceptionnel, et le sort de l'esclave dans l'Odyssée est généralement moins enviable. De toute façon, Eumée, même privilégié, ne devenait pas entièrement libre, mais restait rattaché à l'*oïkos* d'Ulysse. Plusieurs passages donnent à croire que l'antithèse entre libre et esclave était déjà fortement ressentie ; pour un homme libre il n'y a pas pire malheur que l'esclavage, car "Zeus ôte à l'homme la moitié de sa valeur quand il lui fait perdre la liberté" (*souligné par nous H. M.-F.*)¹⁰⁹.

Une seconde preuve se trouve dans la littérature anthropologique. Pour A. M. Wergeland, la condition des esclaves en Germanie, au Moyen-Age, est d'infériorité radicale. Personnes et choses à la fois, articles de propriété, êtres sans droit personnel, assujettis à leurs maîtres, êtres sans place dans la société politique, tels ils sont¹¹⁰. U. P. Averkieva confirme cette thèse lorsqu'aux chapitres VI, VII et VIII de son étude sur l'esclavage chez les Amérindiens, elle détermine les rôles, les statuts des esclaves dans l'économie ("*helpers*"), mesure de richesse sur le plan social ("*a measure of wealth*"), statut de "sans droits" ("*the without rights position*"), ce qui entraînait, comme forme de dégradation physique et morale correspondante, les marques au fer rouge en cas de faute.

Mais si la documentation anthropologique confirme la thèse de l'inégalité extrême, elle donne raison également à notre option théorique. Selon la conception humaniste ci-haut analysée, le concept de l'esclavage, concept d'anthropologie politique, comme nous l'avons dit, est primordialement du domaine de la "superstructure", où le procès militaire et les relations de captivité qu'il produit dominent sur le procès d'échange, sur la matière et le produit de ce procès : *la marchandise*. La racine de l'inégalité, c'est la violence politique, l'affrontement des sociétés politiques, la guerre. Le lieu de sa reproduction, ce sont les relations d'antagonisme entre sociétés et États. En même temps, pour beaucoup d'historiens et anthropologues de l'esclavage, un concept définit la nature de "l'esclavage", c'est le concept de *propriété* (H. J. Nieboer : 1900 : 3-7 ; W. L. Westermann : 1955 : 1 ; M. Finley, 1968 : 307 ; J. L. Watson, 1980 : Introduction).

Or si, de plus en plus, des voix s'élèvent pour disqualifier l'esclavage comme concept scientifique¹¹¹, c'est dans cette contradiction qu'il faut en trouver un des vices logiques. En étendant un concept scientifiquement précis à un ensemble de réalités hétérogènes, on le vide de son contenu et de sa clarté, on perd en valeur théorique ce qu'on gagne en laxisme idéologique ou philosophique. Dans l'*Encyclopædia Universalis* (1968, Vol. 13 : 656)¹⁰², R. Ghirshman reconnaît au concept juridico-économique de propriété la définition suivante :

“Issue peut-être de l'appropriation, la propriété s'en distingue en tant qu'elle constitue une institution juridique. Ce n'est pas une maîtrise matérielle ou de fait : celle-ci est dénommée possession ; ce n'est pas non plus une maîtrise protégée par le droit : la possession engendre juridiquement une série de béatitudes ; c'est un pouvoir de droit, une situation de droit, un lien de droit par lequel une chose appartient à une personne, lui est réservée” (*souligné par nous H. M.-F.*).

S'il en est ainsi, cela signifie, au plan logique, que le captif, l'homme pris, en particulier le prisonnier de guerre, n'est ni une chose ni une propriété ; la relation, d'essence juridico-politique, qui l'enchaîne au vainqueur est une relation non d'appartenance d'une chose à un propriétaire, mais de soumission à une force matérielle, de subordination à une domination. À cette différenciation logique correspond une différenciation sociologique. La guerre, productrice de captifs, et le commerce où s'effectue la circulation des marchandises sont deux pratiques sociales autonomes, d'âge inégal dans l'histoire, fonctionnant selon des modalités et des codes différents. Comme le montrent les polémologues, historiens comme Pierre Ducrey et Yvon Garlan, anthropologues comme Ch. Letourneau et Maurice R. Davie, la guerre comporte ses “lois”, non pas seulement dans l'acception épistémologique où le savant veut saisir les déterminants et les régularités pour expliquer les événements, ni dans l'acception stratégique et technologique où les chefs militaires appliquent ces connaissances sur les champs de bataille, mais encore dans l'acception déontologique, mieux : juridique, où elles commandent, au fort de la lutte, de s'abstenir de certains actes ou d'en respecter certains autres. Variables dans l'espace et le temps suivant les systèmes sociaux en présence, ces “lois” au troisième sens s'avèrent assez étendues pour concerner des matières aussi diverses que la déclaration de guerre, l'inviolabilité des populations civiles et des vaincus, les soins aux blessés et aux morts, les traités de paix, assez anciennes et assez générales dans leurs intentions et leurs formes pour être en vigueur non seulement dans les États et les empires¹¹³, mais encore dans les sociétés lignagères¹¹⁴. Jusqu'aux conventions de Genève, ces usages ou lois de la guerre expriment sous d'autres formes les compromis entre les politiques des sociétés belligérantes. La polémologie, science des guerres, et l'économie, science de la production, de l'échange et de la distribution des biens matériels, attestent l'autonomie relative des pratiques sociales.

Or pour que le prisonnier de guerre ou le captif, de l'état de captivité où il est vaincu, passe à l'état de propriété où il est acquis, il doit subir et subit, on le sait, une transformation matérielle, terme de la lutte entre vainqueur et vaincu, source de gain pour le vainqueur : la transformation en marchandise, l'échange marchand. Objet secondaire de la polémologie – on le voit bien, par exemple, dans le modeste paragraphe consacré par Gaston Bouthoul à l'esclavage comme un des effets économiques des guerres¹¹⁵ –, cet échange est un objet principal de l'économie.

Cela revient donc à dire – et là est la seconde proposition de notre thèse – que *le concept d'esclavage est pour nous primordialement un concept d'anthropologie économique*. Concept équivoque s'il en est. L'esclavage, c'est d'abord le processus d'esclavagisation, qui consiste en une *réification marchande* : séparés des rapports de production de leur société d'origine, les esclaves circulent comme marchandises en échange de biens matériels servant de moyens de paiement. L'esclavage, c'est ensuite et surtout l'instrumentalisation des esclaves dans de nouveaux rapports de production caractérisés par une forme spécifique d'exploitation¹¹⁶ qu'accompagnent une forme de domination et une forme de représentation spécifiques. L'esclavage, c'est aussi la reproduction de ce système du double point de vue des maîtres et des esclaves. Quant à l'esclave, au sens propre, il est la personne-marchandise, vendue et achetée dans son entier, une fois pour toutes, parmi d'autres marchandises : le bétail et le grain, l'or et le tissu, et dont le maître individuel ou collectif use précisément comme moyen dans tous les secteurs de la vie, à commencer par les services domestiques et par la production. Instrument omnifonctionnel de droit, il ne se confond pas avec n'importe quel dépendant, avec n'importe quel sujet, avec n'importe quel serviteur.

Tel est semble-t-il, en rupture avec la philosophie politique classique, le concept en corrélation avec lequel Karl Marx, dans *Le Capital*, a construit les concepts de travailleur libre et de force de travail, fondant ainsi une théorie scientifique de la plus-value, ou précisément de la survaleur. De validité universelle puisque applicable aux sociétés d'Abraham, d'Homère ou des Tchéou, à celles de Périclès, de Ciceron ou d'Ibn-Battuta comme à celles de Washington et de Samory, plus opératoire parce qu'il permet une histoire scientifique de son objet, ce concept est le plus approprié à une théorie des faits que nous ont permis de reconstituer les sociétés lignagères que nous avons interrogées. Peu importe donc que ce concept, mis en œuvre par certains chercheurs¹¹⁷, ait été largement perdu de vues par la tradition marxiste elle-même.

Mais si l'esclavage dans les sociétés lignagères que nous étudions ici est un véritable esclavage conformément au concept, cet esclavage manifeste cependant des formes et des différences qui justifient le concept d'esclavage lignager.

En définitive, en démontrant l'authenticité d'un esclavage dans les sociétés lignagères, en construisant des éléments pour une théorie scientifique de cet esclavage, nous avons la conviction d'apporter du même coup une modeste contribution à une théorie générale de l'esclavage, à ce qu'on appellerait aujourd'hui une anthropologie de l'esclavage.

Nature et articulation de la problématique

Des propositions fondamentales que nous venons d'énoncer découle une problématique globale à quatre niveaux.

La première série de problèmes relève préjudiciellement du domaine des idéologies. Si les esclaves sont des êtres humains faits marchandise, il devient primordial, en effet, de fonder cette assertion dans les logiques des sociétés lignagères elles-mêmes, en reconstituant les représentations de l'humain (personne, société, histoire) par lesquelles ces sociétés posent l'identité anthropologique entre leurs membres et ceux des autres sociétés humaines par rapport au reste des vivants qui peuplent l'univers. À partir de là, on peut chercher à savoir si l'esclavage altère ou modifie cette identité, en quoi, en quel sens, dans quelle mesure, comment et pourquoi il l'altère ou la modifie et sinon pour quelle raison il ne réussit pas.

Une deuxième série de problèmes relève des systèmes de production proprement dits. Si les esclaves sont des êtres humains faits marchandises, il est essentiel d'élucider les conditions (historiques, géopolitiques, économiques, etc.), les formes, les modalités et les résultats – quantitatifs et sociologiques – du procès qui les produit en tant qu'esclaves, bref les racines de l'esclavage.

Viennent les problèmes de la place des esclaves dans les structures sociales, et de leurs rôles dans la reproduction ou l'évolution des sociétés. En premier lieu, dans quels rapports sociaux les esclaves entrent-ils ? Sous quelles contraintes et selon quelles formalités ? Quels rôles ces places leur donnent-elles et quelles significations s'associent à ces rôles ? En deuxième lieu, si, dans et par la réification marchande, les esclaves sont affectés d'une infériorité radicale, reste à savoir si cette infériorité est sans rédemption, si elle s'exerce pour tous, toute la vie, dans toutes les relations sociales, si au contraire elle est différenciée (et selon quels critères ?), localisée (et à quel niveau ?), circonscrite (et suivant quelle occurrence ?), bref si elle est diversifiée, limitée, modulée et pourquoi il en est ainsi. En troisième lieu, enfin, les esclaves supportent-ils tous, quels que soient leur origine, leur sexe, leur âge cette contradiction qui les oppose aux libres ? Comment et pourquoi ? Sinon, qui sont ceux qui réagissent ? Et alors, comment réagissent-ils contre elle ? Quelles sont les formes, quels sont les moyens, les résultats et les conséquences de leurs luttes pour eux-mêmes, pour les maîtres qu'ils combattent, pour les sociétés d'origine qu'ils peuvent rejoindre, pour leurs nouvelles patries ?

Enfin le problème des *effets de l'esclavage sur l'organisation et le fonctionnement des sociétés* dans les sphères de la représentation, des rapports politiques et des rapports de production.

Procès différents, procès historiques. En même temps que les conditions de leur reproduction, il faut élucider la genèse de ces procès divers, leur évolution et, s'il y a lieu, leur extinction dans le temps.

Les grands axes de l'analyse

En dépit des difficultés de mise en œuvre et de résolution de cette problématique, voici, dans leurs axes majeurs, les données essentielles de notre analyse.

Premier axe : l'échange esclavagiste a des racines internes aux sociétés lignagères elles-mêmes. Tout inscrit qu'il soit dans un contexte historique ouest-africain, l'esclavage n'a pas été ici un processus imposé simplement par des sociétés étrangères, en l'espèce des États guerriers et marchands, africains ou européens : il a été une pratique sociale commandée et entretenue par des nécessités internes. Parallèlement au processus d'importation et à la *forme acquisitive* ou *appropriative* de source externe, il y a un processus d'exportation, une *forme excommunicative*, de source interne, où les peuples ont opéré sur leurs propres membres comme matière première. Processus et formes disjoints, processus et formes souvent associés dans l'espace et le temps.

Deuxième axe : sur le fond d'une identité anthropologique présumée, l'infériorité sociale radicale des esclaves joue, selon diverses modalités, à tous les niveaux de l'organisation des sociétés. Tels ont été les esclaves en majorité : par leur statut, des inférieurs aux cadets sociaux ; en tant que moyens de la procréation et de l'enrichissement des lignages, à des degrés divers, des *exploités* absolus ; dans les relations de pouvoir, des instruments de la reproduction sociale et, par *l'accumulation*, *l'immolation* et *l'oblation ostentatoires* dont ils sont les objets, les *instruments de glorification* socio-politique des chefs de lignages et des lignages libres ; dans les relations symboliques, des instruments d'apparat, en même temps qu'agents et auxiliaires de la création culturelle, en général des *déchets sociaux* dont les cadavres sont exclus des honneurs funéraires réglementaires. Si une minorité d'esclaves a connu une *rédemption* méritée mais aléatoire, les *résistances* et les faits de libération, avant et au moment de l'abolition de l'esclavage, constituent, si besoin est, les contre-épreuves de cette condition globale, destin du plus grand nombre.

Troisième axe : la signification de cet esclavage se trouve indivisiblement à trois niveaux de l'histoire des sociétés considérées : l'économie politique de leurs relations avec le monde extra-africain, l'histoire économique et culturelle régionale, l'anthropologie économique et sociologique des sociétés elles-mêmes. Ce que l'économie politique explique de manière claire, ce n'est pas l'origine de cet esclavage, ce sont sa croissance et son extinction. Le capitalisme, d'abord marchand (XVI^e-XVII^e siècles), ensuite industriel (XIX^e siècle), a été cause d'une intensification de l'esclavage sur la côte et à l'intérieur ; dans la seconde moitié du XIX^e siècle, cette intensification a été déterminée par l'antagonisme entre l'expansionnisme africain de Samory Turé et l'impérialisme français. Dans le cadre de l'impérialisme colonial

victorieux, l'abolition de l'esclavage devait adapter l'exploitation des forces de travail à la crise mondiale du capitalisme marchand d'une part, et aux exigences d'un capitalisme colonial d'essence agraire d'autre part. Quant aux formes de cet esclavage, on en trouve les explications, partie dans les échanges socio-économiques et culturels qui ont animé les régions, partie dans les structures spécifiques de production et dans le fonctionnement socio-politique et idéologique des sociétés lignagères elles-mêmes.

Nous démontrerons ces propositions en quatre parties. Au préalable, nous consacrons une première partie : *Les options préliminaires*, à la légitimation du concept théorique, à la présentation du champ géographique, historique et sociologique de notre étude.

La deuxième partie : *Le procès de production des esclaves*, conduit à terme la résolution de quatre problèmes : 1) la nature du procès ; 2) les conditions générales, externes et internes, du procès dont les êtres humains étaient la matière ; 3) le problème de ses deux formes principales – la forme endogène ou excommunicative et la forme exogène ou appropriative – dans ces deux moments historiques, le moment d'intensification (XIX^e siècle) et le moment de déclin (début XX^e siècle) ; 4) le problème du bilan démographique et sociologique du procès.

Dans la troisième partie : *Les esclaves dans la société*, nous prenons la mesure de l'infériorité statutaire des esclaves à travers les rites d'introduction et de spécification, et à travers les différents rôles d'instruments qui sont les leurs dans la procréation, dans la production, dans la reproduction sociale ; nous passons en revue les deux *contre-épreuves* de l'infériorité, c'est-à-dire d'une part, les résistances comme refus de la déshumanisation et, d'autre part, le statut de déchets sociaux que dévoile leur mort.

La quatrième partie porte sur *Les effets de l'esclavage et la signification de sa croissance au XIX^e siècle*. Nous y analyserons les conséquences multiformes que cet esclavage a entraînées : nouvelle idéologie de l'infériorité servile, octroi d'une citoyenneté mutilée et avènement de nouvelles hégémonies, enfin apparition de structures de classes dans des lignages, dans des communes, dans des sociétés esclavagistes. Sont enfin identifiées les principales causes internes et externes, d'ordre historique et anthropologique, dont le jeu combiné rend compte de la croissance relativement importante de l'esclavage dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Nous mettons en évidence, dans l'histoire économique, sociale et culturelle interne des sociétés d'une part, et dans l'histoire ouest-africaine d'autre part, le rôle de quatre productions d'exportation : le sel, l'or, la cola, l'huile de palme, et le rôle de la guerre dans la conjoncture impérialiste.

Notes et références

- 1 VOGT, Joseph : 1971 *Bibliographie zur antiken Sklaverei* In Verbindung mit d. komu f. Geschichte d. Altertums d. Akad. D. Wiss. U. d. Literatur (Mainz), hrsg von J. Vogt. Student Mitarb. : Manfred Haaga (u. a.), red : Norbert Brockmeyer-Bochum, Brockmeyer.
- 2 HOGG, Peter, C. : 1973. *The African slavery trade and its suppression, a classified and annotated bibliography of books, pamphlets and periodical articles*, London, Frank Cass.
- 3 Librairie du Congrès, États-Unis d'Amérique, août 1977.
- 4 1965 *The Transatlantic slave trade from West Africa*, proceedings of a Seminar held in the Centre of African Studies. University of Edimburg, 4 th and 5 th June, Edimburg, Centre of African Studies, University of Edimburg.
- 5 EMMER, Peter, METTAS Jean et NARDIN Jean-Claude : 1975 "La traite des Noirs par l'Atlantique: nouvelles approches", *Revue française d'Outre-Mer*, Tome LXII, n°226-227 (1er et 2è trimestre 1975), Numéro spécial comprenant les Actes du Colloque organisé à l'initiative de Johannès Postma dans le cadre du VIe Congrès international d'histoire économique (Copenhague, 19-23 août 1974). Société Française d'Histoire d'Outre-Mer, Paris.
- 6 a/ 1972. "Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage", Centre de Recherches d'histoire ancienne, Volume 6, *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, Les Belles Lettres, Paris.
b/ 1974. "Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage", Centre de Recherches d'histoire ancienne, Volume II, *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, Les Belles Lettres, Paris.
- 7 MEILLASSOUX, Claude : 1975. *L'esclavage en Afrique Précoloniale*. Dix sept études présentées par Cl. Meillassoux, François Maspéro, Paris.
- 8 MEILLASSOUX, Claude : 1971. *The developpment of indigenous trade and markets in West Africa*, Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar at Fourah Bay College, Freetown, december 1969, Oxford University Press.
- 9 Conference : 1975. *Race and Slavery in Western Hemisphere : quantitative studies*. Papers presented at a Conference held at the University of Rochester, March 9-12, sponsored by the History Advisory Committee of the Mathematical Social Science Board, Edited by Stanley L. Engerman and Eugene D. Genovese, Princeton : Princeton University Press.
- 10 *La critique contre Lin Piao et Confucius*, 1975, Recueil d'articles. Éditions en langues étrangères, Pékin, Tomes I et 2.
- 11 a/ WINKS, Robert, W. : 1972. *Slavery : a comparative perspective readings on slavery from ancient times to the present*, New-York, University Press, New-York, U.S.A.
b/ GENOVESE, Eugene, D. : 1973. *The Slave Economics, Vol. I Historical and Theoretical perspective. Vol. II, Slavery in international economy*, John Wiley and Sons, Inc., New-York, London, Sydney, Toronto.
- 12 LETOURNEAU, Charles, Jean-Marc : 1897. *L'évolution de l'esclavage dans les diverses races humaines*, Vigot frères, Paris.

- 13 a/ STEVENS, William : 1904. *The Slave in History, His Sorrows and His Emancipation*, The Religious Tract Society, London
b/ PFAFF-GIESBERG, Robert : 1955. *Geschichte der Sklaverei*, Meisenheim, Glan, A. HAIN.
- 14 a/ PINNEY Roy : 1972. *Slavery, Past and Present*, Thomas Nelson Inc., New-York, Camden.
b/ LEVINE Israel, E : 1975. *The many faces of slavery*, New-York, J. Messner.
- 15 a/ OFOSU-APPIAH, Laurence Henry : 1971. *People in Bondage : African Slavery in the Modern Era*, Minneapolis, Minn., Lerner Publications Co.
b/ MACMUNN, Sir George Fletcher : 1974. *Slavery through the Ages*, East Ardsley, Engl. Ep. Publishing ; Totowa, N. J., Rowman and Littlefield.
- 16 BLAKE, William, O. : 1858. *The History of Slavery and the Slave-trade ancient and modern*. The forms of slavery that prevailed in ancient nations, particularly in Greece and Rome. The African Slave-trade and the political history of Slavery in the United States, compiled from authentic materials, Colombus, Ohio : J. and H. Miller.
- 17 WALLON Henri : 1847. *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, tomes 1, 2, 3, Dezobry, E. Magdeleine et Cie, Imprimerie royale, Paris.
- 18 a/ WESTERMANN, William, L. : *The Slavery systems of Greek and Roman antiquity*, reprinted the American Philosophical Society, Independence Square, Philadelphia.
b/ FINLEY, Moses, I. : 1960, *Slavery in Classical Antiquity Controversies*, Cambridge (England), Heffer, Barnes and Noble, New-York, U.S.A.
- 19 FARB, Peter : 1972. *Les Indiens, essai sur l'évolution des sociétés humaines*, traduit de l'américain (1968) par James du Mourier, Éditions du Seuil, Paris p. 171.
- 20 NIEBOER, Herman Jeremias : 1900. *Slavery as an Industrial System*. Ethnological researches. Sgravenhage, Martinus Nijhoff.
- 21 WERGELAND, Agnès Mathilde : 1916. *Slavery in Germanic Society during the Middle Ages*. The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.
- 22 AVERKIEVA, Iuliia Pavlovna : 1966. *Slavery among the Indians of North America* (1941, Moscow-Leningrad), translation by G. R. Elliott, revised, Victoria College, Victoria, B. C.
- 23 ROUSSEAU, Jean-Jacques : 1971. *Œuvres complètes, Tome 2, Œuvres philosophiques et politiques*. Discours sur l'inégalité (p. 203-275), Collection l'Intégrale, Aux Éditions du Seuil, Paris.
- 24 KANT, Emmanuel : 1947. *La philosophie de l'histoire. Les origines de la pensée de Hegel*, traduit par Stephane Piobetta. Éditions Gonthier, Mediations 33. Paris (Ch. 6 : Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine).
- 25 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : 1987. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction J. Gibelin, 3^{ème} édition, 4^{ème} tirage, Librairie J. Vrin, Paris, p. 54
- 26 HEGEL, G. W. F. : 1975 *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et Science de l'État en abrégé*, trad. Robert Derathé, Librairie J. Vrin, Paris, IIIe Partie.
- 27 HEGEL, G. W. F. : a/ 1987, op. cit., p. 71 "Car un véritable État et un véritable gouvernement d'État ne se produisent que quand il y a une différence de classe, quand la richesse et la pauvreté deviennent très grandes et qu'apparaît une condition telle qu'un grand nombre de personnes ne puissent plus satisfaire leurs besoins comme ils en avaient coutume" ; b/ 1975, op. cit. 220-228.
- 28 HEGEL, G. W. F. : 1975, IIIe partie – IIIe section.
- 29 HEGEL, G. W. F. : 1987 : op. cit. 42-43 "À la base de l'état patriarcal se trouve la famille qui développe consciemment la première moralité concrète à laquelle s'ajoute comme seconde l'État. L'état patriarcal est un état de transition, la famille y est déjà devenue une tribu ou un peuple et le lien a donc cessé d'être un lien d'amour et de confiance pour devenir une relation de service".

- 30 HEGEL, G. W. F. : 1987 op. cit. : "L'Afrique proprement dite, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde : c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfant qui au-delà du jour de l'histoire consciente est enveloppé dans la couleur noire de la nuit. S'il est ainsi fermé, cela tient non seulement à sa nature tropicale, mais essentiellement à sa constitution géographique" ; "Le caractère particulier de l'Afrique est difficile à saisir parce qu'il nous faut renoncer ici à ce qui chez nous se mêle à toute représentation, à la catégorie du général. Ce qui caractérise les nègres, c'est précisément que leur conscience n'en est pas encore arrivée à l'intuition de quelque objectivité ferme, comme par exemple Dieu, la Loi, où l'homme se tiendrait avec sa volonté, en ayant l'intuition de son être. À cette différence entre lui-même comme individu et son universalité essentielle, l'Africain, dans son unité concentrée et indifférenciée, n'est pas encore parvenu, d'où il suit que la connaissance d'un Être absolu qui serait par rapport au moi quelque chose d'autre, de supérieur, manque ici totalement ..." (p. 75-80)
- 31 HEGEL, G. W. F., 1987: op. cit. : "Là-dessus nous laissons l'Afrique pour n'en plus faire mention par la suite. Car ce n'est pas une partie du monde historique, elle ne montre ni mouvement ni développement ..." (p. 79-80) ; "Nous avons assurément des renseignements sur l'Amérique et sa civilisation, notamment sur le Mexique et le Pérou, mais ils disent simplement que cette civilisation était entièrement naturelle et qu'elle dut s'effondrer quand l'esprit s'en approcha. L'Amérique s'est toujours montrée et se montre encore impuissante au point de vue physique et moral. Car les indigènes, après que les Européens y eurent abordé, ont succombé peu à peu au souffle de l'activité européenne. Dans les républiques de l'Amérique du Nord, tous les citoyens sont des descendants d'Européens auxquels ne purent se mêler les anciens habitants du pays qui furent au contraire refoulés. Assurément les indigènes ont reçu des Européens certains arts, entre autres celui de boire de l'eau-de-vie, qui eut sur eux un effet désastreux. Dans le sud les indigènes furent traités bien plus brutalement et employés à de durs travaux auxquels leurs forces ne pouvaient guère suffire. La mansuétude et le manque de spontanéité, l'humilité et une soumission rampante vis-à-vis du créole et davantage encore de l'Européen, tel est le caractère principal des Américains et il faudra longtemps avant que les Européens parviennent à leur donner un peu de dignité personnelle. L'infériorité de ces individus à tous égards, même pour la taille, se montre en tout ; seules les tribus tout à fait méridionales en Patagonie sont des natures plus fortes, mais encore tout à fait dans l'état naturel de grossièreté et de barbarie. Quand les jésuites et le clergé catholique voulurent habituer les Indiens à leur civilisation et aux mœurs de l'Europe (comme on sait, ils ont eu un État au Paraguay, des couvents au Mexique et en Californie), ils se rendirent au milieu d'eux, leur prescrivant, comme à des mineurs, les travaux du jour qu'ils acceptaient, malgré leur paresse coutumière, de l'autorité des Pères. Ces prescriptions (même à minuit une cloche devait leur rappeler leurs devoirs conjugaux) ont très justement eu pour résultat d'éveiller des besoins, les mobiles de l'activité de l'homme en général. La faiblesse du caractère américain fut une des principales raisons pour amener les nègres en Amérique, pour faire exécuter les travaux par les forces de ceux-ci ; car les nègres accueillent bien mieux la civilisation européenne que les Indiens et un voyageur anglais a donné des exemples de nègres devenus d'habiles ecclésiastiques, médecins, etc. ... (un nègre a le premier découvert l'emploi du quinquina) alors qu'il ne connaît qu'un seul indigène qui soit parvenu à étudier, mais qui mourut d'ailleurs bientôt, pour avoir abusé de l'eau-de-vie. À la faiblesse de l'organisation humaine en Amérique s'associe encore le manque d'organes absolus grâce auxquels peut se fonder une puissance assise, à savoir le manque de chevaux, de fer, moyens qui contribuèrent tout particulièrement à la défaite des Américains" (p. 68-69).
- 32 a/ CAZENEUVE, Jean : 1967. *L'ethnologie*, Encyclopédie Larousse de poche, Librairie Larousse, Paris.
- b/ LOWIE, Robert, 1969. *Traité de sociologie primitive*, traduction de E. Metraux, Petite Bibliothèque Payot n°137, Paris.
- 33 POIRIER, Jean : 1974. *Histoire de l'Ethnologie*, 2e édition revue et corrigée, Que sais-je ? n° 1338, Presses Universitaires de France, Paris.
- 34 CLASTRES, Pierre : 1974. *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Les Éditions de Minuit, Paris, p. 170.

- 35 CLASTRES, Pierre : 1974, *op. cit.*, p. 170 "Qu'est-ce qui fait que dans une société primitive, l'économie n'est pas politique ? Cela tient, on le voit, à ce que l'économie n'y fonctionne pas de manière autonome. On pourrait dire qu'en ce sens les sociétés primitives sont des sociétés sans économie par refus de l'économie".
- 36 BAUDRILLARD, Jean : 1973, *Le miroir de la production ou illusion critique du matérialisme historique*, 2e éd., Casterman, Paris, p. 38 "Il n'y a pas de mode de production ni de production dans les sociétés primitives, il n'y a pas de dialectique dans les sociétés primitives, il n'y a pas d'inconscient dans les sociétés primitives".
- 37 MONTAGU, Ashley : 1974. *Les premiers âges de l'homme. Les peuples primitifs des origines à nos jours*. Traduit de l'anglais par André Leguebe et Andrée Libois, Marabout Université 57, Gerard et Cie, Verviers, Belgique (p. 13).
- 38 Negrilles, Negritos, Tapiro d'Océanie.
- 39 BRAIN, Robert : 1976. *The Last Primitive Peoples*, Grown Publishers Inc., New-York.
- 40 TYLOR, Edward Barnett : 1876. *La civilisation primitive*, traduit de l'anglais sur la 2e édition par Mme Pauline Brunet, C. Reinwald et Cie Libraires Éditeurs, Paris.
- 41 WELTER, Georges : 1960. *Les croyances et leurs survivances, précis de paléopsychologie*, Librairie Armand Colin, Paris.
- 42 LEVY-BRUHL, Lucien : 1949. *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, P.U.F. Paris.
- 43 WELTER, G. 1960, p. 198-199.
- 44 COPANS, J. ; TORNAY, S. ; GODELIER, M. ; BACKES-CLEMENT, C. : 1971 *L'anthropologie, science des sociétés primitives ?* Collection Le point de la question, Éditions E. P. Denoel, Paris (Introduction : De l'ethnologie à l'anthropologie).
- 45 LEVI-STRAUSS, Claude : 1958. *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris.
- 46 a/ CLASTRES, P., 1974, p. 170.
- b/ GODELIER, M. 1973. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Librairie François Maspero, Paris : "Par la logique même de ses conditions de développement, l'histoire est apparue comme la connaissance et la science de la civilisation (identifiée à quelques exceptions près, dont la Chine, avec l'Occident) et l'anthropologie comme la connaissance des barbares, des sauvages ou des populations européennes attardées à des stades inférieurs de la civilisation" (p. 31).
- 47 BENVENISTE, Émile : 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tomes I et II. Les Éditions de Minuit, Paris.
- 48 *Encyclopédie de l'Islam*, 1960, 2e édition. Tome 1, E. J. Brill, Leyde/G. P. Maisonneuve, Paris : "ABD est en arabe, toute époque, le terme courant pour "esclave" (dans ce sens, le pluriel le plus fréquent est 'abid ; le Coran a toutefois, XXIV, 32, 'ibad) plus précisément pour "esclave mâle", la "femme esclave" se disant 'ama (pl. imà). Les deux vocables appartiennent au vieux fond sémitique ; l'hébreu biblique les emploie dans le même sens. L'arabe classique exprime en outre l'idée d'"esclave", au singulier des deux genres et au collectif, à l'aide du générique rakik, qui n'est d'ailleurs pas dans le Coran. Celui-ci, en revanche, use volontiers du terme rakaba, proprement "cou, nuque", et, plus souvent encore, de la périphrase m̃a malakat aymanukum (-kum), "ce que vos (leurs) droites possèdent" ; à cette formule se rattache le abd mamluk, XVI, 75, qu'il convient de traduire par : "esclave, objet (lui-même) de propriété". De là, sans doute, le développement, dans la langue classique, de mamlūk substantivé, dans le sens d'"esclave" (plus tard, aussi, d'"ancien esclave").
- Au cours de l'histoire de la langue, une fortune variable a été réservée, comme en d'autres parlers humains, à des euphémismes signifiant au juste "garçon, fille" ou "serviteur, servante" : fatā (fém. Fatāt) qui figure dans le Coran, ghulām pour "esclave mâle", djāriya pour "femme esclave", tous deux très répandus, wasif khādim surtout pour la femme (également pour

"eunuque"), qui ont tous deux fini par évoluer, dans certains pays, vers le sens de "nègre, négresse". On a de plus, parfois, *asîr*, qui signifie proprement "captif".

L'abstrait "esclavage" se dit *rikk*, ou se rend au moyen d'un dérivé de 'abd, tel que 'ubûdiyya. Le "maître" s'appelle *sayyid* ; on le nomme aussi "patron" (*mawlâ*) ou encore, dans la langue du droit, "propriétaire" (*mâlik*). Le contraire d'esclave, "homme ou femme de condition libre", se dit *hurr* (fém. *hurra*).

Le turc a, pour rendre "esclave", *kul* ou *kôle*, et des termes empruntés au persan : *bende*, ou à l'arabe : *esir* (*agîr*), *gulam* (*gulâm*) pour le masculin, *cariye* (*djâriya*) et *halavik* (*khalâ'ik*, proprement "créature") pour le masculin, et *keniz* pour le féminin" (p. 25).

- 49 BERTHELOT, André : 1865. *La Grande encyclopédie*, inventaire raisonné des Sciences, des Lettres et des Arts, par une société de savants et de gens de Lettres. Société anonyme de la Grande encyclopédie, H. Lamirault et Cie Éditeurs, Paris.
- 50 ROSENTHAL, M. ; LOUDINE, P. (sous la direction de) : 1977. *Petit dictionnaire philosophique* (fac similé) Éditions Eugène Varlin, Paris.
- 51 SURET-CANALE, Jean : 1961. *L'Afrique noire Occidentale et Centrale : géographie, civilisation, histoire*, 2e édition, Éditions Sociales, Paris.
- 52 DIAKOV, V. ; KOVALEV, S. : 1963. *Histoire de l'antiquité*, Éditions du Progrès, Moscou (p. 57).
- 53 MANFRED, A. : 1974. *Abrégé d'histoire universelle*, en deux volumes, traduit du russe sous la direction de Mireille Lukosevicius. Les Éditions du Progrès, Moscou, U.R.S.S. : "si jusque-là au cours des collisions entre tribus les prisonniers étaient massacrés ou plus rarement admis dans le clan, on en faisait déjà des esclaves. On assistait à la naissance de l'esclavage primitif ou patriarcal, un des premiers indices de la désagrégation du régime de la communauté primitive" (Liv. I, ch. I, p. 13)
- 54 CLAUSEWITZ, Carl Von : 1955. *De la guerre*. Traduction intégrale de l'allemand par Denise NAVILLE, Les Éditions de Minuit, Paris. La guerre "n'est pas seulement un acte politique mais un véritable instrument politique, une poursuite des relations politiques, une réalisation de celles-ci par d'autres moyens" (p. 67).
- 55 MAO TSE TOUNG : 1967. *Problèmes stratégiques de la guerre révolutionnaire en Chine (1936)*. Œuvres choisies tome I, Éditions en langues étrangères, Pékin : "La guerre qui a commencé avec l'apparition de la propriété privée et des classes est la forme suprême de lutte, pour résoudre, à une étape déterminée de leur développement, les contradictions existant entre les classes, les nations, les États, les blocs politiques" (p. 200).
- 56 NAHON, Gérard : 1963. *Les Hébreux*, Éditions du Seuil, Collection "Le temps qui court" n° 32, Paris.
- 57 SCHMIDT, Joël : 1973. *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique*, Éditions Albin Michel, Paris.
- 58 POPOVIC, Alexandre : 1976. *La révolte des esclaves en Iraq aux III^e/IX^e siècles*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris.
- 59 CÉSAIRE, Aimé : 1961. *Toussaint Louverture. La révolution française et le problème colonial*, Édition revue, Présence Africaine, Paris.
- 60 APTHEKER, Herbert : 1969. *American Negro Slave Revolts*, New Édition, International Publishers Co. Inc., New York.
- 61 KADJAN, A. 1963 : 57-58 in DIAKOV et KOVALEV, cf. note 52.
- 62 LENGELLE, Maurice : 1967. *L'esclavage*, 3e édition, Presses Universitaires de France, Que sais-je ? n° 667, Paris (p. 11-13).

- 63 LABOURET, Henri : 1931. *Les tribus du rameau Lobi*, Institut d'Ethnologie, Paris.
- 64 TECHER, H. : 1933, "Coutumes des Tendas". *Bulletin de la Commission d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF* n°4, p. 636.
- 65 AMIET, Pierre : 1971. *Les civilisations antiques du Proche Orient*, Presses Universitaires de France, Que sais-je ? n° 185. Paris (Ch. II : L'époque proto-urbaine).
- 66 MEILLASSOUX, Claude : 1975. *L'esclave en Afrique précoloniale*. Introduction, François Maspero, Paris, (p. 11-25).
- 67 GUIRAL, Pierre ; THUILLIER, Guy : 1978. *La vie quotidienne des domestiques en France au XIX^e siècle*, Hachette, Littérature, Paris.
- 68 GHIRSHAM, R., *Encyclopaedia Universalis France*, S.A., 1968, Vol. 6, 1976 : 445-450.
- 69 a/ FUSTEL DE COULANGES : 1963. *La Cité antique*. Librairie Hachette, Paris : "Mais dans l'antiquité, on croyait si fermement qu'un homme vivait là, qu'on ne manquait jamais d'enterrer avec lui des objets dont on supposait qu'il avait besoin, des vêtements, des vases, des armes. On répandait du vin sur sa tombe pour étancher sa soif, on y plaçait des aliments pour apaiser sa faim. On égorgait des chevaux et des esclaves dans la pensée que ces êtres enfermés avec le mort le serviraient dans le tombeau comme ils avaient fait pendant sa vie. Après la prise de Troie, les Grecs vont retourner dans leur pays ; chacun d'eux emmène sa belle captive ; mais Achille, qui est sous la terre, réclame sa capture aussi, et on lui donne Polyxène" (Liv. I, Ch. I, p. 9)
- b/ MIREAUX, Émile : 1954. *La vie quotidienne au temps d'Homère*, Librairie Hachette. Paris : "La désobéissance et l'infidélité peuvent, il est vrai, être réprimées sans pitié. Car le maître a droit de vie et de mort sur l'esclave. Ulysse fait sauvagement mutiler le chevrier Melantheus et pendre séance tenante, après sa victoire, les douze servantes (entendez esclaves), qui ont bafoué l'autorité de Pénélope et de l'intendante et forniqué avec les prétendants" (p. 141).
- c/ FINLEY, M. I. : 1978. *Le monde d'Ulysse*, nouvelle édition revue et augmentée, traduit de l'anglais par Claude Vernant-Blanc et Monique Alexandre, François Maspero, Petite Collection n° 44, Paris (p. 3-4).
- 70 a/ DE VRIES, Jan : 1977. *La religion des celtes*, traduit de l'allemand par L. Jospin. Payot, Paris (Ch. V. Les sacrifices)
- b/ CESAR, 1984 : VI : 16-19. *La guerre des Gaules*, texte établi et traduit par L.A. Constans, 12e tirage, Éditions Les Belles Lettres, Paris, tome I : Liv. I-IV, tome II : Liv. V-VIII
- 71 a/ TACITE, 1967 : XXV. *La Germanie*, texte établi et traduit par Jacques Perret, 3e tirage, Éditions Les Belles Lettres, Paris
- b/ WERGELAND, A.M., 1916 : 33.
- 72 a/ NIEBOER, H. J. 1900 : Ie Partie, Ch. II, paragraphes 2, 3 ;
- b/ AVERKIEVA, U-P. 1966 : 101.
- 73 NIEBOER H. J. 1900 : Ie Partie, Ch. II, paragraphes 4, 14.
- 74 a/ AVERKIEVA, U-P. : 1966, Ch., VIII, The "without rights" position of slaves.
- b/ DE VRIES, Jan : 1977 : 231.
- 75 a/ AVERKIEVA, U-P. : 1966, Ch. VIII, The "without rights" position of slaves.
- b/ FINLEY, Moses, I : 1978 "Le traitement réservé aux esclaves semble évidemment plus "patriarcal" que celui des esclaves dans les plantations, tel que nous l'imaginons d'après le modèle commun. Eumée, esclave favori, avait même eu la possibilité d'acquérir un esclave pour lui-même. Certes, une douzaine de femmes esclaves furent pendues lors du carnage qui suivit le retour victorieux d'Ulysse. Mais c'est seulement le mode d'exécution qui distingue leur sort de celui des nobles prétendants, lesquels moururent, eux, par l'arc et la lance" (p. 70).
- 76 FINLEY, Moses, I : 1978 : 70 ; DE VRIES, 1977 : 230

77 a/ DE VRIES, Jan : 1977:230. Ici, en réalité, il s'agit, à notre connaissance, de captifs de guerre. "Mais ce n'est pas seulement à la guerre que les Celtes faisaient preuve d'une grande cruauté. On nous apprend plusieurs manières de mettre à mort un être humain. À propos du sacrifice à Esus, les Scolies de Berne rapportent qu'on pendait les gens à des arbres jusqu'à ce que leurs membres se détachassent. Strabon raconte que les Celtes avaient coutume de tuer des hommes à coups de flèche ou d'en crucifier dans leurs temples. Il y ajoute une méthode particulièrement cruelle de sacrifice : ils faisaient de grandes boîtes de paille et de bois, y jetaient toutes sortes d'animaux sauvages et d'êtres humains et y mettaient le feu".

b/ FINLEY, Moses I. 1978 : 70.

78 a/ KAJDAN, A. "La société primitive", in DIAKOV et KOVALOV : 1963 "L'esclave était privé de droits et sa vie n'avait aucune valeur. On en faisait des hécatombes aux funérailles des chefs. L'officier de marine russe G. Davydov, qui a séjourné dans l'Alaska au début du XIX^e siècle, raconte que pendant ces cérémonies funèbres, les Indiens faisaient danser leurs esclaves et leur tiraient dessus à l'arc, tandis que les enfants les frappaient à coups de lance. On tuait les esclaves en construisant une maison neuve, et à l'avènement du chef ; le cannibalisme était également pratiqué". (p. 57)

b/ DE VRIES, Jan. 1977:230.

79 GENOVESE, Eugène, D. : 1976. *The world the Slaves made*, Vintage Books, New York (On paternalism, p. 4 à 7) : "The Old South, black and white, created a historically unique kind of paternalist society. To insist upon the centrality of class relations as manifested in paternalism is not to slight the inherent racism or to deny the intolerable contradictions at the heart of paternalism itself. Imamu Amiri Baraka captures the tragic irony of paternalist social relations when he writes that slavery "was, most of all, a paternal institution" and yet refers to "the filthy paternalism and cruelty of slavery." Southern paternalism, like every other paternalism, had little to do with Ole Massa's ostensible benevolence, kindness, and good cheer. It grew out of the necessity to discipline and morally justify a system of exploitation. It did encourage kindness and affection, but it simultaneously encouraged cruelty and hatred. The racial distinction between master and slave heightened the tension inherent in an unjust social order.

"(...) A paternalism accepted by both masters and slaves – but with radically different interpretations – afforded a fragile bridge across the intolerable contradictions inherent in a society based on racism, slavery, and class exploitation that had to depend on the willing reproduction and productivity of its victims. For the slave-holders paternalism represented an attempt to overcome the fundamental contradiction in slavery : the impossibility of the slaves' ever becoming the things they were supposed to be. Paternalism defined the involuntary labor of the slaves as a legitimate return to their masters for protection and direction. But, the masters' need to see their slaves as acquiescent human beings constituted a moral victory for the slaves themselves. Paternalism's insistence upon mutual obligations – duties, responsibilities, and ultimately even right – implicitly recognized the slaves' humanity.

"Wherever paternalism exists, it undermines solidarity among the oppressed by linking them as individuals to their oppressors. A lord (master, *padrone*, *patron*, *padron*, *patrão*) functions as a direct provider and protector to each individual or family, as well as to the community as a whole. The slaves of the Old South displayed impressive solidarity and collective resistance to their masters, but in a web of paternalistic relationships their action tended to become defensive and to aim at protecting the individuals against aggression and abuse ; it could not readily pass into an effective weapon for liberation. Black leaders, especially the preachers, won loyalty and respect and fought heroically to defend their people. But despite their will and considerable ability, they could not lead their people over to the attack against the paternalist ideology itself.

"(...) Thus, the slaves, by accepting a paternalistic ethos and legitimizing class rule, developed their most powerful defense against the dehumanization implicit in slavery. Southern paternalism may have reinforced racism as well as class exploitation, but it also unwittingly invited its victims to fashion their own interpretation of the social order it was intended to justify.

And the slaves, drawing on a religion that was supposed to assure their compliance and docility, rejected the essence of slavery by projecting their own rights and value as human beings”.

80 KAJDAN, A. 1963 : 57

81 a/ VERNANT, Jean-Pierre, 1975. *Les origines de la pensée grecque*, 3e édition, Presses Universitaires de France (1962). Paris.

b/ FINLEY, M. I., 1977. *Les anciens Grecs. Une introduction à leur vie et à leur pensée (1963)*. Édition revue et corrigée, traduit de l'anglais par Monique Alexandre (1971). François Maspero. Paris.

82 *Odyssée XXI*, 212-215 Ulysse s'adressant à Eumée, esclave porcher, et à Philoetios, esclave chef boucher : "si quelque jour un dieu jette sous ma vengeance les nobles prétendants, je vous marie tous deux, je vous donne des biens, je vous bâtis une maison près de la mienne et, pour moi, désormais vous êtes les amis, les frères de mon fils (Télémaque)".

83 FUSTEL DE COULANGES : 1963. Liv. II Ch. VIII 93. "Une famille se compose d'un père, d'une mère, d'enfants, d'esclaves".

84 FINLEY, M. I. : 1978. Ch. 3 p. 68-69. "La maison patriarcale, l'*oikos*, était le centre autour duquel la vie s'organisait, d'où dépendaient non seulement la satisfaction des besoins matériels, y compris la sécurité, mais aussi les normes et les valeurs éthiques, les occupations, les obligations et les responsabilités, les liens sociaux et les rapports avec les dieux. L'*oikos* n'était pas simplement la famille ; elle comprenait tous les gens de la maison avec leurs biens ; de là vient que l'économie (de la forme latinisée *oecus*), l'art d'administrer un *oikos*, signifiait exploiter un domaine, et non réussir à maintenir la paix dans la famille".

85 DUCHET, Michèle : 1971. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières, Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, François Maspero, Paris.

86 a/ BOUTILLIER, Jean-Louis, 1968. "Les captifs en A.O.F. (1903-1905)" in *Bulletin de l'I.F.A.N.*, série B, t. XXX, n°2, p. 513-535.

b/ BOUCHE, Denise : 1968. *Les villages de liberté en Afrique Noire Française 1887-1910*, Mouton et Cie, Paris. La Haye.

c/ MEILLASSOUX, Claude : 1975. *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Françoise Maspero, Paris.

87 a/ MEILLASSOUX, Claude : 1975. Introduction p. 12 "La convention de 1892 (K. 16,15) passée avec cinq chefs du cercle de Saint-Louis, ouvrait la voie à la suppression de l'esclavage par un artifice de vocabulaire : l'article 5 précisait que "les captifs de traite seront considérés comme captifs de case (...), lesquels ne sont pas des esclaves mais des serviteurs comme ceux dont il est parlé aux chapitres 24 et 25 du livre de Dieu".

b/ FAIDHERBE (in D. BOUCHE, 1968 : 68) : "En Afrique l'esclave de même race que son maître, vivant et se nourrissant généralement comme lui, est simplement un serviteur ou un ouvrier à vie et héréditaire".

88 BOUCHE, Denise : 1968, p.73

89 Texte édité sous le titre : *Le système politique des Lodjoukrou, une société lignagère à classes d'âge* (Côte d'Ivoire), Présence Africaine, Paris, Les Nouvelles Éditions Africaines, Abidjan – Dakar – Lomé.

90 a/ WILBUR, C. Martin : 1943. *Slavery in China During the former Han dynasty 200 BC – AD 25*, Anthropological Series, Field Museum of Natural History, Vol. 34, January 15. Publication 525.

b/ DEV RAJ : 1957. *L'esclavage dans l'Inde ancienne d'après les textes palis et sanskrits*, Publications de l'Institut Français d'Indologie N° 7, Institut Français d'Indologie, Imprimerie de Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry.

c/ MENDELSON, Isaac : 1949. *Slavery in the Ancient Near East, (3500 BC – 1 AD)*, New-York, Oxford University Press.

- 91 LENCMAN, J. A. : 1966. *Die Sklaverei im mykenischen und homerischen Griechenland*, traduit du russe, Wiesbaden (331 p.).
- 92 MACLEOD, William, Christie.
- 1925 "Debtor and chattel slavery in Aboriginal North America", *American Anthropologist*, N. S. 27, n° 3, 370-380
- 1927 "Some social aspects of Aboriginal American Slavery" *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 19, 123-128.
- 1928 "Economic aspects of indigenous american slavery", *American Anthropologist*, N. S. 30, n° 4, 632-650.
- 1929 "The origin of servile labour groups", *American Anthropologist*, N. S. 31, n° 1, 89-113.
- 93 SIEGEL Bernard, Joseph : 1945. Some methodological considerations on a comparative study of slavery, *American Anthropologist*. T. XXXXVII/3 p. 357.
- 94 a/ TACITE : 1967, 85 XXIV "Un seul genre de spectacle et le même dans toutes leurs réunions : des jeunes gens nus, qui s'en font un jeu, se jettent d'un saut au milieu des glaives et des framées menaçantes. L'exercice a fait naître l'art, la beauté, mais sans idée de profit ou de récompense. De cet ébat, si téméraire cependant, le prix est le plaisir des spectateurs. Les dés, chose étonnante, sont pour eux affaire sérieuse où ils s'appliquent à jeun, à ce point égarés par le gain ou la perte que, lorsqu'ils n'ont plus rien, ils mettent en jeu pour un dernier et suprême coup, leur liberté et leur personne. Le vaincu accepte une servitude volontaire : plus jeune peut-être ou plus robuste, il se laisse lier et vendre. Telle est dans une folie leur obstination ; ils appellent cela garder sa foi. De ces sortes d'esclaves, ils se défont par le commerce, pour se libérer eux aussi de la honte de la victoire".
- b/ COHEN A. : 1977. *Le Talmud*, traduit de l'anglais par Jacques Marty, Payot, Paris : "La possession d'un esclave païen était également réglée par la loi. On l'acquiert après l'avoir recherché, ou sur rédaction d'un contrat, ou par service de fait" (p. 255).
- 95 WESTERMANN, William, L. : 1955, 2 : "There is no example of enslavement of self-sale because of debt in the two epics. It is probable, however, that this old institution had already established itself among the Greek tribes. The Phoenicians twice appear as *traders in slaves*, the Taphians twice. Slaves captured about Troy were sold to the islands of Samos and Imbros as well as to Lemnos. Only two cases occur in which the purchase price of slaves is given, both involving females. The difference in price in these two cases may be explained in the first instance by evaluation at the source, i. e. upon the war front, and by eventual sale price upon delivery at a distant island in the second case". *Iliad* : 7, 475 ; 23, 753 ; *Odyssey* : 14, 297 ; 14, 452 ; 15, 427-28 ; 15, 473-483.
- 96 a/ WESTERMANN, W. L. : 1955 : "For princely households such as the palace of Alcinous and that of Odysseus fifty female slaves seem to have represented the standard number. Indefinite references occur to male slaves owned by Odysseus ; but their number was certainly not large. Definitely known are only Eumaeus, the swineherd, and Dolius, the latter married to a Sicilian woman who was also apparently a slave. Confirmatory evidence upon the relatively small number of slaves in the Homeric period is to be found in the negative observation that slaves do not appear as body servants (*therapontes*) and military attendants of the fighting men; that slave dealers do not appear in the epics ; that there is no wholesale raiding for slaves ; and that even the common labors of agriculture and herding are supplied in considerable part by hired labor" (p. 2).
- b/ AVERKIEVA, U. P. : 1966 : "Concerning the number of slaves belonging to the Indians there exists a diversity of evidence. Simpson reports that, among the Tlingit, slaves constituted 1/3 of the population. This figure is an extreme exaggeration. Nearer to the truth is Mc Leod's conclusion, based on a census carried out between 1836 and 1846, according to which the number of slaves among the population varied from 1/7 among the Tlingit to 1/20 among the southern Kwakiutl. According to the data of Sproat, cited by Mc Leods, slaves made up a quarter of the population on the northwest coast. This also exaggerates the number of slaves, which

varied from tribe to tribe and also was different at different periods of time within a single tribe. Undoubtedly immediately after a raid for slaves their number was larger than it was some time after it" (p. 77-81).

97 TACITE : 1967. XXV "Quant aux autres esclaves, ils ne les emploient pas comme nous en leur distribuant des fonctions déterminées : chacun gouverne sa demeure, ses pénates. Le maître impose une certaine redevance en blé, en bétail, en étoffes, comme à un fermier : l'esclave n'a d'autres obligations. Les autres tâches à la maison appartiennent à la femme et aux enfants".

98 CUOQ, Joseph : 1975. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du XIIIe au XVIe siècle (Bilad al Sudan)*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris. Selon les auteurs arabes, ces populations sauvages ou arriérées (*muhmalûn*) se caractérisent non seulement par leur nudité et leurs mœurs étranges (idolâtrie, anthropophagie), mais surtout par l'absence de loi. Tels paraissent :

1. Au IX^e siècle :

• *Les marawiyyûn* (al - YA - KÛBI, mort en 891)

(page 17) Ils (les habitants du pays de Zawîla) exportent des esclaves sūdân (pris) parmi les Mîriyyûn, les Zaghawiyyûn (Zaghâwa), les marawiyyûn et autres tribus sūdân de leur voisinage, les réduisant en captivité. On m'a rapporté que des rois des sūdân vendent ainsi des sūdân sans raison et sans (le motif) de la guerre.

2. Au XI^e siècle :

• Les R. mâgh (?), les Hamadj, les Ghatha (SAID b. AHMAD SAID, 1029-1970 : page 165 bis) : "Quant aux autres peuples non mentionnés ici dans cette catégorie (de nations), ils sont à l'image de ces derniers (peuples) même si leur place est différente et leur rang est autre. Car tous participent à ce que nous avons déjà indiqué à savoir qu'ils n'usent pas de leur intelligence pour juger les choses et qu'ils ne se sont pas exercés à la pratique de la philosophie, bien que leur population soit de gens des villes et que, à l'inverse des gens de la campagne, ils ne se soient jamais soustraits, qu'ils soient de l'Orient ou de l'Occident, du Nord ou du Sud, à une organisation politique monarchique pour leur gouvernement, ni à une Loi divine pour les régenter. Ne vivent à l'écart d'un tel ordre humain et ne se soustraient à cet ordre de la raison que ceux qui résident au Sahara ou habitent dans des coins perdus ou des déserts retirés, comme les R. mâgh (?) chez les Bedja, les Hamadj de Ghâna ou les Ghatha' des Zandj ou autres individus semblables".

3. Au XII^e siècle :

a/ Les Amîma (al-ZUHRI, mort entre 1154-61).

(page 189) "De cette région on exporte les esclaves (*rakik*) du Sahara. Les gens de Ghâna, en effet, mènent des campagnes dans le pays des Barbara, des Amîma et s'emparent des habitants comme on faisait autrefois, du temps où eux-mêmes étaient païens.

Les Amîma sont une tribu des Djinâwa habitant sur le rivage de la Grande Mer à l'ouest ; ils suivent la religion des Madjûs. À cause de leur paganisme, personne ne se rend chez eux et on n'importe aucun produit chez eux. Ils s'habillent de peaux de mouton. Ils ont beaucoup de miel. Ils habitent dans les sables ; ils n'ont pas de maisons en dur mais des tentes faites avec la végétation du désert.

Les habitants de Ghâna les razzient chaque année ; tantôt ils ont le dessus, tantôt ils ne l'ont pas. Cette population n'a pas de fer. Ils combattent avec des javelots en ébène. Aussi les gens de Ghâna l'emportent-ils sur eux, car ils combattent avec des épées ou des lances. L'esclave de chez eux court à pied plus vite qu'un coursier pur-sang".

(page 207) Parmi les villes (de cette section, il y a) : Mallal (ou Malal), Ghâna, Tîrekka (ou Tîrka), Madâsa, Saghmâra, Ghîâra, Gharbil, Samakanda.

"La ville de Mallal, qui est dans le pays des Lamlam, a déjà été mentionnée ci-dessus ; c'est une ville petite, comme un gros bourg, sans remparts, s'élevant sur un tertre de terre rouge, aux côtés bien protégés. Les gens de Mallal se mettent là, à l'abri, en cas d'attaques par les autres Sūdân. Leur alimentation en eau vient d'une source qui murmure sans arrêt et qui jaillit de la montagne

située au sud (de la ville) ; l'eau en est saumâtre, elle n'est point de bon goût. À l'ouest de la ville, à partir de la source d'alimentation en eau jusqu'à l'endroit où le ruisseau rencontre le Nil, il y a de nombreux peuples Sûdan, nus, ne portant rien (comme vêtements) ; ils se marient sans dot et sans contrat. De tous les hommes, ils sont les plus prolifiques. Ils possèdent chameaux et chèvres, ils vivent de laitage et mangent le poisson qu'ils ont pêché et la chair de chameau, séchés au soleil. Les gens des pays voisins y font des captifs en tous temps par toutes sortes de stratagèmes ; ils les emmènent dans leur pays et les vendent aux marchands par lots. Il en part chaque année vers le Maghrib un nombre considérable. Tous ceux du pays des Lamlam portent une cicatrice au visage, faite au feu : c'est pour eux une marque distinctive, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut. De la ville de Mallal à celle de Ghâna la Grande, on compte environ douze étapes, dans des sables et un terrain rouge peu consistant ; pas d'eau ici".

b/ (al - IDRISI, 1100-1166).

(page 214) "De la ville de Gharbîl, dans la direction de l'ouest, jusqu'à Ghîyâra, il y a onze journées. La ville de Ghîyâra est sur le bord du Nil ; elle est entourée d'un fossé. Elle est très peuplée. Sa population est courageuse et industrielle. Ils razzient le pays des Lamlam, y font des captifs qu'ils emmènent pour les vendre aux marchands de Ghâna. Entre Ghîyâra et le territoire des Lamlam il y a treize étapes. Ils montent des chameaux de race, s'approvisionnent en eau, marchent la nuit et arrivent de jour afin d'enlever leur butin. Ils retournent ensuite dans leur pays, emmenant ce que Dieu leur a accordé en captifs parmi les Lamlam".

c/ Les nomades (al-IDRISI, 1100-1166).

(page 239) "Dans ces déserts se trouvent des nomades qui parcourent les plaines, font paître leurs troupeaux, tout alentour et au loin. Ils n'ont pas de demeure fixe ni de lieu de résidence sur un territoire. Ils passent tout leur temps en transhumance et en déplacements continuels, sans toutefois dépasser leurs limites ou quitter leur territoire. Ils ne se mêlent point aux autres. Ils n'ont pas confiance en ceux qui les entourent. Chacun se tient sur ses gardes et ne pense qu'à soi suivant la mesure de ses moyens. Les gens des villes voisines, qui sont de leur race, volent les enfants de ces populations nomades qui habitent le désert. Ils enlèvent ces enfants de nuit, les emmènent (p. 110) dans leur pays, les tiennent cachés un temps, puis les vendent à vil prix aux marchands qui viennent chez eux. Ceux-ci les expédient vers le Maghrib al-Aksâ'. Chaque année c'est un nombre incalculable d'individus qui sont ainsi vendus. Ce procédé, que nous venons de rapporter, de voler des enfants est d'un usage courant et accepté dans le pays des Sûdan. On n'y voit même aucun mal.

(Ces Sûdan) "sont de tous les hommes les plus corrompus et les plus adonnés à la procréation. Ce sont les plus pourvus de tous en fils et en filles. Il est bien rare de trouver chez eux une femme qui ne soit suivie de quatre ou cinq enfants. Leur vie est comme celle des bêtes. Ils ne prêtent attention à rien des affaires de ce monde, si ce n'est au manger et aux femmes. En dehors de cela, rien ne mérite leur attention".

4. Au XIII^e siècle :

a/ *Les Takna* (Yâkût 1179-1229).

(page 311) (Derrière le royaume de Alma) "il y a un peuple des Sûdan du nom de Takna. Ils sont nus, comme les habitants de l'Alwa ; ils ne portent aucun vêtement et se déplacent ainsi. Quand certains d'entre eux sont emmenés comme captifs dans les pays des musulmans, on doit les obliger à se couvrir ou à se vêtir, sans quoi ils ne s'y décideraient point et ne le feraient pas ... Dans leur pays l'or pousse. C'est là que le Nil se divise. Au-delà des sources du Nil, ce sont les ténèbres".

b/ *Les Lamlam* (IBN SA'ÎD 1208/1214-1286).

(page 340) "Le souverain (de Takrur) fait des captifs parmi les Lamlam, qui habitent la brousse. D'après les livres, ils ont une ville, qui est plutôt un village, du nom de Muwaih. Ils ont là une maison de fétiches (*dakâkir*) c'est-à-dire d'idoles. La position de cette ville est sur l'Océan à 6° lat".

c/ *Les Badî, les Djâbî, les Awakazâr et les Kawarî* (IBN SA ID, 1208/1214-1286)

(page 352) "Le lac est entouré, de tous côtés, de peuples Sûdân, gens insoumis et idolâtres. Ce sont des anthropophages. Les plus connus de ces peuples sont les suivants :

– Les Badî se trouvent, avec d'autres peuples, sur la rive nord. Leur ville porte leur nom ; le Nil de Ghâna sort en dessous d'elle. Leur territoire s'étend autour de leur ville ;

– Les Djâbî sont les voisins occidentaux des précédents. Eux se liment les dents. À la mort de l'un d'entre eux, ils envoient son cadavre à leurs voisins qui le mangent et ceux-ci font de même ;

– Les Anakazâr sont sur la rive méridionale du lac ;

– Les Kwarî, qui ont donné leur nom au lac, sont à l'est".

5. Au XIV^e siècle :

Les Damdam et les Sfâkis (AL-DIMASKI, mort en 1327)

(page 408) "Les terrains de parcours des Lamdam sont au Sud de la rivière de Ghâna ; ceux de Kûgha vers le sud-ouest ; ceux des Badjât, des Tamîm et des Damdam sont encore en dessous de ces derniers, plus au sud, vers l'équateur et au-delà. À l'ouest des parcours des Tamîm, il y a ceux des Sfâkis, qui sont des gens sauvages pour la plupart et sans religion ; c'est à peine s'ils savent s'exprimer. Ce sont les gens les plus proches de l'animal. L'Islam est parvenu dans ces régions et s'infiltré jusqu'à l'intérieur".

99 Portugais (Diego Gomes fin XV^e siècle ; D. Pacheco Pereira, 1506-1508 ; Valentim Fernandes, 1506-1510) ; Hollandais (Pieter de Marees, 1601 ; 1602, 1617 et 1650 ; O. Dapper, 1686) ; Anglais (J. Ogilby, 1670 ; J. Barbot, 1732, J. Atkins, 1735, J. Coory, 1807, G. Smith, 1851) ; Français (D'Elbée, 1669, J. Barbot 1678-1679 N. Villault, 1670 ; Ch. Des Marchais, 1730).

100 BRASIO, *Monumenta Missionaria Africana*, Vol. III, 1953 ; p. 93 ; *Western Africa : its History, Condition and Prospects*, 1856, Rev. J. Leighton WILSON.

101 METTAS, Jean : 1978. *Répertoire des expéditions négrières françaises au XIII^e siècle*, édité par Serge DAGET, Tome I, Nantes, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer et Librairie orientaliste Paul Geuthner S.A., Paris ; 1984, Tome II, Nantes, Société Française d'Histoire d'Outre-mer et Librairie L'Harmattan, Paris.

102 MEILLASSOUX, Claude : 1975. *L'esclavage en Afrique précoloniale*, François Maspero, Paris. Sont du lot les communications de Edmond et Suzanne Bernus (1), Pierre Bernus (2), André Bourgeot (3), Cl. Meillassoux (7), Marc Augé (14), Françoise Héritier (15), Pierre-Philippe Rey (16), Pierre Bonnafé (17).

103 a/ MIERS, Suzanne ; KOPYTOFF, Igor : 1977. *Slavery in Africa, Historical and Anthropological Perspectives*, The University of Wisconsin Press, Madison, London. Chapitre I Introduction "It is not our aim to compare African "Slavery" with recent Western or indeed any other form of "slavery". Nor is our aim to find a definition that might fit all, a fruitless exercise in semantics. Rather, it is to present to the reader a series of studies examining the various African institutions that have been referred to as "slavery" or seen as closely related phenomena, and to provide a framework within which these institutions can be clearly seen (p. 7)."

b/ WATSON James L. : 1980. (edited by) *Asian and African Systems of Slavery*, Basil Blackwell, Oxford

c/ LOVEJOY, Paul E. : 1981. (Editor) *The Ideology of Slavery in Africa*, SAGE Publication, Beverly Hills-London ; 1983. *Transformation in Slavery : A History of Slavery in Africa*, African Studies Series n° 36 (p. 1) ;

d/ ROBERTSON, Claire, and Martin A. KLEIN : 1983. (edited by) *Women and Slavery in Africa*, The University of Wisconsin Press, Madison

e/ WILLIS, John Ralph : 1985. (edited by) *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Frank Cass, London, volume I : Islam and the Ideology of Enslavement, volume II : The Servile State

f/ RENAULT François, et Serge DAGET : 1985. *Les traites négrières en Afrique*, Éditions Karthala, Paris

g/ MEILLASSOUX, Claude : 1986. *Anthropologie de l'esclavage*, Presses Universitaires de France, Collection Pratiques théoriques, Paris

- 104 FISHER, A. G. B. ; FISHER, H. : 1970. *Slavery and Muslim Society in Africa. The institution in Saharian and Sudanic Africa and the Transsaharian Trade*, C. Hurst and Company, London.
- 105 MEMMI Albert, 1968 : *L'homme dominé*. Petite bibliothèque Payot, n° 223, Paris. Par *judéité*, l'auteur entend désigner "le fait d'être juif" ou "la manière pour un juif de l'être" par opposition au judaïsme, ensemble de traditions culturelles et religieuses, et à la *judaïcité*, un ensemble de personnes juives (p. 36-41).
- 106 *La Bible* TOB 1979, Alliance biblique universelle, le Cerf, Paris. Exode : 21, 1-11 ; Lévitique : 25, 39-56 ; Deutéronome : 15, 12-18

Libérer les esclaves hébreux :

"Si parmi tes frères hébreux, un homme ou une femme s'est vendu à toi, et s'il t'a servi comme esclave pendant six ans, à la septième année tu le laisseras partir libre de chez toi. Et quand tu le laisseras partir libre de chez toi, tu ne le laisseras pas partir les mains vides ; tu le couvriras de cadeaux, avec le produit de ton petit bétail, de ton aire et de ton pressoir : ce que tu lui donneras te vient de la bénédiction du SEIGNEUR ton Dieu. Tu te souviendras qu'au pays d'Égypte tu étais esclave et que le SEIGNEUR ton Dieu t'a racheté. C'est pourquoi je te donne ce commandement aujourd'hui. Mais si cet esclave te dit : "je ne désire pas sortir de chez toi", parce qu'il t'aime, toi et ta maisonnée, et qu'il est heureux chez toi, alors en prenant le poinçon, tu lui fixeras l'oreille comme le battant de la porte, et il sera pour toi un esclave perpétuel. Pour ta servante tu agiras de la même manière. Ne trouve pas trop dur de le laisser partir libre de chez toi, car en te servant pendant six ans il t'a rapporté deux fois plus que ce que gagne un salarié : et le SEIGNEUR ton Dieu te bénira dans tout ce que tu feras".

- 107 *La Bible, op. cit.*, Lévitique : "C'est des nations qui vous entourent que tu prendras ton esclave et ta servante qui t'appartiendront, c'est d'elles que vous achèterez l'esclave et la servante. Vous pourrez aussi en acheter des enfants des étrangers qui demeureront chez toi et de leurs familles qu'ils engendreront dans votre pays ; et ils seront votre propriété. Vous les laisserez en héritage à vos enfants après vous, comme une propriété ; vous les garderez comme esclaves à perpétuité. Mais à l'égard de vos frères, les enfants d'Israël, aucun de vous ne dominera avec dureté sur son frère" (25, 44-46).
- 108 COHEN A., 1977 : être "astreint à laver les pieds de son maître, à lui mettre ses sandales, à porter des vases pour lui dans la maison des bains, à lui prêter appui pour monter un escalier, ou à le transporter dans une litière, un fauteuil ou une chaise à porteurs, toutes choses que les esclaves font pour leurs maîtres" (p. 254).
- 109 HOMERE *Odyssée* : XVII, 322-323 ; *Iliade* : VI, 450-463.
- 110 WERGELAND, AM. : 1916 : "The condition of the slave under Germanic law may be condensed into sentences such as these :
 1. The slave is an article of property
 2. The slave has no personal rights
 3. His existence is vested in that of his master
 4. Aside from his relation to his master, the slave has no place in society" (p. 26).
 - a. "The slave has no personal rights, i. e.,
 - b. he is no equal ;
 - c. he cannot defend himself ;
 - d. the difference between him and freeman is enormous ;
 - e. for whatever he may be inclined or be supposed to assume, he can be peremptorily punished" (p. 33).

- 111 a/ REY, Pierre-Philippe : 1975. "L'esclavage lignager chez les Tsangui, les Puni et les Kuni du Congo-Brazzaville. Sa place dans le système d'ensemble des rapports de production". In Claude Meillassoux : *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Henri Maspero, Paris. Pour l'auteur le terme d'esclavage est un terme syncrétique. "Ce divorce entre le statut d'esclave et la réalité des rapports sociaux et notamment des rapports de production est d'ailleurs présent dans bien d'autres sociétés africaines et on en a senti l'effet dans nombre d'exposés précédents. Sans doute conviendrait-il d'appliquer avec un peu moins de désinvolture que l'ethnologie ne l'a fait jusqu'à présent ce concept d'esclavage aux sociétés africaines. Le laxisme dont fait preuve la tradition ethnologique à ce sujet contraste curieusement avec les précautions extrêmes prises depuis longtemps pour appliquer à d'autres terrains africains le concept de féodalisme qui n'est pourtant pas plus fragile. La principale ambition de séminaire doit être d'aller à contre-courant de cette tradition, en commençant à préciser et à différencier les concepts recouverts par le terme syncrétique d'esclavage" (p. 528)
- b/ PIAULT Marc-Henri, 1975. "Captifs du pouvoir et pouvoir des captifs", in Cl. Meillassoux : *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Henri Maspero, Paris. "La question est dès maintenant posée : l'esclavage est-il une notion couverture, introduisant la confusion dans l'analyse historique des rapports sociaux, et cette confusion ne révèle-t-elle pas une fois de plus l'impérialisme scientifique occidental qui construit l'objet de son observation à l'image de l'expérience dont il est issu ?" (p. 323).
- c/ SAMIR, Amin : 1975. *Impérialisme et théories sociologiques du développement*, par Babakar Sine. Présentation, Éditions Anthropos Idep, Paris, p. 44-61.
- 112 GHIRSHMAN, R., *Encyclopaedia Universalis*, 1968, Vol. 13, p. 656.
- 113 a/ DUCREY, Pierre : 1968. *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique, des origines à la conquête romaine*, Éditions E. de Boccard, Paris (Ch. IX et X).
- b/ LOUIS, Raoul : "Les usages de la guerre entre Grecs et Barbares, des guerres médiques au milieu du IV^e avant J. C.", *Annales de l'Université de Besançon*, les Belles Lettres, Paris.
- c/ MICHEL, Alain : 1969. "Les lois de la guerre et les problèmes de l'impérialisme romain dans la philosophie de Cicéron", in *Problèmes de la guerre à Rome*, Jean-Claude Brisson, Mouton et Cie, Paris. La Haye (p. 171-183).
- d/ GA RLAN, Yves : 1972. *La guerre dans l'Antiquité*, Éditions Fernand Nathan, Paris (p. 36-51).
- 114 DAVIE, Maurice R. : 1931. *La guerre dans les sociétés primitives, son rôle et son évolution*, traduit de l'anglais par Maurice Gérin, Payot, Paris (Appendices C. 336 et L. 431).
- 115 BOUTHOU, Gaston : 1970. *Traité de polémologie*. Sociologie des guerres. 2^e édition. Payot, Paris (Ch. III, p. 203-205).
- 116 CICCOTI, Ector : 1910. *Le déclin de l'esclavage antique*, traduit de l'italien par G. Platon, Marcel Rivière et Cie, Paris.
- 117 LOVEJOY, Paul, E. :
a/ 1981 (Editor) *The Ideology of Slavery in Africa*, Sage Publication, Beverly Hills, London : "Slavery, as a specific form of exploitation, had a number of characteristics which distinguish it from other forms of exploitation. First, slaves were property. As individuals they were owned, and while they were also recognized as human beings, their fundamental characteristic was that they were commodities. Slaves were outsiders by origin, who lacked kinship ties and who had been denied their heritage through judicial or other sanctions. The relationship between slave and master was ultimately based on coercion, realized initially through the original, often violent, act of enslavement and maintained thereafter through the threat and occasional institution of physical force. Slaves were completely at the disposal of their masters. The labor power of slaves could be used however desired ; even their sexuality and, by extension, their reproductive capacities were not theirs by right. Finally, children who were born

to slaves inherited slave status unless specific provisions were made to ameliorate that status." (p. 11).

b/ 1983 *Transformation in Slavery : A history of slavery in Africa*, African Studies Series n° 36, Cambridge University Press, Cambridge-London-New-York-New-Rochelle-Melbourne-Sidney (p. 1).

PREMIÈRE PARTIE

Question de méthode : les options préliminaires

Chapitre I : Un concept univoque d'esclavage bon à penser
l'identité et l'universalité d'un objet : de la
philosophie à l'anthropologie comme science

Chapitre II : Un champ où se donnent des sociétés de même
forme

CHAPITRE I

Un concept univoque d'esclavage bon à penser l'identité et l'universalité d'un objet : de la philosophie à l'anthropologie comme science

Section I : Le concept philosophique et sa métaphore : l'esclavage comme relation de propriété et d'appartenance chez Aristote.

Section II : La métaphore philosophique et la vision idéologique de l'histoire africaine : l'esclavage comme relation d'inégalité sociale selon Kwame Nkrumah.

Section III : Un concept d'anthropologie scientifique : l'esclavage comme relation d'appropriation marchande et d'appartenance d'après Karl Marx.

À qui cherche si l'esclavage des sociétés lignagères est bien *de l'esclavage*, les philosophies s'offrent à la fois comme une introduction logique et comme un obstacle épistémologique. Ancêtres des sciences dans leur acception moderne, elles ont, les premières, constitué les formes d'esclavage en un objet de connaissance théorique ; espèces d'idéologie théorique, elles véhiculent la justification des pratiques d'esclavage. Les interpellé, c'est chercher à identifier d'une part les idéologies et notions dont la disqualification théorique est nécessaire au progrès d'une connaissance scientifique de l'esclavage, et d'autre part des problèmes et potentialités utiles à cette connaissance.

Afin de justifier le concept scientifique mis en œuvre dans ce travail, la théorie d'Aristote et celle de Kwame Nkrumah constituent le thème de cette enquête préliminaire. Pour l'histoire de la pensée politique en effet, chacune occupe, dans sa civilisation d'origine, une place capitale. La première construit, dans l'Europe du IV^e siècle avant J.-C., le projet d'une société de classes, esclavagiste, articulée par la relation de type impérialiste à d'autres sociétés étrangères ; la seconde, dans l'Afrique du XX^e siècle, propose l'idée d'une société indépendante et sans classe, au sein d'un monde décolonisé. Celle-là inaugure le concept philosophique d'esclavage en même temps que sa métaphore ; celle-ci est travaillée de part en part par cette métaphore à un point d'abstraction tel que s'y trouve niée et occultée la réalité de l'esclavage en vigueur dans les sociétés lignagères d'Afrique nubienne.

Cette prise de vue du concept philosophique et de sa métaphore ouvre la voie à la mise en place d'un concept univoque d'anthropologie scientifique. Nous empruntons celle-ci à Karl Marx, le premier qui, à notre connaissance, dans la génération des fondateurs des sciences de la société, ait fourni un instrument théorique univoque.

SECTION I

Le concept philosophique et sa métaphore : l'esclavage comme relation de propriété et d'appartenance chez Aristote (384-322 av. J.-C.)

La théorie d'Aristote, premier discours rationnel sur l'esclavage dans l'histoire de la pensée européenne, apparaît comme une philosophie politique. Systématique par la relative cohérence de sa problématique, critique par la synthèse réflexive qu'elle opère des conceptions contradictoires qui se combattaient à cette époque sur la question, elle inscrit en effet la relation d'esclave dans le cadre d'une idéologie à la fois éthico-politique, historique, socio-économique et biologique, et dégage un concept dont l'extension prend un caractère métaphorique. Telle est, croyons-nous, la raison principale de sa notoriété, telle est aussi la raison du choix dont elle est l'objet à cette place.

Mais pour démontrer que cette philosophie est une idéologie théorique, force est d'abord, par l'analyse historique, de caractériser les relations esclavagistes qui furent en vigueur dans la formation sociale de la Grèce classique (V^e-IV^e siècle) et qui constituèrent le milieu natal et l'objet de cette philosophie. On peut ensuite, par analyse interne, élucider la théorie. Enfin, l'analyse externe pourra déterminer la nature et la signification sociologique de l'idéologie et la contribution d'Aristote à la théorie scientifique de l'esclavage.

Sur le contexte, la recherche contemporaine sur la Grèce ancienne apporte deux contributions essentielles. Nous devons la première de ces contributions aux historiens de l'économie, tel Finley¹ qui, en accumulant des faits pour mieux caractériser la société grecque classique comme une société esclavagiste (*slave society*), permettent de mieux préciser ces

relations d'esclavage, leur genèse, leur ampleur leurs fonctions. La seconde contribution est celle des historiens de l'idéologie de l'esclavage, tels Schlaifer et Vlastos², qui ont déterminé les cadres où s'origine cette philosophie, cadre politique des guerres entre Grecs et non Grecs, où le nationalisme pan-hellénique est né, cadre culturel où les idéologies de l'ethnie se sont développées.

S'agissant de la théorie, hormis les textes originaux d'Aristote (Politique, Économique, Éthiques)³, la littérature philosophique reste à ce jour la source principale de documentation. Commentateurs et historiens de la philosophie ont définitivement dégagé le cadre logique de la théorie, précisé la problématique essentielle, souligné les contradictions au moins apparentes du système.

Depuis, cependant, les sciences de la société et de l'homme constituent une seconde source, de jour en jour plus riche. Dans l'ordre descriptif, plusieurs figures d'Aristote, ayant une incidence plus ou moins directe sur notre propos ont été mises à jour : "l'historien"⁴, "le psychologue"⁵, "le biologiste"⁶, "le politiste"⁷ et, pourquoi, pas "l'anthropologue"⁸.

La recherche historique n'a pas seulement découvert un "historien" en Aristote, elle a renouvelé les moyens d'analyse et d'interprétation des textes. Aidée par l'anthropologie, elle a reconsidéré le concept d'économie dans les formations sociales pré-industrielles, revu les concepts de cité et d'État souvent confondus par les traductions littéraires ou philosophiques⁹. En s'aidant des études sémantiques de plus en plus nombreuses¹⁰, elle donne un utile éclairage aux notions centrales d'esclave et d'esclavage. Ce qu'on pourrait appeler l'anthropologie de la famille et "l'anthropologie" de l'économie chez Aristote¹¹ caractérisent le cadre fondamental dans lequel il inscrit les relations d'esclavage. L'enquête d'anthropologie psychologique sur l'âme et la vie livre les éléments indispensables à l'explication de ces relations. Une lecture attentive révèle un point mal souligné par les études antérieures, savoir que la problématique aristotélécienne comporte enfin une thèse d'anthropologie historique, celle de la primitivité de l'esclavage domestique.

Au point de vue critique, l'idéologie, encore qu'elle soit étrangère en tant que telle à la problématique des commentateurs et des historiens de la philosophie est en fait enveloppée, dans la littérature, sous une première contradiction, celle qui oppose la notion socio-biologique d'esclavage naturel, lot des non-Grecs, et la notion juridico-politique d'esclavage légal, accident qui échoit quelquefois à des Grecs. Il est une seconde contradiction, fondamentale à notre avis, c'est la contradiction entre d'une part la thèse de la communauté d'intérêt, qui est présumée caractériser tout esclavage et, d'autre part, la réalité d'une société esclavagiste où la classe des maîtres ne cesse de prendre des dispositions préventives contre les révoltes.

Sous la première contradiction, se trouve une idéologie préscientifique d'origine populaire qui, non seulement réduit la culture à la nature en

cherchant dans le domaine de la biologie une explication aux phénomènes sociaux, mais encore réduit l'histoire à la nature en identifiant un fait d'esclavage donné dans une société archaïque à un fait de nature biologique. Sous la seconde contradiction et le discours de justification qui s'y dévoile, apparaît une idéologie politique réactionnaire qui, en cherchant l'essence de toute relation esclavagiste dans une communauté d'intérêt qui n'existe pas, tend à occulter la contradiction fondamentale d'intérêt entre la classe sociale des esclaves et la classe sociale des maîtres dont Aristote est un représentant notable.

Les relations esclavagistes dans la société de la Grèce classique (v^e et iv^e siècles)

La société de la Grèce classique

Par son histoire, par sa nature et par sa structure, la formation sociale de la Grèce des v^e et iv^e siècles, dite Grèce classique, marque une double rupture : rupture avec le modèle de société dont elle est issue, rupture avec le modèle de société qui prédomine dans les civilisations environnantes de la région. D'une part, en effet, si nous évitons l'usage préscientifique et abusif du mot État que l'on rencontre chez certains auteurs à propos de la Grèce ancienne¹², nous avons affaire dans la Grèce archaïque, du II^e millénaire au VIII^e siècle, hormis la Crète mycénienne, à ce que les anthropologues appelleraient une société patrilignagère que domine, à l'époque d'Homère, une aristocratie foncière¹³. D'autre part, régnaient dans la région, en particulier en Afrique et en Asie mineure, des sociétés tributaires, dominées par des États monarchiques et impérialistes.

Comme État, la cité grecque se distingue par plusieurs traits des États afro-asiatiques. En premier lieu, née vers le v^e siècle, la cité est une formation jeune comparée aux États multimillénaires d'Égypte (iv^e-i^{er} millénaire av. J.-C.)¹⁴ et de Mésopotamie (Akkad : 2340-2198 ; Ur : 2113-2006 ; Assur : x^e-vii^e siècles ; Babylone : vii^e-v^e siècles)¹⁵. En deuxième lieu, si les mêmes facteurs (commerce à longue distance, urbanisation ...) ont agi dans cette formation comme ils ont agi dans la genèse des États afro-asiatiques, on n'y trouve pas cependant le rôle de l'agriculture irriguée qui a marqué la constitution de ce que Karl Wittfogel nomme la société hydraulique¹⁶. En troisième lieu, malgré sa jeunesse, la cité a déjà trois générations (cités-mères, cités de peuplement dérivées des cités-mères, cités de peuplement issues des dernières) ; en outre, elle s'est répandue en Asie Mineure¹⁷, en Grèce continentale¹⁸ et en Europe occidentale. En quatrième lieu, l'immigration des Hellènes est si récente (ii^e millénaire avant J.-C.) que la population des cités est marquée par une nette division ethnique (thètes d'Afrique, hilotes de Lacédémone, pénestes de

Thessalie, Kylliriens de Syracuse, woikeis de Crète, bythiniens de Byzance).

En cinquième lieu, trois formes¹⁹ de lutte entraînent les cités dans un état de crise : luttes de classes de la petite paysannerie contre l'aristocratie foncière, guerres entre Grecs et Asiatiques (guerre contre les Mèdes, de 498 à 479, qui se termine par la victoire des Grecs à Platées, guerre contre les Perses et les Indiens de 334 à 325, qui aboutit à la constitution de l'empire d'Alexandre le Grand), luttes entre États grecs pour une hégémonie qui revient à Athènes de 478 à 404, à Sparte de 404 à 379, à Thèbes de 379 à 362, enfin à la Macédoine en 338. En sixième lieu enfin, la Grèce classique se caractérise par une culture riche et, dans presque toutes les disciplines, brillante : architecture (Parthénon et Erechthéon), sculpture (Praxitèle), philosophie de la nature (Démocrite, Anaxagore), médecine et biologie (Hippocrate, Aristote), rhétorique et logique (Sophistes, Aristote), enquête historique (Hérodote, Thucydide, Xénophon), philosophie politique et esthétique (Platon et Aristote), théâtre (Sophocle, Euripide, Eschyle, Aristophane).

La cité se distingue des autres types d'État non seulement par son histoire, mais encore par sa nature. C'est que d'abord elle est marquée par l'exiguïté géographique et démographique. Au v^e et iv^e siècle, Sparte, cité la plus vaste d'entre toutes, s'étend sur 8400 km², Laconie et Messénie incluses ; Athènes : 2650 km², Salamine et Oköpos compris ; Argos : 1400 km² ; Corinthe : 880 km².²⁰ Et voici la population estimée qui, selon Ehrenberg (1976 : 67) et Finley (1977 : 50), leur correspond respectivement : Sparte, 190.000-270.000 âmes en 371 avant J.-C. ; Argos, 40.000-60.000 âmes ; Corinthe, 90.000 âmes. C'est qu'aussi et surtout, la cité s'identifie à un système politique essentiellement autre : *la république*²¹. Ce système abolit (hormis à Sparte) deux principes qui restent l'apanage des États afro-asiatiques : le principe de la royauté, fondée sur l'hérédité de la fonction gouvernementale, et le principe de la monarchie, qui établit le primat de la force sur le droit et celui de l'intérêt personnel sur l'intérêt commun. Ici, il n'y a pour ainsi dire qu'un seul monarque, devant qui tous les citoyens restent théoriquement libres et égaux, c'est la loi (*nomos*) produit de la décision du peuple (*démos*).

Trois structures assurent le fonctionnement de ce système avec des pouvoirs plus ou moins étendus lorsqu'on passe des démocraties aux oligarchies. Il y a d'abord l'assemblée du peuple (*ekklesia*) : ouverte, dans les démocraties comme Athènes, à tous les citoyens mâles en possession de leurs droits civiques, égaux en droit de parole, et responsables individuellement de leurs votes, cette assemblée est souveraine et source des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Vient ensuite le conseil (*boulê*), émanation de l'assemblée dans les démocraties : il a pouvoir de contrôle et de guide. Les prytanes qui, à Athènes, président l'Assemblée et élisent l'*épistate*, "ce véritable chef de l'État", émanent du conseil²². Vient enfin l'appareil de l'État, c'est-à-dire les magistratures annuelles (sauf la magistrature militaire) au moins à Athènes, avec, pour chaque

charge, plusieurs fonctionnaires responsables de leurs actes d'exécutants. À côté des magistrats militaires (les stratèges), on distingue les magistrats religieux (*l'archonte-roi*), les magistrats judiciaires, gardiens des lois (*les thesmothètes*) et les magistrats chargés des finances (les *métronomes*).

État de type républicain, la cité se distingue en troisième lieu, par sa structure sociale. Aux v^e et iv^e siècles, en effet, les formations sociales à États que nous comparons sont régies par quatre types de rapports de production, chacune étant caractérisée par une combinaison spécifique de ces rapports de production. Il y a les rapports de production *lignagers* en vigueur dans les familles rurales, dans les ateliers d'artisans et dans le petit commerce où les chefs d'exploitation emploient principalement les épouses, les enfants et les parents ; il y a les rapports de production *salariaux* dans lesquels une fraction de la population libre ou servile vend à l'autre fraction, contre un salaire déterminé, à temps plein ou à temps partiel, à titre principal ou secondaire, sa force de travail dans l'agriculture, l'élevage, l'industrie, le commerce ou la fonction publique ; il y a les rapports de production *esclavagistes* où la production est effectuée par des esclaves au bénéfice de maîtres qui sont propriétaires non seulement des moyens de production (terre, outils, argent), mais encore des esclaves eux-mêmes ; il y a les rapports de production *tributaires* dans le système desquels est imposé à des groupes sociaux, à des peuples ou à des États assujettis, à titre permanent ou temporaire, dans des proportions plus ou moins grandes, selon les régions, un prélèvement obligatoire, en nature ou en espèces, sur la production.

Faute d'une main d'œuvre servile abondante (Cheick Anta Diop, 1967 : 124-189 ; Damodar D. Kosambi, 1970 : 116 ; D. Arnaud, 1970 : 14-40), les États afro-asiatiques sont dominés par les rapports de production tributaires. On peut y distinguer, deux classes sociales principales²³ : une classe paysanne, organisée en communautés, et une classe dirigeante (aristocratie terrienne, militaire, marchande), perceptrice du tribut et détentrice du pouvoir d'État.

Au contraire, la cité est une société esclavagiste (M. I. Finley, 1973 : 71 ; J. P. Vernant, 1974 : 11)²⁴.

“Je crois cette généralisation pleinement attestée, écrit M. I. Finley : du point de vue de “leur” situation, les esclaves étaient des éléments fondamentaux de l'économie antique au cours de ce que j'ai appelé, faute d'une définition plus précise, la “période classique” grecque et romaine. Éléments fondamentaux du point de vue de leur emploi (là où ils travaillaient) et de la structure sociale (la confiance accordée à eux et à leur travail par les couches les plus élevées, les classes dominantes). En bref, la Grèce et l'Italie classiques étaient des sociétés esclavagistes au même sens large que le Sud des États-Unis” (1973 : 78-79).

Analyser cette société esclavagiste, c'est analyser les rapports qu'ont entretenus entre eux les deux principaux partenaires de l'histoire sociale : la classe des maîtres et la classe des esclaves.

Les rapports esclavagistes

La documentation disponible nous permet de cerner dans leurs grandes lignes quatre aspects de ces rapports d'esclavage :

- les notions d'esclave et d'esclavage
- l'identité et la fonction des maîtres d'esclaves
- l'identité et le rôle des esclaves
- les contradictions entre maîtres et esclaves

Les notions d'esclave et d'esclavage

Les historiens ont considéré les notions d'esclave et d'esclavage selon les Grecs anciens, en particulier ceux de l'époque classique, du double point de vue analytique et critique. D'un point de vue analytique, sous le terme dominant *douleia*, esclavage, il faut entendre l'ensemble complexe des relations d'asservissement ou de dépendance. Cette complexité ou cette ambiguïté est en effet la première caractéristique apparente dans le champ sémantique du *doulos*²⁵. Dans le même sens, Ducrey découvre maint vocable qui, d'Homère à Thucydide, désigne le prototype de l'esclave, "le prisonnier de guerre", selon le mode de son asservissement et sa condition²⁶ :

- *dmôs* : "esclave, serviteur, servante, voire femme destinée à partager la couche du guerrier";
- *aikmalôtos* : être humain pris, butin de guerre (personne et bien) ;
- *doriktêtos* : profit matériel, territorial, voire humain que le vainqueur retire de sa victoire ;
- *andrapoda* : esclave, synonyme de *doulos* avec, à partir du v^e siècle, une nuance de propriété, alors que le terme *doulos* met l'accent sur le statut individuel²⁷.

Les mots *oikêté* (de *oikos* : groupe familial) et *pais* ("enfant", "petit") désigneraient l'esclave domestique dans sa fonction de serviteur ou de cadet social.

L'esclavage connote ainsi toutes les formes d'asservissement politique (captivité militaire, colonisation au sens moderne), les formes d'asservissement économique (appropriation marchande, salariat) et les formes d'asservissement social (dépendance à l'égard d'un autre).

Mais entre ces formes d'asservissement – et là est la seconde caractéristique de la notion – la forme politique apparaît dominante dans la représentation collective. D'une part, encore, le terme *doulos* compte pour principaux antonymes des termes qui désignent essentiellement les détenteurs de fait ou de droit du pouvoir politique, c'est-à-dire le libre, *eleutheros*, le maître, *despotès*, et le citoyen, *politès*. D'autre part, l'asservissement économique n'est que la forme dérivée, secondaire, de l'asservissement politique. Il en découle que le véritable esclavage réside moins dans l'appropriation marchande que dans l'amoindrissement de la liberté politique, dans la soumission et la dépendance politiques.

D'un point de vue critique, il y a lieu de distinguer – suivant en cela Théopompe de Chios et les historiens modernes soucieux de rigueur – entre les deux formes différentes de l'asservissement, entre un sens propre et un sens figuré de l'esclavage, entre le véritable esclavage et sa métaphore. Une chose est en effet l'asservissement collectif, impersonnel, de type colonial, qui afflige des populations indigènes vaincues dans leur propre pays et soumises à un régime de tribut, populations qui ne sont ni libres au sens politique, ni propriétés individuelles aliénables, qui disposent de leurs propres familles et de leurs propres cultes, qui peuvent éventuellement se battre dans l'armée d'État comme soldats. La terminologie moderne applique à cet asservissement un néologisme assez adéquat : *l'hilotisme*. Autre chose est l'asservissement individuel qui affecte les captifs de guerre et les déportés mis en vente, devenus propriété de tel ou tel Grec, et qui vivent sans patrie, sans famille, sans culte lignager ou national, sinon le culte d'emprunt. Par convention, l'hilotisme est une forme authentique d'esclavage. Telle était l'option de l'idéologie sociale à cette époque. Or, aux v^e et iv^e siècles, grâce à l'expansion du commerce, c'est le second asservissement qui devint prédominant, c'est donc cette forme qui est le véritable esclavage. Malheureusement, ce concept critique de l'esclavage n'est pas dominant chez les historiens.

Les maîtres d'esclaves

Dans la distinction sociologique entre maîtres (c'est-à-dire propriétaires d'esclaves soumettant les esclaves à leur volonté) et esclaves, entre *despotai* et *douloi*, il faut voir le développement de la tendance fondamentale de la structure de classes et non la négation de la complexité de cette structure. D'une part, en effet, cette complexité déborde la division manichéenne entre maîtres et esclaves. Car tous les libres ne sont ni citoyens, ni maîtres d'esclaves ; mieux, il y a des libres qui, au iv^e siècle, à Athènes, se classent en grand nombre parmi les non-possédants au même titre, nous le verrons, que la masse des esclaves. D'autre part, cette complexité est interne à l'une et à l'autre classes sans que la réalité de ces classes comme tendance fondamentale s'estompe.

La complexité de la classe des maîtres apparaît à première vue dans l'hétérogénéité des groupes composants. Hétérogénéité des groupes ethniques : si la grande majorité des citoyens athéniens constitue un groupe ethniquement homogène, la plupart des métèques, surtout au IV^e siècle à Athènes, ont diverses origines : Grèce, Thrace, Lydie, Carie, Phénicie, Égypte²⁸. Hétérogénéité des statuts juridiques : d'un côté, parmi les citoyens, l'existence juridique de l'homme libre, *kyrios*, s'oppose, sauf exception, à l'inexistence de la femme libre ; de l'autre côté, aucune commune mesure, sauf la protection de la loi, entre les citoyens nantis de tous les droits civiques, et les métèques qui, sauf rares exceptions, restent dépourvus de ces droits en même temps qu'ils sont astreints à diverses obligations, soit financières (taxe de résidence sous peine de mise en vente, impôt de guerre, financement de liturgie par les plus aisés), soit militaires (service de soldat dans l'armée de terre, en contingents séparés, ou service de rameurs dans la marine). Hétérogénéité des activités professionnelles. Deux secteurs d'activités restent exclusivement réservés aux citoyens, sauf dérogation spéciale comme par exemple la récompense civique octroyée à des métèques après les troubles de 404-403 av. J.-C.²⁹. Ce sont d'une part les activités agro-pastorales, monopole traditionnel des patrilignages dès l'époque archaïque, fondement de l'appartenance à la cité, et ce sont, d'autre part, les activités politiques auxquelles s'assimilent les activités de conception liées au fonctionnement de l'État (culte, justice, finance, défense). Hormis ces secteurs, les maîtres partagent, quels que soient leurs origines et leurs statuts juridiques, l'exercice des mêmes activités professionnelles, les plus nobles comme les plus humbles : artisanat, commerce, professions libérales telles la banque, la médecine, les arts, la littérature et la philosophie. Voici le métèque Euthymidès, tailleur de pierres comme Sophroniskos, le père de Socrate ; voici le métèque Chrisippe, fournisseur de grains à Athènes comme l'Athénien Andocide ; voici Démosthène, illustre dans l'art oratoire, qui a fait aussi la gloire de Lysias, un naturalisé (459-380) ; voici Aristote de Stagire, fondateur à Athènes d'une école philosophique, le Lycée, comme fut fondateur de l'académie son professeur, l'aristocrate athénien Platon.

En fait, cette complexité se retrouve plus profondément dans les rapports de production qui structurent la classe des maîtres. En suivant les historiens qui ont retenu le concept de "bourgeoisie" pour caractériser cette classe, disons que cette "bourgeoisie", au IV^e siècle, comporte une fraction principale et une fraction secondaire. Si nous considérons d'une part le volume de la population des citoyens (voir plus loin) et par supposition celui de la population active du monde rural et, d'autre part l'importance économique de la terre, suffisamment démontrée par Finley dans *The Ancient economy* (1973), cette fraction principale s'identifie à la "bourgeoisie" rurale. En sont exclus, bien évidemment, et les petits paysans exploitant directement eux-mêmes leurs propriétés de 2 à 2,5 hectares³⁰, *autourgoi* du Péloponèse et de l'Attique et les petits éleveurs

dominant dans le Nord-Ouest du Golfe de Corinthe. Elle regroupe au contraire deux types de propriétaires fonciers : les moyens propriétaires dont l'étendue des domaines est mal déterminée, mais dont l'exploitation revient à un "homme de confiance qui joue le rôle d'un petit fermier"³¹, et les grands propriétaires, dont les domaines consistent, soit en latifundia d'un seul tenant comme celui où vécut Xénophon de 388 à 371 à Scillonte, sur la route de Lacédémone à Olympie, soit en multiples parcelles disséminées dans le pays, parfois jusqu'à l'étranger. Tel est le cas de la famille Bouselos, propriétaire aux V^e et VI^e siècles avant J.-C. de trois à six domaines en différents points de l'Afrique (M.I. Finley 1973 : 99) ; tel est aussi le cas de l'Athénien Adeimantos de Skambonides, "propriétaire en 414 d'une maison et de champs à Tasos et de récoltes à Orphryneion en Troade" (F. Bourriot 1976 : 203).

Ces seigneurs de la terre, comme les nomme Finley, ou bien vivent au milieu de leurs domaines avec leur personnel et en dirigent l'exploitation, ou bien, situation fréquente au IV^e siècle, résident à la ville tout en confiant l'exploitation à un administrateur chargé de surveiller les équipes d'ouvriers qu'ils viennent inspecter plus ou moins régulièrement. En vérité, la plus ancienne couche de ces seigneurs de la terre est la véritable aristocratie dont les traditions remontent au-delà du V^e siècle.

Membres exclusifs de cette "bourgeoisie" rurale, les citoyens maîtres d'esclaves font également partie avec beaucoup de métèques de la fraction secondaire : la "bourgeoisie" urbaine. Quatre groupes y prennent place en droit et en fait.

Le premier de ces groupes est celui des industriels. Ce sont d'abord, par ordre d'importance économique, les capitaines des industries extractives (marbre de l'île de Paros et du Pentélique, plomb argentifère du célèbre Laurion), concessionnaires des gisements mis en adjudication par l'État, seul propriétaire du sous-sol. Parmi ces capitaines, on cite Nicias, homme politique, ou Hipponicos Philomonides. Ce sont les propriétaires des ateliers ou fabriques (*ergasteria*) de transformation de matière première comme l'argile, le bois, la pierre, les peaux, le grain, le minerai, les métaux. De tels ateliers sont notoires à Athènes (poteries du quartier de la Céramique, tannerie, confection de sacs, broyage, lavage et fonderie du Laurion, coutellerie et armurerie), à Corinthe (tuilerie), à Mégare (tissage), à Milet (confection des lits). Parmi les propriétaires de ces ateliers, on connaît le père de Lysias, Képhalos, et le père de Sophocle, tous deux des armuriers, on connaît le père d'Isocrate, un fabricant de flûtes, le père de Démosthène, un fabricant de couteaux et de sacs. Cléon, l'homme politique, et Anytos, l'accusateur de Socrate, sont tanneurs ; Hyperbolos, chef du parti démocratique ostracisé en 417, tient une fabrique de lampes et Panténéto, un atelier de broyage, au Laurion. Font partie enfin de ces industriels, à un moindre degré, les tenancières des hôtels de prostitution, Alké ou cette Nicarète que Démosthène a rendue célèbre dans *Contre Nééra*³².

Le deuxième groupe est celui des gros commerçants (*emporoi*). Pour le commerce à longue distance par mer, ceux-ci s'associent fréquemment avec des propriétaires de navire (*nauklères* qui perçoivent le *nauklage*) et les bailleurs de fond qui prêtent à un taux usuraire sous contrat. Nombreux dans l'industrie, les métèques dominent dans le commerce de gros et de détail, d'import et d'export³³. Bourriot cite des noms et des spécialités : pour le commerce du blé, Prôtos, Dionysodôros et Chrysippe; pour le poisson salé de Thrace et de Byzance, Chairéphilos qui obtiendra le droit de cité ; pour le bois, Sophokleidès de Cnide, Hègias de Corinthe et Archias de Samos; pour les manteaux de Mégare, Antigénès, Callias et Midas. "Parmi les métèques récompensés en 403 pour leur attitude démocratique figurent des marchands de farine, de figues sèches, d'olives, de légumes, de noix, d'oignons, d'encens et quatre *kapèloi*, détaillants en tous genres ou cabaretiers" (Bourriot 1976 : 197-198).

Les banquiers constituent le troisième groupe. Généralement étrangers (on ne cite qu'un seul citoyen athénien parmi eux, Aristolochos), d'origine parfois modeste, ils sont des gens fortunés qui reçoivent et organisent des dépôts d'argent dans les grandes villes marchandes, consentent des prêts et en courent les risques. Selon R. Bogaert "dix pour cent de la population aisée utilise la banque comme créanciers ou débiteurs, soit deux pour cent de l'ensemble des habitants"³⁴. Dans ce système bancaire pré-capitaliste, ni rassemblement des dépôts individuels, ni sociétés durables³⁴. Ont illustré cette activité aussi bien des banquiers qui ont fait faillite et ont déguerpi (Aristolochos et Antimachos) que ceux qui ont connu la réussite et la promotion sociale (Archestratos et Antisthènes).

Le quatrième groupe est celui des intellectuels. Certains d'entre eux, des citoyens, ont leurs origines et conservent une place dans l'aristocratie foncière (Platon) ou dans la "bourgeoisie" rurale (Xénophon). D'autres parmi les citoyens et les métèques, tels Lysias, Socrate, Sophocle ou Démosthène, s'enracinent dans la "bourgeoisie" industrielle. D'autres encore, médecins publics célèbres comme Démokèdès de Crotone, professeurs d'enseignement supérieur comme le sophiste Protagoras ou le fondateur d'école, Aristote, "professionnels du spectacle et chefs de troupes de music hall", selon l'expression de F. Bourriot (1976 : 216), vivent bien en monnayant leur savoir et leur art.

Mais sous cette complexité indéniable, il existe, non moins indéniable, une unité. Cette unité réside, en premier lieu, dans la structure des rapports de production et, ce, sur deux plans. D'abord, ces derniers groupes sont les principaux détenteurs des moyens de production de la richesse matérielle : les terres, les ateliers, l'argent. Ensuite, il y a une relative spécialisation dans le partage de ces moyens de production : les terres appartiennent aux citoyens, les banques aux étrangers, lesquels partagent les ateliers avec les citoyens. Il est vrai, cette spécialisation et la hiérarchie qu'elle instaure ne sont pas les purs effets de lois économiques : le procès qui les détermine et en partie les reproduit est de nature juridico-politique.

L'unité réside, en second lieu, dans le fonctionnement de la structure économique où les groupes, alliés, coopèrent à la prospérité de leur classe. Les dépôts d'argent faits dans les banques étrangères proviennent autant des métèques que des citoyens, ainsi que l'attestent les avoirs du père de Démosthène dans les banques de Pylade, de Pasion et de Demotèlès³⁶. Si les métèques tenaient le commerce au long cours, les bailleurs de fonds étaient souvent des citoyens riches³⁷. Mais un rapport plus fondamental cristallise cette unité, dans la structure comme dans le fonctionnement de l'économie, c'est le rapport aux esclaves, marchandises, propriétés, signes de richesse et forces de production.

Les esclaves

Leurs origines

Comme le révèle implicitement l'analyse terminologique, les *rapports de forces* constituent les sources sociologiques de l'esclavage en Grèce classique. La première force productive est la guerre. Jusqu'au IV^e siècle, le vainqueur avait cinq solutions : le transfert de population, le massacre, la colonisation, l'exil et la captivité. Cet état de captivité où les captifs étaient soumis parfois aux entraves (chaînes ou cangues) et qui donne accès à la liberté par rachat, au mercenariat par incorporation dans l'armée victorieuse, ou aux travaux forcés, voilà l'antichambre de l'esclavage.

La deuxième force productive, variante de la guerre, est la piraterie qui sévissait à Argos, à Thasos et à Byzance. Les sorts malheureux de Platon en 388 et de Nicostratos en 365 illustrent l'étroit sentier qui mène de celle-ci à l'esclavage. La troisième force productive, la principale, à cette époque, qui réalise en acte ce qui n'est qu'en puissance dans les deux premières forces, c'est le commerce. Ainsi furent vendus les captifs qui n'ont été ni incorporés, ni exilés, ni massacrés, ni rachetés. Vendus en 415 par les Athéniens les femmes et les enfants d'Hyccara en Sicile, ou, en 364 par les Thébains, ceux d'Orchomène ; vendus en 348 par Philippe les habitants d'Olynthe en Thrace ; vendus enfin, par Alexandre, 30 000 Thébains en 336, et 30 000 Tyriens, femmes et enfants de Gaza, en 332. La vente pouvait être aussi effectuée non par un ennemi victorieux, mais en cas de misère ou d'insolvabilité, par des parents grecs (sauf en Attique, depuis Solon) et non-grecs.

Nombreux étaient les marchés où les esclaves s'acquerraient aux enchères : Athènes, Sounion, Délos, Chios, Samos, Byzance, Chypre, Egire, où furent vendus Platon et Nicostratos, Leucade. Les prix de la marchandise ont varié d'une époque à l'autre, parfois d'un marché à l'autre et selon les qualités de l'objet. Aux coûts exceptionnels, Platon a valu 20 ou 30 mines, à raison de 100 drachymes par mine et de six oboles

par drachme³⁸, un intendant thrace de Nicias 1 talent, soit 6000 drachmes. Les prix moyens comparés des esclaves, en 414 avant J.-C., sont illustrés toutefois par ce tableau de Kenneth Hughes³⁹.

<i>Enfant</i>	72 drachmes	<i>Hommes</i>	105
			115
			121
<i>Femmes</i>	106		144
	135		153
	165		161
	170		170
	220		174
			240
			301
<i>Total</i>	796 drachmes	<i>Total</i>	1684 drachmes
<i>Coût moyen</i>	159 drachmes	<i>Coût moyen</i>	168,4 drachmes

Outre la force matérielle, la force du droit institue également l'esclavage au moins dans cinq cas. Cas de la naissance : héritent de l'état d'esclave les enfants nés de l'union entre esclaves et, après l'édit de Périclès sur la citoyenneté athénienne, de l'union entre un citoyen et une esclave. Cas de don : les deux esclaves qu'Appolodore, le rédempteur de Nicostratos, dit avoir donnés à ce dernier, appartiennent à ce dernier comme sont propriétés du chef des mercenaires, Atrestidas, les captifs olynthiens dont Philippe lui fit cadeau. Les textes de Démosthène évoquent trois autres cas qui ressortissent du droit commercial. Cas de paiement de dettes : Aréthousios reçoit d'Archépolis, en remboursement d'une partie de sa dette, un esclave : Manès. Cas de gage : les esclaves de la fabrique de lits du père de Démosthène étaient d'abord un gage pour une somme d'argent et ensuite un bien propre selon une pratique en vigueur en droit privé et en droit public. Cas enfin de vente à réméré : Panténétos, débiteur de Mnésiclès, emprunte à Evergos pour rembourser Mnésiclès, puis emprunte à Nicoboulos pour rembourser à Evergos, de sorte que les esclaves de son atelier de broyage du Laurion font l'objet d'une triple vente à réméré. (M-M. Hervagault et M-M. Mactoux, 1974 : 63-64).

Les origines géographiques et ethniques des esclaves ainsi acquis reflètent les continents et les peuples au désavantage desquels s'exercent les rapports de force économiques, militaires et politiques. Trois continents sont fournisseurs : l'Europe, l'Afrique, l'Asie. Quelques nationalités les représentent principalement : en minorité la Grèce, l'Égypte et Carthage et en majorité, la Thrace, la Scythie, la Phrygie, la Carie, la Cappadoce, la Paphlagonie, la Syrie. L'anthroponymie des esclaves confirme cette géographie ethnique⁴⁰. Du point de vue d'une

anthropologie physique, deux races sont présentes : des Blancs, de souche méditerranéenne et de souche sémitique, qui constituent la majorité de la population servile, et des Noirs, de souche afro-asiatique, qui n'en ont fourni qu'une fraction minoritaire⁴¹.

Dans les temps anciens, le rite d'intégration dans la société (rite du *catakysma*) incorpore les esclaves d'abord au *genos* du maître. L'incorporation s'effectue à deux niveaux symboliques. Les esclaves étant assis au foyer, "la maîtresse de maison répandait sur leur tête des figes, des noix et des friandises" (R. Flacelière, 1959 : 71). On leur donnait ensuite un nom qui pouvait être, selon Olivier Masson, leur ethnonyme, le nom patronymique du maître, un nom historique, une abstraction, etc. L'accroissement du nombre des esclaves devait rendre ce rituel inutile, du moins en partie.

La population servile

Bien que les sources n'en permettent pas une détermination précise à toutes les époques, voici les chiffres qui en donnent un ordre de grandeur, chiffres empruntés à l'historien allemand Victor Ehrenberg⁴². Ils représentent pour la Béotie, pays très rural, 18 à 16% de la population totale au v^e siècle, 21 à 18% au iv^e siècle et pour Athènes de 26 à 37%.

Quelle est la place des esclaves dans la structure sociale ? Comment sont-ils distribués, et suivant quelle proportion, parmi les fractions de la classe des maîtres ? Rappelons que deux couches de la population libre, impossible à quantifier, sont dépourvus d'esclaves : la couche des sans-terres, au nombre de 5000 en 403 à Athènes, contraints de louer leurs bras pour vivre (en sont-ils encore, ces 10 000 qui consentirent à s'installer en Thrace en 322 ?) et la couche des petits paysans, des petits artisans et des petits commerçants trop pauvres pour s'acheter des serviteurs.

Hors cela, les membres de la petite bourgeoisie pouvaient posséder chacun de deux à trois esclaves, si l'on en croit le théâtre d'Aristophane (E. Levy, 1974 : 33). Un membre de la bourgeoisie moyenne disposait environ de dix esclaves (R. Flacelière, 1959 : 69). En 414-413, Kephisodoros, métèque au Pirée, en possédait seize, son contemporain Adeimantos, fils de Leukolophidès de Skambonides, neuf, comme Aristote, près d'un siècle plus tard, en 322 (Defourny, 1932 : 83). Au contraire, les grands bourgeois disposaient de cinquante à mille esclaves : le père de Démosthène : 53 esclaves ; Pasion : 80 à 100 esclaves ; Képhalos, père de Lysias : 120 esclaves ; Philomonidès : 300 esclaves ; Hipponicos : 600 esclaves ; Nicias : 1000 esclaves.

De telles quantités d'esclaves sont attestées également dans la propriété des États et des sanctuaires. L'État athénien comptait, en particulier, depuis 476, un millier d'archers scythes.

Tableau 1
Population comparée des esclaves à Athènes,
à Sparte, en Béotie

ATHENES	vers 480	vers 432	vers 400	vers 360
Citoyens	25 à 30 000	35 à 45 000	20 à 25000	28 à 30 000
Citoyens + familles	80 à 100 000	110 à 180 000	60 à 100 000	85 à 120 000
Métèques	4 à 5 000 ?	10 à 15 000	6 à 8 000 ?	10 à 15 000
Métèques + familles	9 à 12 000 ?	25 à 40 000	15 à 25 000 ?	25 à 50 000
Esclaves	30 à 40 000 ?	80 à 110 000	40 à 60 000 ?	60 à 100 000
Total	120 à 150 000 ?	215 à 300 000	115 à 175 000	170 à 255 000

SPARTE	en 480/460	en 371
Spartiates	4 à 5 000	2 500 à 3 000
Spartiates de droits inférieurs	500 ?	1 500 à 2 000
Spartiates + familles	12 à 15 000	7 000 à 9 000
Périèques		40 à 60 000 ?
Hilotes		140 à 200 000 ?
Total	16 à 20 000	190 à 270 000 ?

BEOTIE	V ^e siècle	IV ^e siècle
Citoyens	28 à 30 000	35 à 40 000
Citoyens + familles	85 à 95 000	110 à 125 000
Métèques + familles	5 à 10 000	5 à 10 000
Esclaves	20 000	30 000
Total	110 à 125 000	145 à 165 000

Le rôle des esclaves

Les esclaves producteurs de biens matériels

On l'a dit : pas d'activité exclusivement réservée aux esclaves. Lorsqu'on passe cependant de l'activité agro-pastorale à l'artisanat et à l'industrie, le nombre des esclaves croît et, à la limite, certaines tâches, les plus pénibles, leur reviennent presque à eux seuls, non en droit, mais en fait.

C'est comme régisseurs et main-œuvre que les esclaves participent à la production des biens matériels d'usage et d'échange. Les esclaves publics interviennent comme ouvriers, soit dans la construction et l'entretien des temples et des routes, soit dans la confection et la frappe des monnaies. Dans le domaine agro-pastoral, les esclaves domestiques sont auxiliaires des énergies familiales dont disposent les petits propriétaires, et force de travail principale dans les fermes ; ils concourent donc à créer les biens pour l'alimentation (blé, olives, figues, vin, miel, légumes, lait), pour le transport (bœufs, ânes, mulets), pour l'agrément (fleurs). Aussi les voit-on à toutes les tâches : cueillette et labourage, moisson et pilage, battage et pressurage, vannage et engrangement, garde du troupeau, entretien des animaux et traite. Dans le domaine industriel, la place qu'ils occupent dans la production et la part qui leur est imputable est encore plus considérable. Parmi les cinquante-trois esclaves du père de Démosthène, vingt travaillent à la fabrique de lits, trente-trois à la fabrique de couteaux et d'armes ; les trente esclaves de Panténétos sont affectés aux ateliers de broyage des minerais, de laverie et de fonderie du Laurion, les cent esclaves de Pasion à une fabrique de boucliers, les cent vingt esclaves de Képhalos à une armurerie. On peut inférer que les travailleurs des fabriques de tissus (Mégare), de tuiles (Corinthe), de lits (Milet) appartiennent en majorité, sinon en totalité, à la classe servile.

Une mention spéciale revient à la production du plomb argentifère du Laurion. Cette production était presque exclusivement réservée aux esclaves ; la surveillance dans certains gisements, tel celui du concessionnaire Nicias, était leur affaire ; enfin on sait combien la production était importante.

Les esclaves producteurs de services

Producteurs de biens matériels, les esclaves produisent également des services dans la vie domestique, dans la vie économique, dans le fonctionnement de l'appareil d'État, dans la vie culturelle.

Dans une famille aisée, toutes les tâches d'exécution sont assumées par les esclaves, hommes et femmes selon les cas, sous la direction de la maîtresse de maison (*despoïna*). Aux hommes le nettoyage de la cour, la conduite des enfants à l'école et leur surveillance ("la pédagogie"), l'accompagnement du maître dans ses sorties, les messageries ; aux femmes le nettoyage de la maison, le puisage de l'eau, la cuisine, le broyage du grain à la meule, la blanchisserie, le pilage et le tissage, l'accompagnement de la maîtresse dans ses sorties, la fonction de nourrice et, le cas échéant, de gré ou de force, la suppléance de la maîtresse dans le lit du maître.

Toujours pour le compte de leurs maîtres, on trouve des esclaves "dockers" dans les ports, membres des équipages des navires au long

cours, parfois à des postes élevés comme ce Lampis, chef de navire ; on les trouve comme garçons des bains publics, auxiliaires, secrétaires ou intendants dans les banques. Les maisons de prostitution ont la réputation d'offrir les charmes de belles et beaux esclaves. Il n'est pas jusqu'aux médecins, aux enseignants et aux troupes d'animation culturelle qui ne s'attachent des esclaves comme auxiliaires, serviteurs ou acteurs.

Quant aux esclaves publics, quatre secteurs de l'appareil d'État utilisent leurs compétences : les archives, la justice, la police et la défense du territoire. Employés aux archives du *Métrôon*, beaucoup servent dans l'administration judiciaire, les uns comme balayeurs ou gardiens de prison, les autres comme bourreaux, hérauts ou greffiers.

D'autres, les archers scythes, cantonnés sur l'Aréopage, restent un corps de police, spécialement affecté à la surveillance de la ville et des lieux publics (Assemblée et tribunaux). D'autres encore sont connus pour être des auxiliaires des stratèges, en particulier les comptables des intendants militaires, tels Anonomos, Callias et Pittalacos évoqués par Démosthène. Dans la guerre, ils pouvaient être, sinon des valets comme les esclaves domestiques, du moins exceptionnellement soldats dans l'armée de terre avec un armement léger (Y. Garlan, 1972, 29-62)⁴³.

Quelle compensation les esclaves recevaient-ils en échange de leurs services ? Pour les esclaves domestiques (*oiketai*), le gîte, le boire, le manger, le vêtement du pauvre (*exomide* d'homme, *peplos* de femme). Mais un salaire régulier allait aux esclaves publics (*dêmosios*), à qui l'État peut fournir en outre des outils et des vêtements (*exomide*, manteau, sandales, bonnet). Ce salaire oscille par jour entre trois oboles pour un aide et cinq oboles pour l'ouvrier du bâtiment à la fin du V^e siècle, à un drachme trois oboles pour un journalier, et deux drachmes trois oboles pour l'ouvrier-maçon à la fin du IV^e siècle (329-328 à Eleusis). À en croire Félix Bourriot (1976 : 220), ces salaires d'ouvrier correspondent en 413 à la valeur de huit ou neuf litres de blé (le blé coûtait six drachmes le medimne – 52 litres –, soit trois fois plus que le minimum vital, qui est de trois oboles) ; en 338, ils s'élèvent à cinq fois le minimum vital.

Les contradictions entre maîtres et esclaves

Dans la vie des esclaves, deux faits peuvent paraître porter un démenti à la thèse des contradictions entre maîtres et esclaves. Le premier est l'existence d'une couche de privilégiés parmi lesquels nous rangeons les régisseurs et les *koris oikountès* (esclave apportant une redevance forfaitaire à leur maître), avec les relations de confiance, voire d'amitié, qui accompagnent leurs rapports avec les maîtres. Le deuxième, c'est la condition des *dêmosiosi* (qui appartiennent à l'État). La promotion sociale des affranchis constitue le troisième. En vérité, ces privilégiés, dans le premier et le deuxième cas, sont en nombre restreint par rapport

à la masse des esclaves. En outre, ils restent fortement dépendants de l'esprit du statut servile, ils subissent une exploitation dont nous allons voir les modalités ; ils sont toujours, en droit, aliénables, et comme les autres, exclus des droits civiques. Seuls les affranchis accèdent à un nouvel être. Mais même ces derniers portent jusqu'à une ou deux générations de leur descendance les séquelles de leur infamie passée : une preuve en est que l'aristocratie ne les accepte pas.

Réelles, les contradictions se manifestent dans les inégalités statutaires, dans les modes d'exploitation en vigueur et dans les résistances particulières par lesquelles les esclaves répondent à la condition de chose qui leur est faite.

Les inégalités statutaires ? Quatre exemples suffisent. Malgré l'identité de race et parfois d'ethnie, on pourrait reconnaître physiquement beaucoup d'esclaves : tête tondue associée ou non au port de l'*exomide* pour les hommes, cheveux courts associés ou non au port d'un *peplos* pour les femmes. Non-êtres juridiques, les esclaves, sauf à Gortyne, ne connaissent pas le mariage légal avec ses actes rituels : remise de gage, remise de la fiancée, noces. Pour leurs fautes, ils subissent des sanctions spécifiques : à la maison, le travail au moulin, le coup de poing, le bâton, le fouet ; en justice, la flagellation sur roue, le carcan, le fer rouge. Enfin, leurs tombes, dans l'enclos de leurs maîtres, sont reconnaissables à deux signes : une simple colonne tronquée et le nom du défunt (R. Flacelière, 1959 : 37).

Les modes d'exploitation ? Que les esclaves constituent une source importante de profit, trois faits suffisent ici encore à le prouver ; nous empruntons les deux premiers aux analystes du corpus démosthénien. D'abord, alors que la banque rapporte deux fois plus que la fabrique de boucliers, Apollodore, fils de l'affranchi Pasion, préfère, lors de la succession, la fabrique à la banque. Les taux de rentabilité des esclaves semblent aussi sûrs que celui des terres. Ensuite, les esclaves salariés sont un moyen d'enrichissement pour deux maîtres à la fois. Ils enrichissent non seulement leurs employeurs qui fixent à leur guise le prix de leur travail journalier (*misthos*), mais encore ces maîtres dont ils constituent la propriété première. Tel est le cas des *koris oikountès*, astreints à verser à leurs maîtres une partie de leur revenu sous forme d'*apophora*. Tel est aussi le cas des esclaves ouvriers que les maîtres louent au marché du travail de l'Anakéion. Enfin, on sait quelle fut l'extrême pénibilité des conditions d'exploitation dans l'activité à eux presque exclusivement réservée : les mines du Laurion⁴⁴.

Les résistances des esclaves ? Aux esclaves la conscience de leur statut et de leur condition n'a pas été inconnue. Si, faute de concentration et d'organisation, leurs réactions collectives ont été rares, on leur connaît des formes de résistance adaptées à leur situation. Quatre faits l'attestent. D'abord les fuites, formes de résistance individuelle, actes de rejet global et de reconquête de la personnalité. C'est en poursuivant des esclaves enfuis, on le sait, que Nicostratos est tombé aux mains des pirates en 365.

Ensuite les formes de résistance collective. Quand, dans le naufrage d'un navire de commerce, les esclaves "se sauvent en bloc laissant périr noyées plus de 30 personnes libres" (M.P. Hervagault et M.-M. Mactoux, 1974), ils commettent un acte de vengeance délibérée sur un groupe social ennemi, à leurs yeux solidaire de leur maître. Quand en 413, de Décélie, l'envahisseur spartiate incite les mineurs du Laurion à désertre, c'est une masse (20.000 selon Thucydide) qui prend les risques de se libérer. Un moment, dans les campagnes, la terreur passe dans le camp des maîtres (R. Flacelière, 1959 : 72). Le droit, expression du pouvoir de classe, apporte une preuve indirecte à l'existence de ces résistances : ce sont les supplices que prévoit le droit pénal à l'article de la fuite (roue, carcan, fer rouge). Une dernière preuve indirecte, nous la trouvons dans les réformes envisagées par les philosophes comme celle d'Aristote.

"En fait, confirme J. P. Vernant (1974 : 20-29), c'est sur un autre plan que l'opposition a joué et qu'elle a joué un rôle décisif : la résistance des esclaves – dans leur ensemble, comme groupe social – à leurs maîtres s'est manifestée au niveau des forces productives, ces forces productives dont les esclaves constituent précisément l'essentiel dans le contexte technico-économique de la Grèce ancienne. Sur ce plan l'opposition des esclaves et de leur propriétaires revêtira, avec la généralisation de l'emploi de la main d'œuvre servile, le caractère de contradiction fondamentale du système de production esclavagiste. En effet, dans ce système où le progrès technique se trouve pour l'ensemble bloqué ou au moins fortement freiné, l'extension de l'esclavage apparaît comme le seul moyen de développer les forces productives. Mais, en même temps, l'opposition des esclaves à leurs maîtres, leur résistance, leur inévitable mauvaise volonté dans l'exécution des tâches fixées, contrecarrent ce progrès, lui imposent du point de vue du rendement des limites de plus en plus étroites, tandis que, sur le plan de la quantité des forces productives, la multiplication du nombre des esclaves ne peut se poursuivre indéfiniment sans mettre en danger l'équilibre du système social. Aussi peut-on admettre qu'à partir d'un certain stade l'opposition entre les esclaves et ceux qui les utilisent devient la contradiction fondamentale du système, même si, comme l'a dit Parain, elle n'apparaît pas comme la contradiction principale".

Le cadre logique de la théorie de l'esclavage : la philosophie politique de la cité (*polis*)

Pour Aristote la "science" suprême de la pratique humaine est la philosophie politique, et dans celle-ci l'éthique détermine les fins. Politique et éthique ne se dissocient pas.

Or, dans cette philosophie politique, on trouve un concept de la cité et un projet de société où l'esclavage prend place et acquiert un sens. De cette philosophie, répandue dans l'ensemble de l'œuvre du grand philosophe grec, nous n'avons l'ambition de retenir que les éléments qui permettent de situer la théorie de l'esclavage.

La cité comme concept philosophique

C'est la métaphysique qui fournit les concepts fondamentaux à la réflexion politologique comme à toutes les disciplines. Ces concepts sont au nombre de trois : la nature (*phusis*), la fin (*telos*) et la nécessité (*ananké*). Relatif au changement, impliquant la particularité et la différence⁴⁵, le concept de nature chez Aristote s'offre sous trois modalités : comme "le principe interne de mouvement qui dirige les êtres vers leur perfection", comme "une force organisatrice, déterminée par des fins", ou comme une forme d'"intelligence", partout présente et partout agissante... qui dispose toutes choses selon des règles de convenance et de perfection". La fin, au sens structurel, est l'état de complet développement d'une chose ou d'un être ; au sens fonctionnel, elle désigne alors la fonction à laquelle concourt la chose ou l'être dans son activité. Dans l'un et l'autre sens, la "fin" sert à expliquer le développement et l'activité d'une chose. Au sens axiologique, elle se confond avec ce qui est le bien pour la chose ou l'être dans son développement interne et dans ses relations externes⁴⁶. La nécessité, elle, désigne les conditions indispensables à la réalisation et à l'existence d'une chose⁴⁷. Elle se manifeste comme détermination dans la constance et l'identité des phénomènes et domine chez les êtres supérieurs où règne la finalité, alors que le hasard, son contraire, se manifeste comme indétermination et domine chez les êtres inférieurs où règne l'informe.

En appliquant les concepts de ce cadre universel, la réflexion politologique établit que la cité comme fait naturel est un concept anthropologique, un concept historique et un concept idéologique.

La cité désigne, en premier lieu, un fait anthropologique : *koînônia*. Qu'on traduise ce terme-clé par "communauté", "association", ou "société", plusieurs conditions sont indispensables et nécessaires à son authentique réalisation. Finley en voit sept parmi lesquelles quatre principales : liberté, projet commun, équité et réciprocité⁴⁸.

Fait anthropologique, la cité est aussi, en deuxième lieu, un fait historique. Car, en même temps qu'elle est un tout, logiquement antérieur à ses éléments constitutifs (individus, familles, villages), elle est l'aboutissement d'une évolution. Dans *Aristote et l'histoire, essai sur La Politique* (1960), Raymond Weil analyse, selon le philosophe, les conditions et les phases de la formation naturelle de la cité. Les conditions sont d'ordre géologique (permanence de l'univers,

transformations du sol sous l'action du climat, déluges plus ou moins mythiques), d'ordre biologique (genèse intra-mondaine de l'humanité, épidémies et famines), d'ordre sociologique (guerres, migrations, temps infini avec des ruptures de mémoire collective liées aux cataclysmes et catastrophes). Viennent les cinq ères de l'histoire culturelle correspondant aux différentes étapes du progrès et de l'accumulation de la "sagesse" : ère de la sagesse économique où sont inventées les techniques de production, ère de la sagesse esthétique où s'ajoutent à la première sagesse les techniques instauratrices du beau, ère de la sagesse politique quand naissent la législation et l'organisation des cités, ère de la sagesse "scientifique" qui s'accompagne de la promotion des sciences de la nature, ère de la sagesse théologique où l'évolution est couronnée par l'organisation de la connaissance des choses divines. La sagesse politique couronne donc les trois premiers stades d'évolution de l'histoire politique.

Au premier stade, celui de la famille (*oïkia*), correspond la société domestique avec dominance du système patriarcal (Defourny, 1932 : 417). Le deuxième stade, celui du village (*komê*) baigne dans un ensemble culturel différencié à l'échelle régionale par l'ethnie (*ethnos*) et à l'échelle locale, par la tribu (*phylê*). Les Barbares, d'une façon générale, et certaines populations de la Grèce, telle l'Arcadie, participeraient de ce stade. Au troisième stade, voici la cité. Née de l'extension de la famille (*apoikia*) et de l'intégration des villages, elle réalise, selon l'image de Defourny, "l'âge adulte des sociétés humaines" (1932 : 381).

Fait de nature, l'institution de la cité a obéi, non au hasard comme le croient les théoriciens de la convention (sophistes et disciples d'Antisthène), mais à la nécessité. Au-delà des besoins qui sont à l'œuvre dans la constitution de la famille (besoin biologique de reproduction et besoins économiques de conservation), au-delà des besoins psychosociologiques du vivre, cette nécessité apparaît dans les besoins proprement politiques de régulation sociale. L'homme, seul animal idéologique, doué de langage (*logos*), producteur de valeurs morales et politiques, est aussi le seul agent de la communication. Or, la communauté des valeurs, nous dirions aujourd'hui la communauté morale, idéologique ou culturelle, a fait (*poiêi*), non seulement l'institution-famille, mais aussi l'institution-cité (*Pol.* I, 2, 1253 a 10-15).

Fait anthropologique, fait historique, la cité, en troisième lieu, désigne un fait idéologique : la *koïnônia* prééminente entre toutes, *koïnônia kuriotaté* (*Pol.* A, I, 1, 1252, a). Cette prééminence ne réside nullement dans les dimensions matérielles (étendue spatiale et volume de population) par lesquelles la cité surpasse les villages et les tribus, mais reste dépassée elle-même par l'ethnie. Elle est dans la structure, dans la nature, dans le but et la fonction. La société domestique et la société villageoise ont pour caractéristiques la dispersion morphologique, l'homogénéité ethnique, l'indifférenciation socio-économique, l'absence de centre et d'unité politiques quoiqu'elles ne soient pas toujours dépourvues d'État (V. Erhenberg, 1976 : 1, 53). Au contraire, la cité est un État

territorial intégrant villes, et villages et familles, une société plurale et hétérogène dans sa population, marquée par la division du travail et les classes sociales. D'un côté, des structures politiques avec ou sans État, d'essence monarchique, où des rois, doyens d'âge ou chefs militaires, dominant sur une masse; de l'autre côté, un État constitutionnel, d'essence républicaine où la loi écrite garantit à tous les citoyens attitrés une égale et permanente participation au pouvoir délibératif et judiciaire. "La cité, c'est une communauté d'homme libres" (*Pol.* III, 6, 1279 a-20). "La cité, elle, se veut composée le plus possible d'égaux et de semblables" (*Pol.* IV. 11. 1295 b 20-25). Dans ce cadre-là, affirmer que l'homme est un animal politique ce n'est pas affirmer un fait universel, fait que nie Aristote chez les Anciens et que nie Jacques Maquet⁴⁹ contre Georges Balandier⁵⁰ chez les modernes, mais c'est affirmer un droit naturel, une destination de l'homme (*Pol.* I, A, 9-10) dans la mesure où l'appartenance à cette société est le meilleur terme par le but et la fonction.

Le but des sociétés de l'espèce inférieure tient à un mot : *vivre*. Or sous ce mot, entendu au sens anthropologique, il faut voir l'exercice des activités matérielles nécessaire à la reproduction sociale, activités socio-économiques qu'Aristote classe dans l'ordre de l'utile. Au contraire, le *bien-vivre*, le bonheur, voilà le but de la cité (*Pol.* III, 6, 1278 b, 20 ; VII. 1323 b, 20-40 ; *Eth. Eud.* 1978. I, 45-47 ; *Eth. Nic.* 1972, I 31-86). Le bonheur apparaît d'abord comme l'objet d'une possession globale où s'agglomèrent des biens se rapportant les uns à l'âme, d'autres au corps, les troisièmes aux relations avec autrui, avec la société et la richesse. Ensuite, ce bonheur s'acquiert par la pratique de la vertu, c'est-à-dire un état d'excellence qu'atteint toute fonction s'exerçant sainement, ou toute faculté s'appliquant correctement à son objet. Sagesse et prudence, voilà par exemple des vertus de l'intellect et de la raison, des vertus intellectuelles ; justice et courage, voilà des vertus de la volonté, des vertus morales. Enfin, dans la hiérarchie des biens prédominent les biens de l'âme, le bonheur de l'activité théorique, activité propre à Dieu (ce penseur dont l'objet est la pure pensée), activité qui, dans le monde, est spécifique à l'homme libre. En effet, les biens extérieurs (aisance matérielle, enfants nombreux, sains et distingués, amitiés nombreuses) restent des biens auxiliaires, des biens complémentaires, juste utiles à l'acquisition et à la conservation des biens du corps, telle la santé, et des biens de l'âme. Mais entre ces biens, c'est aux derniers que va la prééminence, car les premiers sont utiles à l'acquisition et à la conservation des derniers. Il n'est donc qu'un authentique bonheur, c'est celui de source indépendante et auto-suffisante, indissociable de l'activité de l'intellect, lui-même parcelle immortelle de Dieu en l'homme, c'est celui qui est "coextensif à la contemplation et ne saurait être qu'une forme de la contemplation" (*Eth. Nic.* X, 8, 1178 b 20-30). Ainsi entendu, ce bonheur est inconnu aux êtres inférieurs, en particulier aux animaux ; aux enfants, il reste seulement accessible comme espérance.

La fonction principale que ce but suprême impose à l'État, c'est d'assurer l'*autarkia*, l'auto-suffisance économique, condition elle-même de

la liberté culturelle. Si la famille réussit l'autarcie immédiate, celle de chaque jour, si le village la réussit de façon irrégulière, en recourant à l'échange par troc, c'est au contraire par l'agriculture vivrière, l'industrie et un minimum d'importation que la cité réalise l'autarcie plénière en faveur de la communauté des hommes libres (*Pol.* III, 9, 1280 b, 30-35). Quant à savoir comment l'État met toutes ces fonctions (l'économie, l'éducation, la défense militaire) au service de la contemplation qui est félicité, c'est le projet de société qui le révèle.

La cité comme projet de société

Tel qu'il se dégage de la critique des grands réformateurs, en particulier des livres IV, VII et VIII de la *Politique*, ce projet définit les conditions à respecter, les moyens à mettre en œuvre et les agents à mobiliser pour actualiser dans l'histoire la société modèle.

Ces conditions sont au nombre de deux. La première prescrit une politique de juste milieu (*mesotès*) en matière de population et d'étendue du territoire d'État. La population de la cité inclut non pas toutes les composantes de la société, mais les seuls citoyens accessibles aux loisirs et matière première de l'action morale de l'État ; en sont exclus les agriculteurs, les artisans, *a fortiori* les marchands et les esclaves (*Pol.* VII, 9). Sous-peuplée, la cité n'atteint pas sa nature ; lui manquent ses capacités d'autarcie, d'autonomie et de défense. Surpeuplée, elle se dénature sous l'effet d'inconvénients économiques, administratifs et politiques. Faute de terres suffisantes et de cultures vivrières les citoyens manqueraient, d'une part des biens extérieurs indispensables à la pratique de la vertu et, d'autre part, par le fait de la misère et des révoltes qui suivraient, de la quiétude nécessaire à la vie contemplative. En outre, trop nombreuse, la population est difficile à réglementer. Enfin, les étrangers trouveraient là une circonstance favorable pour usurper la place et les droits des citoyens dans les assemblées ; et les citoyens, faute d'une connaissance mutuelle, seraient condamnés à choisir au hasard leurs représentants, au préjudice du bon fonctionnement de la démocratie directe. Les moyens juridiques de limiter cette population ? Institution de la monogamie, réglementation de l'âge du mariage (dix-huit ans pour les filles et trente sept pour les hommes), limitation de l'activité procréatrice à cinquante ans pour les femmes et soixante-dix ans pour les hommes, exposition des nouveau-nés malformés et par conséquent inaptes au bonheur, avortement licite avant la sensibilité et la vie du fœtus, contrôle de l'immigration.

Mêmes considérations théoriques et pratiques touchant le territoire d'État. Aux considérations stratégiques qui justifient la préférence d'un État relativement petit, avec une capitale fortifiée et facile à défendre, s'ajoutent des considérations d'ordre économique (fertilité du sol,

ouverture sur mer de la capitale), d'ordre hygiénique (exposition de la capitale, ville centrale, aux vents plus sains de l'Est) et d'ordre esthétique (un urbanisme combinant le modernisme d'Hippodamos de Milet et la tradition).

La seconde condition a trait à la politique extérieure de l'État. De leur identité ethnique, de leur supériorité culturelle et politique présumée (intelligence, résolution, organisation en État démocratique, capacité à gouverner le monde), les Hellènes doivent tirer une conclusion : l'union politique. Cette union, thème du propos des sophistes comme Gorgias, des orateurs comme Isocrate, des philosophes comme Platon et qui devint une réalité à la Ligue de Corinthe en 338 sous l'hégémonie de Philippe de Macédoine, c'est peut-être la confédération panhellénique (*Pol.* VII, 7, 1327 b, 20-40).

Dans la société de classe qu'il s'agit de perpétuer, une classe sociale a vocation pour construire la cité modèle, conformément à la philosophie du juste milieu : c'est la *classe moyenne* (*Pol.* IV, 11, 1295 a-25-1206 a 10). En effet, l'inégalité excessive que génère la division de la société en deux classes extrêmes, celle des gens très riches et celle des gens très pauvres, rompt l'équilibre de la communauté politique. Au niveau moral, d'un côté, mépris et démesure, de l'autre côté, envie et malignité ; au niveau politique, là, engouement pour les emplois publics, gouvernement despotique, voire tyrannie, ici, dérobade aux emplois publics, obéissance servile, voire démagogie exubérante. La prédominance des oligarchies et des démocraties s'explique par la faiblesse numérique des classes moyennes. Le fait que de nombreux législateurs (Solon, Lycurgue, Charondas) proviennent de la classe moyenne en confirme les avantages d'équilibre. De richesse intermédiaire entre l'une et l'autre classe, ni elle ne convoite la classe riche, ni elle n'est convoitée par la classe pauvre : ni elle ne se dérobe, ni elle ne sollicite avec une excessive ardeur les emplois publics ; à ses membres elle donne la sécurité personnelle la plus grande ; enfin, les cités où elle domine, à l'abri des factions, sont plus égalitaires, plus communautaires et plus stables.

À cette classe identifiée, trois moyens politiques sont prescrits pour réaliser la cité modèle. Le premier moyen, de nature économique, est la réforme de la propriété. Cette réforme, fondement économique de la démocratie rurale chère à Aristote, établit d'abord les trois bases de l'égalité que Defourny précise.

“Comment l'égalité règne-t-elle ? Elle règne de trois manières : 1°) égalité devant les nécessités primordiales de l'existence : l'emploi généreux que les riches feront de leurs biens ne laissera personne dans le besoin ; 2°) égalité devant les repas publics : tous les citoyens sans distinction de fortune pourront y participer attendu que les frais en incomberont à l'État ; 3°) égalité devant le danger : les citoyens ayant deux lots de terre, l'un à la périphérie et l'autre au centre, seront intéressés au même titre à la défense des frontières”.
(1932 : 121)

Outre l'égalité, cette réforme établit également les bases de la stabilité. Trois dispositions doivent empêcher la concentration des terres aux mains de "la bourgeoisie" et le démembrement de la petite propriété, c'est-à-dire la cristallisation de la société en deux classes antagonistes : la fixation d'un maximum de propriété, l'interdiction d'aliéner les lots primitifs et l'interdiction de l'hypothèque. Un autre fait renforce cette stabilité : les propriétaires, nantis d'une richesse médiocre, manquent de longs loisirs, ne s'assemblent qu'en cas de nécessité réelle, laissant la loi régner sans éprouver la démangeaison de réviser perpétuellement la constitution.

Le deuxième moyen, du domaine de la culture, est l'éducation. Enracinée dans l'histoire culturelle de la nation, la conception aristotélicienne de l'éducation est à la fois une conception dirigiste où les citoyens sont "la chose" de la cité, où l'État inspire et dirige la pédagogie pour assurer l'unité organique de la cité, et une conception libérale, en ce sens que les établissements scolaires conservent leur autonomie et que la famille partage avec l'État la fonction d'éduquer. Dans son esprit cependant cette éducation exclut deux types de formation, la formation des femmes et la formation professionnelle. Les femmes portent une infériorité naturelle (*Pol.* I, 5, 1254 b, 10). Aussi une magistrature spéciale, la gynéconomie, sera-t-elle instituée pour assurer leur surveillance. La formation professionnelle convient aux artisans et aux esclaves, car elle procure des vils produits sur tous les plans : plan esthétique (déformation du corps humain), plan moral et politique (l'art seul ne fait ni l'homme vertueux ni le citoyen), plan socio-économique (l'art fournit un gagne-pain à prix d'argent) et plan technologique (la spécialisation technique égale à la mono-fonctionnalité). Au contraire, l'éducation qui doit former des "citoyens aptes à vivre sous des lois et à concourir au bonheur public" se caractérise par la globalité et l'équilibre, la généralité et le désintéressement.

Le programme officiel d'enseignement illustre et met en œuvre cet esprit. En premier lieu, cette formation est bien globale au sens structurel et au sens dynamique : non seulement elle engage trois disciplines cardinales (lettres, musique, gymnastique) pour la culture des trois parties essentielles de la personnalité (*dianoia* ou l'intellect, *thymos* ou le cœur, *sôma* ou le corps), mais encore elle se déploie en trois étapes : la *technopoia* (de la conception à la naissance), la *trophê* (de la naissance à 5 ans) et la *paideia* (5 à 21 ans). De la conception à la naissance, des prescriptions socio-culturelles sont destinées à assurer la santé des fœtus et des nouveau-nés : dispositions juridiques relatives à l'âge du mariage, au commerce sexuel et à la procréation, informations scientifiques relatives au régime alimentaire des femmes enceintes et aux exercices physiques utiles à la santé des parents, obligations morales de la fidélité qui lie les futures mères aux divinités des naissances. Dès l'âge de cinq ans, les exercices physiques, en particulier les jeux, et les lettres (sous forme de récits et fables), interviennent et s'emparent de la totalité de l'enfant.

Mais dire que cette formation est générale, c'est en révéler la hiérarchie interne et l'orientation dominante. Pour Aristote, la gymnastique a une double justification : dans l'enfance, une justification esthétique : rectifier et proportionner le corps ; dans la jeunesse, une justification militaire : entraîner à la résistance et à la force les corps des éphèbes qui doivent défendre la cité contre l'esclavage. De même deux avantages sont attachés à l'enseignement musical : un avantage esthétique connu sous le nom de *catharsis*, purgation dont le poète français Racine devait redécouvrir la théorie au XVII^e siècle, et un avantage moral. Ce dernier réside non pas tant dans la pratique instrumentale réservée aux enfants, à titre temporaire, et aux vulgaires artisans, à titre permanent, que dans les effets moraux (ravisement, disposition à la vertu que produisent sur l'*êthos* les beaux rythmes, les belles mélodies, les modes musicaux graves tel le dorien (*Pol.* VIII, 5, 6, 7, 1339 a 10-1342 b 30). Or, comme le corps est subordonné à l'âme, la guerre subordonnée à la paix, ainsi gymnastique et musique sont subordonnées aux lettres. Utiles dans toutes les activités de la vie, moyens de connaissances, les lettres donnent aux citoyens l'esprit rationnel et désintéressé pour jouer leur rôle d'hommes libres qui est à la fois de gouverner comme magistrat élu et d'être gouverné sans esclavage.

Troisième moyen, qui relève de la politique des relations internationales, c'est ce que Defourny a nommé "la théorie implicite de l'exploitation coloniale" (1932 : 546-555). Pour réaliser l'idéal de l'autarcie, il y a mieux que la construction de villes maritimes et la puissance navale, mieux que la paix et les traités à signer avec les peuples producteurs de blé, mieux que le monopole public de l'importation des grains étrangers. C'est la colonisation de l'Asie, source de ces richesses. Il n'est que de mettre la confédération panhellénique au service de ce projet. Or, la justification morale de ce projet, c'est déjà la théorie de l'esclavage, appliqué à l'économie mondiale ou aux relations internationales.

La théorie de l'esclavage : d'un concept philosophique à sa métaphore

Loin d'être accidentelle et marginale dans la téléologie ethico-politique de la cité-modèle, la théorie de l'esclavage lui est nécessaire et essentielle. Elle est d'abord l'aspect contradictoire, mais dialectiquement nécessaire de la théorie de la communauté des hommes libres, de la communauté des citoyens, de la "communauté politique". En ce sens, il ne suffit pas de dire avec J.P. Vernant (1974 : 94) : "Sans citoyen libre, pas d'esclave", ce qui est vrai selon l'histoire et selon le droit ; il faut pouvoir dire en même temps ce qui est vrai selon la logique : sans esclave, pas de citoyen libre. Voici la théorie, jamais totalement élucidée, des "conditions externes" *sine qua non* de l'État grec, un aspect de la sociogenèse de la cité.

Cette double fonction épistémologique justifie les deux méthodes par lesquelles, dès le Livre I de la *Politique*, Aristote nous donne accès à la relation d'esclavage : la méthode structurale et la méthode historique comme nous dirions aujourd'hui. L'analyse structurale révèle en effet que la relation d'esclavage est essentielle à la famille, élémentaire composante de la cité. Par l'analyse génétique, cette relation apparaît comme primitive dans la structure de la famille. Ici et là, un concept désigne l'essence de cette relation dans son fonctionnement dissymétrique : c'est le concept d'*organon*. En examinant successivement la relation d'esclavage dans l'histoire, la nature et la fonction de l'esclave dans sa structure sociale et dans les relations entre formations sociales, la question de la communauté d'intérêt entre maître et esclave, et les fondements de l'esclavage, il nous semble rester fidèle à la problématique et à la méthode d'Aristote.

La relation d'esclavage dans l'histoire

Dès les premières pages du Livre I de la *Politique*, l'esclavage est situé dans son véritable cadre : l'histoire de l'humanité qui englobe Grecs et Barbares, et ce, d'un point de vue en quelque sorte archéologique. En même temps qu'est présupposée la spécificité du pouvoir esclavagiste, est affirmée la primitivité de l'esclavage dans l'histoire.

Cette primitivité est d'abord évidemment chronologique. Selon cette vue, la famille "à son premier stade" comme le traduit Jean Tricot, celui de la famille primordiale, *oikia protê* (*Pol.* A, II, 5), se compose en effet de deux unions élémentaires, unions d'êtres hétérogènes et complémentaires "incapables d'exister l'un sans l'autre". La première union élémentaire, de nature biologique, dont la finalité est la reproduction de l'espèce, rassemble l'homme et la femme ; dans la seconde union élémentaire, "la société conjugale qui se forme est celle de l'esclave mâle et d'une esclave femelle" soumis tous deux au monarque (*Pol.* I, 2, 1252 b, 5) dans une société barbare.

La seconde attestation anthropologique de l'esclavage réside pour Aristote dans la primitivité de sa source : la guerre. Mode naturel d'acquisition des biens, mode qui est une variante de la chasse en tant qu'elle s'applique aux êtres vivants, la guerre est un mode par lequel on réduit en esclavage ceux que la nature destine à l'obéissance et qui se dérobent (*Pol.* I, 8, 1256 b, 20-25 ; VII, 2, 1324 b 30-41)⁵¹.

Or, nous le verrons, les Barbares sont les prédestinés à l'obéissance.

La relation d'esclavage comme concept : nature et fonction de l'esclave

Victor Goldschmidt⁵² a souligné l'originalité de la méthode d'Aristote qui, procédant de la question de l'essence à celle de l'existence, établit cette existence par raisonnement inductif et inspection des faits, avant de trouver dans la doxographie des thèses au fond confirmatoires.

Si la nature de l'esclave est mieux élucidée "grâce à l'idée que le philosophe se fait de sa fonction"⁵³, cette élucidation s'effectue en effet à travers deux grandes thèses : la thèse de l'essence spécifique du pouvoir du maître d'esclaves comme pouvoir d'appropriation et d'instrumentalisation, et la thèse de l'existence naturelle de cette relation entre maître et esclaves. La première thèse est établie, à propos de "l'économie" domestique et de l'économie "politique", contre les socratiques coupables d'une fausse identification et d'une fausse légitimation ; la deuxième thèse le sera, à propos de ce qu'on appellerait l'économie mondiale ou des relations entre formations sociales.

L'esclave comme *organon* dans "l'économie" ou administration du domaine

Que les socratiques⁵⁴ aient tort d'assimiler le pouvoir du roi, le pouvoir du magistrat en république, le pouvoir du chef de famille et le pouvoir du maître d'esclaves, et tort de fonder le pouvoir du maître sur "la science", c'est l'analyse anthropologique de l'administration de la famille qui l'établit. Cette analyse, de caractère structural, révèle deux types de relations constitutives : trois relations de type sociologique (maître-esclave, époux-épouse, parents-enfants) et une relation de type techno-économique au sens moderne (hommes vivants-biens de subsistance). Sous le premier rapport, non seulement la relation d'esclavage est première alors qu'elle était seconde dans l'analyse historique, mais encore elle occupe la place centrale dans l'anthropologie de la famille et le Livre I de la *Politique*, les deux autres relations étant renvoyées au traité sur la constitution de l'État modèle, aux Livres VII et VIII. Sous le second rapport, une distinction existe, d'une part entre les techniques de production et de gestion des biens de subsistance, techniques de caractère naturel et moral, qui entrent sous la notion d'"économie" (agriculture, guerre, pillage, chasse, élevage, pêche) et, d'autre part, entre les techniques d'accumulation du profit, et le prêt à intérêt, et le commerce, qui font partie de la *chrématistique*. Comme *organon*, l'esclave a la particularité de participer de l'un et de l'autre type de relation. Or, en quoi consiste un *organon* ? Quelles sont la nature de l'esclave et sa fonction comme *organon* ?

La multivocité caractérise le terme *organon* dans l'œuvre d'Aristote. Dans son acception biologique, ce terme désigne un organe du corps animal, disposé à un emplacement précis – exemple : l'estomac dans le ventre – et affecté à une fonction déterminée, la digestion dans le cas cité. Le terme revêt également une acception technologique⁵⁵. Il y a aussi une acception épistémologique du terme, puisque l'*Organon*, titre donné au VI^e siècle à l'ensemble des ouvrages "*logiques*" d'Aristote, désigne l'Analytique "considéré comme propédeutique à la science" (J. Tricot, 1977, Introduction VII)⁵⁶.

Reste enfin une acception morale du terme : celui-ci s'applique alors aux moyens sur lesquels l'homme de bien délibère lorsqu'il cherche les médiations pour réaliser les fins qu'il a conçues. L'*Anthropologie* d'Aristote, selon les textes choisis par J.-C. Fraisse (1976)⁵⁷ atteste la plupart de ces emplois du terme : le premier emploi dans *Mouvement des animaux* (176 : 17), le deuxième dans *Protreptique* (1976 : 18) et dans *Histoire des Animaux* (1976 : 25), le quatrième dans *Eudème* (1976 : 113). La notion d'instrument, *lato sensu*, charrie cette multivocité, à laquelle la *Politique* apporte un élargissement socio-économique. Confirmation en est donnée par les principales déterminations de l'esclave.

La première détermination de l'esclave, c'est l'appartenance. Aristote ne nie pas que l'esclave participe de l'humanité et qu'il est un être humain. Mais entre l'homme libre et l'homme-esclave, il n'y a qu'une homonymie, entendez une simple communauté de nom, sans communauté de notion : *anthropos*. En vérité et en réalité, le libre et l'esclave relèvent de catégories différentes, car aucun caractère essentiel commun ne les rapproche. Essentiellement, l'homme libre n'est lié à personne par une relation, soit de dépendance, soit d'appartenance. Or tel n'est point le cas de l'esclave.

L'appartenance qui spécifie ce dernier est d'abord juridico-économique. Les racines externes de cette appartenance, la guerre et le commerce, sont reconnues par une allusion à ceux qui ont le malheur d'être "faits prisonniers et vendus comme esclaves" (*Pol.* I 6, 1255 a, 25-30), par l'inventaire des techniques d'acquisition des biens de subsistance, par la théorie de l'esclavage légal ; mais aucun texte d'Aristote n'analyse toutefois le commerce des esclaves, à notre connaissance. Le fait est que, par un droit de propriété privée (*ktêsis*) qu'acquiert le chef de famille, l'esclave prend place, au même titre qu'eux, parmi d'autres biens matériels : porcs et chèvres, olives et figes, charrue, faucille et pressoir à huile. Il est "une partie déterminée de la propriété", *ktêma* (*Pol.* I, 4, 1253 b, 30-35 ; 1, 8, 1256 a, 1-5).

Mais, juridico-économique, cette appartenance unilatérale se présente aussi comme une appartenance organique. "Une partie de son maître", "en quelque sorte une partie vivante du corps de ce dernier, mais une partie séparée" (*Pol.* I, 6, 1255 b, 10), tel se présente en effet l'esclave, aux yeux d'Aristote. Qu'est-ce à dire ? Prises à la lettre, voilà des propositions

dénuées de sens : une chose est l'individualité biologique du maître, autre chose celle de l'esclave ; celle-ci ne peut faire partie de celle-là tout en lui demeurant étrangère et extérieure. Mais la philosophie d'Aristote offre au moins trois sens de la notion de *partie*. Au point de vue logique, point de vue de la qualité, la partie est, soit un sous-système dans un système donné (l'espèce dans le genre), soit une matière dans sa relation à une forme (l'air dans un cube qui en est formé), soit un élément de la définition d'un objet (le genre dans la définition de l'espèce). Au point de vue mathématique, qui est le point de vue de la quantité, la partie est soit ce qu'on retranche d'une quantité en tant que quantité (deux parties de trois), soit la seule fraction qui mesure le tout (*Méta*, 25, 1023 b, 11-25). Il est aisé alors de démontrer en quoi l'esclave est une partie du maître dans le premier sens : *doulos* n'est il pas un terme essentiel à la définition de *despotès* ? De même, ce que nous venons de dire de l'appartenance juridico-économique confirme le deuxième sens : les esclaves sont une partie de l'avoir matériel du chef de famille ; en soustraire un, c'est diminuer cet avoir et diminuer la puissance matérielle à cet avoir associée.

Toutefois, Aristote, ici, renvoie à une double acception sociologique et psychologique : l'appartenance organique se caractérise comme intégrale. D'abord, intégralité personnelle : l'esclave appartient au maître corps et âme. Ensuite, intégralité existentielle ou temporelle : l'esclave appartient au maître toute sa vie. Enfin, intégralité généalogique, pour ainsi dire : l'esclave appartient au maître, corps et âme, toute sa vie, lui et sa descendance. La métaphore de la "participation" au maître ou au corps du maître désigne cette intégration complète et sans partage, définitive et sans retour, au domaine, à l'espace social et à la vie du maître. Mieux : dans la psychologie aristotélicienne où l'âme a le primat sur le corps et le corps est le serviteur de l'âme, cette participation paraît littéralement symbiotique. C'est la même et unique âme, celle du chef de famille, qui a la primatie sur tous les corps, lesquels obéissant aux mêmes ordres, eux-mêmes conformes aux mêmes buts, constituent "en quelque sorte" un seul corps vivant face au primat des corps. Telle est au sens premier la nature de l'esclave.

"Un être qui par nature ne s'appartient pas, mais est l'homme d'un autre, cet être-là est par nature esclave ; est l'homme d'un autre quiconque, étant homme, est objet de propriété ; or un objet de propriété est un instrument ordonné à l'action et séparable".
(Traduction de J. Charbonnet, *Pol.* I, 4, 1254 a 10-20).

La deuxième détermination de l'esclave, conséquence de cette appartenance et qu'explicite la précédente citation, c'est son caractère d'*instrument spécifique*. Dans l'idée d'*organon* est impliquée une triple relation : relation à une fin ou "œuvre commune", relation à une fonction déterminée dans cette œuvre, relation à un agent qui met en œuvre

l'organon comme moyen dans l'accomplissement de cette œuvre ou de cette fin. Dans le cas d'un organon en activité dans un organisme vivant, aucun agent extérieur et manipulateur, aucune dissociation entre fonction et structure, entre fonction et fin, l'"œuvre" est la réalité même de la fonction. Il faut passer à la société et au domaine de la culture pour rencontrer cette triple relation : exemple du maître-artisan qui met en œuvre des ouvriers et des outils pour réaliser une maison dont l'architecte fournit le plan. Si le but de la famille est l'autarcie, la spécificité de l'esclave comme instrument réside en trois choses : un type d'instrument, une fonction, un domaine d'activité.

Un type d'instrument. Pour Aristote, l'ensemble de la propriété dont dispose le chef de famille pour assurer la vie et le bonheur de la communauté, à l'instar des outils dont dispose l'artisan pour créer, constitue un système d'instruments. Dans ce système apparaissent deux types d'instruments, selon qu'ils sont doués ou non de vie, c'est-à-dire d'un principe interne de mouvement et de sensation (*De l'âme*, I, 2, 403 b, 24-28 ; II, 2, 413 a 13-33)⁵⁸. Les premiers, instruments inanimés comme le métier à tisser, la cithare ou la hache, sont des corps matériels et inertes à qui la mobilité ne peut venir que de l'extérieur par nature. L'esclave fait partie des instruments animés. Vivant, il jouit des fonctions nutritives de la plante, il manifeste les fonctions sensitives de l'animal, il est automobile comme ce dernier ; mieux, être humain, il est moteur. Tel est le statut ontologique de l'esclave-instrument.

Mais outre ce statut, la spécificité de l'esclave se retrouve dans sa supériorité technologique : organon pro organôn. Pour les uns⁵⁹, cette supériorité réside dans la multivalence d'un instrument qui tient lieu d'autres instruments : Aristote évoque une pareille multivalence à propos d'un organe humain : la main. Pour d'autres⁶⁰, cette prééminence est la supériorité d'un instrument qui "précède les autres instruments" comme la main précède les outils, un instrument sans lequel la fonction des autres ne peut s'exercer. Pour une troisième qui nous semble juste, l'esclave est un instrument porteur d'instruments, au sens où il met ceux-ci en œuvre⁶¹.

Une fonction. Autorité et sujet, commandement et obéissance, tels sont les deux pôles de toute vie sociale, en particulier de toute économie domestique, pôles auxquels se rattachent d'un côté ce que nous appelons la fonction de conception et de décision et de l'autre la fonction d'exécution. Or, comme différent les rôles du chef de famille, détenteur de l'autorité selon qu'il agit en époux envers l'épouse (défense du foyer, acquisition des biens de subsistance), en père envers ses enfants (éducation), en seigneur envers les esclaves (planification, ordonnancement, inspection, entretien et sanction), ainsi différent en capacités et en tâches les fonctions d'exécution chez la femme, l'enfant et l'esclave. Situé au pôle "sujet et obéissance", l'instrument animé a pour première marque sa subordination fonctionnelle au plan d'une autorité qui donne des ordres auxquels l'esclave doit obéir.

Mais, alors que pour remplir ses rôles qu'énumère l'*Économique* (I, 3, 1313 b, 6-1344 a 1-8)⁶² – conservation des biens, garde du ménage, alimentation – la femme possède une capacité délibérative sans décision, capacité embryonnaire chez l'enfant, l'esclave ne possède pour accomplir les siens qu'une capacité "à percevoir la raison", une "capacité de réponse émotionnelle" selon W. W. Fortenbaugh⁶³. Par celle-ci, il peut faire plus et mieux qu'une bête, comprendre une explication et un avis raisonné, même s'il ne peut lui-même en produire.

En même temps que cette capacité, l'esclave dispose d'une vertu morale spécifique, distincte de la vertu des autres dépendants, qui sont des hommes libres, une vertu propre à la relation au maître, une vertu de subordination et de dépendance, dont le "maître est la cause", "une faible dose de vertu, juste assez pour ne pas se montrer inférieur, par son inconduite ou sa couardise, aux tâches qui lui sont confiées" (*Pol.* I, 13, 1260 a 35-38).

La deuxième marque de l'instrument animé, c'est son adaptation fonctionnelle aux tâches exigées. Par nature, ces tâches, nous le verrons bientôt, sont pratiques. Or à ces tâches, l'esclave s'avère adapté, d'un point de vue technologique et économique, par sa vigueur, et, d'un point de vue esthétique, par ses difformités (*Pol.* I, 5, 1254 b 25-30).

Lorsqu'on considère les deux catégories d'esclaves distingués dans l'*Économie*, l'intendant (*épitropos*) et le travailleur manuel (*ergatès*), c'est le premier, détenteur au plus haut point de cette protoraïson et des vertus serviles dont il vient d'être question, qu'échoit le statut d'instrument supérieur, moteur des autres : il assume en effet la fonction en quelque sorte libérale, digne d'un homme libre, la surveillance. Le second, au contraire, œuvre de ses mains, en mettant en mouvement les instruments inanimés, sous l'œil vigilant du premier, lui-même supervisé par le seigneur en inspection.

Enfin, un domaine d'activité achève de spécifier l'esclave-instrument. Ce dernier est en effet un instrument d'action et de vie. Qu'est-ce à dire ? Selon une distinction aristotélicienne (*Éthique à Nicomaque* VI, 4, 1140 b, 1-20, *Politique* I, 4, 1254 a, 1-8), la *praxis* s'oppose à la *poiësis* comme un acte à un mouvement, une activité qui a sa fin dans son exercice même (la vie vertueuse par exemple) ou dans le simple usage d'un objet (le port d'un vêtement) à une activité qui réalise un produit extérieur à l'agent et à l'instrument (exemple le tissage et le tissu), une activité immanente à une action transitive, selon Jean Tricot. En outre, "la vie est action, non production". En termes modernes, c'est opposer la production des services à la production des biens matériels. Suivant une première interprétation, l'instrument animé serait destiné non pas aux activités productives dans l'agriculture et l'industrie, mais aux activités productives de services dans le ménage, dans le commerce, les banques et la vie culturelle. La conception aristotélicienne de l'économie invalide toutefois une telle interprétation, car toutes les activités "naturelles" (agriculture, chasse,

pêche, pillage, guerre) ne "produisent" aucun objet nouveau dans le monde : elles reçoivent des dons de la nature ou des autres sociétés. Seules les activités artificielles (l'art, l'industrie, le commerce) "produisent" des objets nouveaux. Telle serait donc l'interprétation correcte : loin d'être un instrument pour la production industrielle et marchande au service des besoins externes, superflus, d'accumulation de profit, l'esclave est un instrument au service des besoins internes, naturels, du bien-vivre, pour la création des biens d'usage, c'est-à-dire, pour la production agricole, le service domestique et la culture.

En précisant ainsi la fonction et la nature de l'esclave, et par suite la spécificité du rapport maître-esclave, Aristote résout le premier de ses problèmes, celui de la spécificité de l'homme d'État dans la cité par comparaison avec le chef de famille et avec le roi (*Pol.* I, 12, 1259 a 36-40/1259 b 1-16). L'autorité du chef de famille sur sa femme et ses enfants est l'autorité d'un homme libre s'exerçant sur des libres. Toutefois, dans la relation du mari à la femme, l'autorité du premier est une autorité de type républicain avec cette seule différence que l'inégalité entre gouvernant et gouverné n'est plus seulement provisoire et alterne, elle est une inégalité de statut et d'état, une inégalité permanente. Dans la relation du père aux enfants, nous avons une autorité d'essence royale, fondée sur une base généalogique (l'identité d'ascendance et d'ethnie), sur une base psycho-sociologique (le consensus des sujets sous forme d'affection filiale) et sur un critère biologique (la prééminence de l'âge chez le roi). Au contraire, l'autorité de l'homme politique dans la cité s'exerce, dans la souveraineté de la raison et la plénitude de la vertu morale, comme autorité d'essence républicaine, autorité d'un *primus inter pares* sur des hommes de même ethnie et égaux, autorité qui s'exerce par roulement, le gouvernant d'aujourd'hui n'étant que le gouverné d'hier et de demain, apte à la fois au commandement et à l'obéissance (*Pol.* III, 4, 1277 a 10/1277 b 15).

L'esclave comme organon dans l'économie "politique" ou de la cité

Quelle que soit son importance dans l'économie domestique, la fonction de l'esclave n'est pas limitée à ce champ. L'économie politique et la théorie de l'État-modèle en général réservent à l'esclave une place et un rôle qu'évoquent sommairement les Livres III, VII et VIII de la *Politique*. On y trouve en effet une définition politique de la classe servile, une stratégie de la neutralisation de cette force sociale, son rôle dans l'économie publique, son statut culturel.

La définition politique de la classe servile réapparaît dans une nouvelle lecture de la théorie de la cité (*Pol.*, III, 5 ; VII, 8). D'un point de vue fonctionnel, on le sait, la cité se présente comme un ensemble de six services, indispensables à l'existence de la société : alimentation,

industrie, défense, finance, sacerdoce, justice. D'un point de vue structurel, elle se compose d'éléments internes ou organiques, essentiels à sa nature en tant que société politique, et d'éléments externes ou inorganiques, mais nécessaires à son existence en tant que société. Juges, prêtres, hommes riches et guerriers, tous les hommes libres bénéficiaires de la citoyenneté, qui assument les fonctions de production impropres au développement des loisirs et de la vie politique, appartiennent à la catégorie des éléments externes mais nécessaires, la catégorie des conditions externes. Est une condition externe d'espèce supérieure la classe des travailleurs libres, généralement formée d'hommes libres, non-citoyens, les paysans et les artisans. Si les paysans ne peuvent être des esclaves (ce qui serait idéal), qu'ils soient des périèques barbares (*Pol.* VII, 10, 1330 a 2 b). La classe servile, instrument animé aux mains des citoyens et des libres non-citoyens, voilà la condition externe d'espèce inférieure.

Par stratégie, ici, nous entendons le corpus des moyens et la mise en œuvre qu'en recommande Aristote à la classe des maîtres pour atteindre sa fin : le bonheur. On pense d'emblée qu'il s'agit d'une stratégie économique destinée à rentabiliser le service des esclaves déjà acquis et assurer l'aisance matérielle. Un texte capital de l'*Économie* y pourvoit, en effet, qui précise l'usage dialectique et judicieux qu'il faut faire du travail, du châtimement et de la nourriture pour atteindre l'objectif (*Écon.* I, 5, 1344 a 35/1344 b 11)⁶⁴.

À son tour, cette stratégie économique s'intègre dans une stratégie plus vaste, la stratégie politique, destinée à neutraliser les esclaves comme force sociale, à assurer la paix sociale et à consolider la domination des maîtres. En effet les esclaves peuvent constituer un danger pour la société s'ils sont unis, s'ils possèdent le courage, s'ils manquent d'attachement et de fidélité à leurs maîtres. Que faire ? Aristote propose divers critères de choix des esclaves, les avantages à leur assurer pour les domestiquer, bref une stratégie de prévention des troubles sociaux (*Écon.* I, 5, 1344 b 12-27 ; *Pol.* VII, 10, 1330 a 25-35). Dans l'acquisition des esclaves, deux critères paraissent décisifs.

Le premier est d'ordre ethnique ou national : il faut diversifier les ethnies ou les nationalités des esclaves en évitant "d'acquérir un trop grand nombre d'esclaves de même nationalité ainsi qu'on le fait dans les villes". Le second critère est d'ordre psychologique et moral : il faut préférer les esclaves d'un caractère modéré, ni trop lâches ni trop résolus. Pour assurer une bonne conservation et une bonne utilisation des esclaves acquis, divers avantages réels comme le concubinage et la procréation d'enfants, les sacrifices et fêtes, les avantages hypothétiques comme la promesse de la liberté. Parmi ces avantages, se trouvent inclus les ménagements politiques que, dans les pages consacrées aux conditions et moyens de conserver les régimes, le philosophe préconise au bénéfice de toutes les classes et couches sociales exclues du pouvoir.

Critère national, critère caractérologique et ménagements se révèlent fondamentalement politiques. D'une part, en effet l'homogénéité ethnique, on se le rappelle, justifie chez Aristote la nécessité d'une fédération des États grecs en même temps que l'hétérogénéité apparaît dans certains États comme une des causes internes de trouble (*Pol.*, V, 3, 1303 a, 25-40/1303 b, 1-2). D'autre part, relativement à l'autorité, le courage excessif reste bel et bien une force dangereuse, qui rend l'esclave "difficile à commander" ; relativement à la structure sociale et à l'histoire, c'est un facteur de changement, car il comporte, au même titre que l'unité ethnique ou nationale d'une population servile, un "danger d'innovations". S'il faut ménager les classes qui ne participent pas au pouvoir, c'est parce que, alliées naturelles de tous les citoyens mécontents, elles peuvent être de toutes les révolutions : révolution politique qui donne accès à la citoyenneté, révolution sociale qui donne accès à la propriété, révolution culturelle qui donne accès à l'éducation.

Le rôle de l'esclave dans l'économie publique correspond à l'institution des domaines d'État. Aux esclaves publics et aux périèques étrangers le soin de cultiver les terres de l'État dont les revenus sont affectés aux charges du culte et au frais des repas communs des citoyens (*Pol.*, VII, 10, 0330 a 1-30).

Ce que nous nommons statut culturel désigne, dans le cadre de la culture nationale grecque idéale, la place et les "droits" reconnus à l'esclave, les contraintes à lui imposées. Du fait que la nature et la fonction d'instrument excluent en droit l'intégration de l'esclave à la culture des hommes libres, du fait aussi que l'éducation idéale concerne en réalité la formation des hommes libres, les indications relatives à ce statut se révèlent sommaires. Trois faits sont cependant attestés.

En premier lieu, dans la pédagogie des hommes libres, les esclaves constituent un facteur pernicieux : les précepteurs, les *pédonomes*, ont mission, par une sorte de ségrégation domestique, de préserver le plus possible les enfants de la fréquentation des esclaves, afin d'éviter à ces derniers les influences néfastes, tels les jeux indignes d'hommes libres ou l'indécence du langage (*Pol.*, VII, 17, 1336 a 22/1336 b, 1-7). En deuxième lieu, sinon des "droits", du moins des biens culturels sont indispensables à la conservation et à l'efficacité de la classe servile : formation technique pour les intendants ou pour les ouvriers spécialisés (*Écon.* I, 5, 1334 a, 26-28), célébration de sacrifices et de réjouissances déjà évoquées, et, pour le délasserment, "cette sorte de cure de la souffrance causée par les travaux fatigants" : jeux, spectacles vulgaires et "musique banale à laquelle sont sensibles même certains animaux" (*Pol.*, VIII, 6, 1341 a 15). En troisième lieu, ce statut enveloppe une contre-culture, celle du "sordide", qui qualifie dans l'idéologie de la classe des maîtres toutes les propriétés des travaux d'esclaves : caractère dépendant, voire salarial, caractère artisanal ou physique, caractère pénible et déformant, absence de loisirs. Cette contre-culture achève de radicalement disqualifier, à travers les travaux, la fonction et la nature de l'esclave (*Pol.* VIII, 2, 1337 b 7-21)⁶⁵.

Après avoir ainsi établi dans l'économie "domestique" et l'économie "politique" l'appartenance des esclaves aux patrimoines des maîtres en tant que sujets, leur infériorité et leur instrumentalité, voici que, changeant de plan ou de niveau, envisageant les choses dans l'économie internationale, Aristote applique, aux relations entre peuples ou nations, les mêmes catégories d'infériorité, d'appartenance et d'instrumentalité par analogie avec les rapports internes à l'*oikos* et à la *polis*. Examinons maintenant ce transport de signification du plan interne, étroit, au plan externe, universel, bref cette métaphore de l'esclavage en ce sens premier.

La relation d'esclavage entre sociétés en tant que métaphore : le peuple esclave ou organon collectif dans l'économie mondiale

S'agissant de l'esclave comme *organon* collectif, c'est-à-dire comme peuple, c'est la démonstration de la seconde grande thèse de la théorie, la thèse de la naturalité, qui en établit implicitement l'existence. Nous disons bien *peuple*, optant ici pour le point de vue de Defourny et de R. Weil contre celui de J. Tricot, au moins dans certaines de ses traductions, ou contre celui de A. Kojève⁶⁶. Car, en dépit de la dominance, chez Aristote, de la pensée biologique, le philosophe examine, en dernière analyse, non pas les relations entre races dans l'acception que ce concept a acquise et conserve parmi les modernes, mais plutôt les relations entre nations, au sens strict, ou entre peuples, au sens large.

Cette démonstration commence par la critique des thèses issues de la doxographie. Selon la thèse conventionaliste attribuée aux sophistes, à certains cyniques et rhéteurs⁶⁷, l'esclavage au sens de la captivité relève d'un droit positif international d'après lequel "les biens conquis à la guerre sont la propriété du vainqueur" ; en conséquence, sa légitimité repose sur la convention juridico-politique et non sur la nature. Pour les contradicteurs, partisans d'un droit naturel, au contraire, la force qui donne la victoire militaire ne saurait à aucun titre légitimer un esclavage : car elle ne fonde pas le droit naturel.

Or, aux yeux d'Aristote, sous leur apparente opposition, ces deux thèses supposent un postulat commun, savoir que toute force implique une certaine vertu, une certaine excellence en quelque domaine, un certain mérite. Quiconque l'emporte sur un autre le mérite bien en quelque façon (*Pol.*, I, 6, a, 12-15). Une fois admis que la force et la vertu sont indissociables, un seul point fait le désaccord : la conception de la justice. Dans le premier cas, la justice s'identifie à la loi du plus fort, à la légalité pure et simple ; dans le second cas, étant donné que la vertu consiste par ailleurs en modération et en bienveillance, le droit de guerre devient absolument injuste parce qu'il implique violence et inimitié.

Que la justice ne se confonde pas avec la légalité, et que la naturalité de l'esclavage soit relative, une sommaire ethnologie culturelle en fournit les preuves. En effet, le principe d'une guerre peut être injuste. La guerre est juste seulement à trois titres : comme guerre défensive pour la préservation de la liberté, comme guerre d'intervention pour la défense de l'ordre et de la justice chez les peuples dominés, comme guerre de conquête pour la domination des peuples inférieurs par nature (Defourny, 1932, III^e Partie). D'autre part, les théoriciens de l'esclavage légal le savent et l'admettent : il est des hommes qui ne méritent pas d'être appelés esclaves et qui, selon leur thèse, le deviendraient si eux-mêmes ou leurs pères avaient été capturés dans la guerre et vendus. Tels sont les Grecs : esclaves nulle part, nobles non seulement dans leur pays, mais encore nobles partout, leur noblesse et leur liberté présentent un caractère absolu. Au contraire, affligés du nom d'esclaves, esclaves de fait partout, nobles et libres seulement dans leur pays, les Barbares connaissent une noblesse et une liberté relatives. La distinction entre homme libre et esclave, entre noble et roturier, devient ainsi "naturelle" en deux sens : d'un point de vue éthique, elle repose sur la distinction entre la vertu et le vice ; d'un point de vue biologique, elle dépend des lois de l'hérédité (*Pol.*, I, 6, 1255 b, 1-2 ; III, 13, 1283 a, 36-38). Reste que ce déterminisme biologique ne joue pas de façon stricte ; la nature, souvent défailante, engendre des exceptions, sous la forme soit d'esclaves au corps d'hommes libres, soit d'hommes libres à l'âme servile (*Pol.* I, 5, 1254 b, 32-35).

À la distinction morale entre homme libre par nature et esclave par nature correspond, au plan de la philosophie de l'histoire, la distinction entre peuples libres par nature et peuples esclaves par nature. Du point de vue normatif, les Grecs qui représentent le premier type, se rangent parmi les peuples supérieurs ; les Asiatiques, prototype des peuples esclaves, se classent parmi les inférieurs. Du point de vue historique, et selon l'évolutionnisme aristotélicien, on l'a vu, les seconds représentent les stades du développement antérieur des premiers. En effet, dans "la théorie implicite de l'exploitation coloniale", qu'analyse Michel Defourny, l'élection du peuple grec se fonde sur des critères d'anthropologie caractérologique, technologique et politologique. Alors que les peuples d'Europe ont le courage qui garantit la liberté relative, mais sans l'intelligence, sans l'habileté technique ni l'institution de l'État démocratique, alors que les peuples d'Asie, intelligents et industriels, manquent du courage qui protège de l'esclavage, voici que le peuple hellène, intermédiaire entre les uns et les autres, participe à toutes leurs qualités tout en excellant dans l'organisation de l'État. Là est le fondement de son droit à la domination du monde. Il en a la capacité pourvu qu'il s'unisse (*Pol.*, VII, 7, 1327 b 20-38).

"Les nations situées dans les régions froides, et particulièrement les nations européennes, sont pleines de courage, mais manquent

plutôt d'intelligence et d'habileté technique ; c'est pourquoi, tout en vivant en nations relativement libres, elles sont incapables d'organisation politique et impuissantes à exercer la suprématie sur leurs voisins. Au contraire, les nations asiatiques sont intelligentes et d'esprit inventif, mais elles n'ont aucun courage, et c'est pourquoi elles vivent dans une sujétion et un esclavage continuel. Mais la race des Hellènes, occupant une position géographique intermédiaire, participe de manière semblable aux qualités des deux groupes de nations précédentes, car elle est et courageuse et intelligente, et c'est la raison pour laquelle elle mène une existence libre sous d'excellentes institutions politiques, et elle est même capable de gouverner le monde entier si elle atteint à l'unité de constitution. Les nations grecques comparées entre elles accusent aussi la même diversité : les unes présentent une nature à une seule face, les autres offrent un heureux mélange de ces deux capacités. On voit donc clairement que le peuple appelé à se laisser docilement guider à la vertu par le législateur doit être d'une nature à la fois intelligente et résolue". (Traduction J. Tricot, 1962, *La Politique*, Tome II, VII, 7 p. 493-494).

En tout cas, la domination de l'Asie, cette source de bras et de grains, est une mission que se conjuguent pour la justifier l'intérêt économique, le droit et le devoir moraux⁶⁸.

La relation d'esclavage comme communauté d'intérêt et amitié

Dans la relation d'esclavage telle qu'elle vient d'être analysée dans les différents champs de l'économie, Aristote distingue trois relations : la relation du maître à l'esclave en tant que tel, la relation du maître et de l'esclave au but de l'économie, la relation humaine du maître à l'esclave en tant qu'être humain. Il faut avoir présente à l'esprit cette triple relation pour comprendre les deux aspects de la théorie de l'intérêt bien mis en évidence par Winston Ashley⁶⁹ et Pierre Camus : la négation d'abord, l'affirmation ensuite, de la communauté d'intérêt et de l'amitié réciproque entre maître et esclave.

En un sens, en effet, rien de commun entre le maître et l'esclave. À cette négation, il y a une première justification, qui est ontologique : c'est l'hétérogénéité essentielle qui existe entre un agent et son outil, une personne et son moyen d'action, le maître et l'instrument animé (*Éth. Eud.*, VII 9, 1241 b, 10-17; *Éth. Nic.*, VIII, 13, 1161 b 1-5; VII, 8, 1328 a 28-33). Pour W. Ashley, c'est l'inégalité fondamentale. La deuxième justification est de nature fonctionnelle, c'est l'unité de l'outil et de l'agent dans la relation d'appartenance et dans l'activité. L'esclave n'est-ce pas une partie vivante du maître ?⁷⁰ Un tel défaut de communauté caractérise l'esclavage légal où la loi et la violence instaurent, contre la nature et la

volonté de ceux qui ne méritent pas la servitude, des rapports artificiels et sans avantages réciproques pour les partenaires (*Pol.* I, 6, 1255 b, 4-15).

En un autre sens, cependant, la relation d'esclavage instaure une certaine communauté d'intérêt et d'amitié. L'"intérêt" désigne ici l'avantage ou le bien matériel et moral que chaque partenaire trouve soit dans la relation à l'autre, soit dans la fin de l'économie ou dans l'œuvre commune. Certains commentateurs ont pris à la lettre l'idée de cette communauté en confondant par ailleurs cet intérêt avec l'amitié, "une amitié dont la maison est le lieu et la synthèse" écrit Pierre Camus (1979 : 201).

À vrai dire, et ce serait là le sens de la restriction aristotélicienne – "une certaine communauté" –, il s'agit d'abord d'une communauté d'espèce inférieure, fondée sur l'intérêt matériel, que l'on retrouve soit dans la famille et la cité (W. Ashley, 1941 : 89), soit dans la situation coloniale (Defourny, 1932 : 551).

Communauté inférieure, cette communauté est aussi inégalitaire dans la mesure où, de la relation d'esclavage, c'est le maître qui tire le principal et le maximum d'avantages humains (*Pol.*, III 6, 1278 b, 32-37).

C'est que, d'abord, dans la typologie aristotélicienne, elle est une amitié entre partenaires inégaux en statut, en vertu et en fonction ; l'attachement y doit être proportionnel, le meilleur des deux, c'est-à-dire le maître, méritant plus d'amour, afin que soient rétablies l'égalité et la justice. Il a plus : cette amitié est aussi une amitié utilitaire, par opposition à l'amitié fondée sur la vertu et l'amitié fondée sur le plaisir. Cette amitié utilitaire est elle-même, non pas de type légal ou contractuel, découlant d'une clause écrite passée entre égaux, mais de type plutôt moral, une amitié qui dure aussi longtemps que les partenaires apprécient les avantages qu'ils tirent l'un de l'autre. La mise en commun qui la fonde ne porte ni sur les biens, ni sur les activités, ni sur des valeurs, elle porte sur l'humanité (*Éth. Nic.*, VIII, 14, 1161 b, 5-10).

Or si, d'une part, l'humanité de l'esclave est une homonymie, si d'autre part, l'humanité qu'on lui doit est une possibilité théorique, une "amitié politique", du fait que l'homme est un animal social, à qui une certaine association est utile, on comprend qu'en fait l'amitié entre maître et esclave reste une analogie (*Éth. Eud.*, VII, 10, 1242 a, 26-32)

Les fondements de l'esclavage

Le projet d'Aristote n'a jamais consisté à expliquer le rapport d'esclavage qu'une nécessité économique à son avis évidente rendait indispensable (*Pol.* I, 4, 1253 b, 33-39). Il le justifie au contraire par des raisons qui, au-delà de la culture et de l'histoire, s'inscrivent dans la nature. Hervé Barreau en voit trois principales⁷¹. Quatre au moins s'imposent à nous.

La première raison, de caractère métaphysique, est un principe universel d'ordination, une sorte de loi universelle de la nature, selon laquelle chaque ordre est subordonné à un ordre supérieur qui le gouverne et lui impose sa loi.

La deuxième raison relève de l'écologie. La théorie des climats, peut-être empruntée à Hippocrate, établit une corrélation entre les différences de climats d'une part, les différences socio-culturelles existant entre les peuples d'autre part (*Pol.* VII, 7, 1327 b, 23-34).

La troisième raison ressortit à l'anthropologie physique : c'est l'hérédité dont le phénotype est un signe, l'hérédité, moins comme déterminisme absolu que comme tendance dominante "d'une nature intermédiaire entre les animaux domestiques et les hommes qui ont pleinement part à la raison" (H. Barreau, 1972 : 154) (*Pol.*, I, 5, 125 a, 23-24 ; I, 5, 1254 b, 20-39).

Quatrième et dernière raison, justiciable de l'anthropologie psychologique : c'est, à côté des âmes plénières et saines où l'intellect gouverne l'affectivité (cas des hommes libres), l'existence d'âmes partielles, sans intellect ni faculté délibérative, associées à des corps robustes (cas des esclaves).

Dans son *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*⁷², Alexandre Kojève soutient avec quelque exagération que l'étude des phénomènes chez Aristote se ramène en vérité à une biologie qui s'étend indûment au monde inorganique sous forme d'une cosmologie mythique et qui résorbe l'éthique en la constituant comme un de ses chapitres. En ce sens-là, la théorie aristotélicienne serait, non pas principalement, mais totalement, une anthropologie socio-biologique cherchant dans le biologique la justification de l'esclavage. Raison métaphysique, raison écologique, raison psychologique ne seraient pas seulement dominées par la raison biologique, toutes s'identifieraient à cette dernière. En est-il bien ainsi ?

La critique de la théorie aristotélicienne

Hormis l'actualité que lui confère sa convergence avec les postulats épistémologiques et les implications idéologiques de la sociobiologie naissante, voilà une idéologie théorique dont la valeur de connaissance réside moins dans sa méthode et ses thèses – contestables déjà pour certains auteurs anciens, et fausses pour nous aujourd'hui au xx^e siècle – que dans un legs de problèmes et de potentialités conceptuelles.

Actualité de la théorie : convergence avec les postulats épistémologiques et les implications idéologiques de la sociobiologie⁷³

Prolongement de l'étude des insectes sociaux (car E. O. Wilson est entomologiste), extension de "la biologie des populations et de la théorie de l'évolution à l'organisation des sociétés", la sociobiologie générale applique la méthode comparative aux espèces sociales et prétend accéder aux principes fondamentaux de la génétique des sociétés animales et humaines. Bilan provisoire des recherches dans cette discipline : certains comportements, jusque là attribués à l'homme, se trouvent être communs aux singes de l'Ancien Monde, aux grands anthropoïdes et à l'*Homo sapiens*. Tels sont par exemple le sourire, l'agressivité, le sens du territoire, l'altruisme, le tabou de l'inceste, et proches de notre propos, le sens de l'intérêt individuel et de la propriété, la dominance du mâle sur la femelle, la hiérarchie sociale, la soumission.

Or, une convergence est évidente entre les postulats épistémologiques de cette discipline et la théorie d'Aristote. D'abord, postulat méthodologique de la dépendance de l'ordre socio-culturel humain par rapport à l'ordre de la nature. Robin Fox, auteur de *Anthropologie biosociale* (1979)⁷⁴, autre synonyme de la nouvelle discipline, est explicite : le message de cette science "répond à la question fondamentale de l'anthropologie et de la philosophie sociales : la question de la possibilité d'un ordre social. Et la réponse est celle d'Aristote plutôt que celle de Hobbes : la nature de l'ordre relève de l'ordre de la nature. Non que l'homme soit à l'image de la culture, mais bien que la culture soit à l'image de l'homme".

Ensuite, postulat d'un concept biologique de l'esclavage : loin d'être un fait spécifiquement humain, l'esclavage s'étend à d'autres populations animales. Les "fourmis esclavagistes", l'*Harpagoxenus sublaevis* et le *Leptothorax duloticus* "organisent des raids contre d'autres fourmilières dont ils tuent les défenseurs", "s'emparent" des larves qu'ils déposent dans leurs propres fourmilières ; les sujets adultes qui naissent de ces larves travaillent alors comme "esclaves" à élever les sœurs de leurs ravisseurs. C'était déjà la thèse de l'évolutionniste Ch. Letourneau en 1897.⁷⁵

Dans certaines implications idéologiques de la sociobiologie, même convergence avec les présupposés aristotéliens. Les adversaires politiques de la nouvelle science⁷⁶ ne dénoncent pas seulement le présumé selon lequel l'ordre social existant est mieux adapté ; ils dénoncent surtout ce qu'ils considèrent comme des tentatives pour justifier, par les données de la génétique des populations, les comportements discriminatoires et les inégalités sociales.

Pour Summer, en effet, le progrès de la société est lié à la liberté, à l'inégalité et à la survie des plus aptes, sa dégénérescence à l'absence de la liberté, à l'égalité et à la survie des moins aptes. L'écologiste Garrett

Harding récuse la politique d'aide aux pays sous-industrialisés à cause d'un principe biologique : le caractère limité de l'altruisme génétique. Enfin, les bioéconomistes découvrent dans les "gènes" de la compétition et de l'intérêt personnel le fondement biologique du capitalisme et la preuve de l'impossible réalisation du socialisme marxiste.

Si ces idéologies opèrent selon la même logique de la justification, leur contenu cependant n'est pas aristotélicien. Elles ne légitiment explicitement, à aucun moment, un rapport social dépassé : l'esclavage. D'autres natures sont les accusations portées contre elles : fascisme, nazisme, racisme, sexisme. Le fait est que la science de la vie peut être, et est, une auxiliaire de la science de la société humaine, mais celle-ci ne peut se réduire à celle-là. *A fortiori*, elle ne peut justifier un ordre de *droit* que l'homme cherche et découvre dans une réflexion critique sur la vie, la culture et l'histoire. Où Aristote a échoué, toute idéologie sociobiologique échouera à s'établir.

Valeur de connaissance

L'échec d'Aristote se manifeste dans sa méthode et dans la démonstration des thèses justificatrices : thèse de l'innéité, thèse de la primitivité, thèse de la communauté d'intérêt.

Une méthode idéologique

En procédant de l'essence à l'existence, des catégories qui définissent l'esclave à l'existant qui correspond à la définition, Aristote tourne le dos à la méthode "scientifique" du physicien ou du naturaliste pour tomber dans celle, spéculative, du sophiste : la déduction. De là, un double échec. Premier échec : en son premier mouvement, l'enquête sur l'existence se situe pour une large part encore au niveau de l'essence, puisqu'elle procède par un raisonnement qui établit des rapports ou lois entre les espèces, et entre les climats comme preuve d'existence. Deuxième échec : l'inspection des faits, deuxième mouvement de l'enquête sur l'existence, est si peu fructueuse – soit que l'observation ait failli, soit que la matière ait fait défaut – que le philosophe se rabat encore sur l'essence (V. Goldsmidt 1973 : 162).

Une thèse fausse de l'innéité

Vigueur du corps, faiblesse d'esprit, défaut de courage et absence d'État démocratique, toutes ces propriétés attribuées aux esclaves et aux peuples barbares sont d'abord des données, quand elles existent

réellement. Ensuite, ces données se présentent plutôt comme des effets que comme des essences ou des causes. Fait individuel et fait de population, justiciables dans une certaine mesure de la biologie, la vigueur du corps s'explique au niveau de l'histoire économique et culturelle, par la nature des travaux auxquels les esclaves sont soumis : travaux de force, requérant l'engagement permanent et total du corps dès le jeune âge. Il en est de même de l'abrutissement intellectuel et du manque de courage apparents ou réels : la marginalisation sociale, le mépris, la déculturation et la servilité nécessaire pour éviter les châtiments en sont les principales causes. Quand ces causes s'estompent, les effets disparaissent : on le voit chez les affranchis.

De même, nous le savons mieux aujourd'hui qu'à l'époque d'Aristote, c'est l'histoire économique, sociale et culturelle, qui explique, mieux que l'anthropogéographie et la climatologie, l'état politique et moral des peuples. En outre, il n'y a aucune homogénéité ou uniformité entre les sociétés dites barbares : Aristote le sait. La différence qui les sépare de la formation sociale grecque n'est pas toujours en leur défaveur : à preuve, les épithètes élogieuses dont le philosophe entoure les institutions carthaginoises et égyptiennes. Cette diversité interne et cette différence externe des formations sociales expriment un stade d'évolution historique, nullement un état de nature donné une fois pour toutes et immuable. Enfin, les réactions des esclaves que l'histoire sociale a attestées prouvent que les faits sur lesquels Aristote fonde sa théorie ne sont pas des données établies de façon générale et absolue. Il reconnaît lui-même qu'un peuple grec comme la Macédoine a cultivé autrefois le caractère agressif et guerrier (*Pol.*, VII, 2, 1324 b, 10-20). L'impérialisme romain constituera une autre contre-épreuve : les peuples d'Europe déploient alors une capacité de domination et le peuple grec subit conquête et "esclavage" comme un peuple barbare.

Une thèse fausse de la primitivité

L'ancienneté, notion relative à l'état de notre connaissance, ne se confond pas avec la primitivité. Si l'esclavage, associé indivisiblement à la guerre et au commerce, paraît très ancien en Grèce, comme l'attestent les textes d'Homère et les tablettes mycéniennes, rien ne prouve qu'il existait dans les premières sociétés préhistoriques de la région ou dans les premières sociétés des migrants doriens lorsqu'ils déferlèrent dans la presqu'île. Cette conscience d'une préhistoire possible mais difficile à prouver, on la trouve dans les mythes rapportés par Hécatee et Phérécrate que citent respectivement Hérodote et Athénée : mythe de l'antériorité de l'hilotisme des Pelasges et mythe de l'antériorité de la servitude féminine par rapport à l'esclavage⁷⁷.

De même, l'idée de cette préhistoire est implicite dans la distinction qu'établit Aristote entre le bœuf, substitut de l'esclave pour le pauvre, et

l'esclave, instrument de production pour le riche. En effet, le bœuf est signe de l'économie et de la société agricoles, avant d'être signe de la vie rurale par rapport à la vie urbaine. Or la civilisation agraire villageoise précède la civilisation urbaine, marchande et industrielle.

Dans les formations sociales du Proche-Orient et d'Afrique, de même, l'ancienneté de l'esclavage ne fournit aucune évidence d'un état originaire. Loin d'être des "esclaves" ou sujets des monarques, les aristocraties d'Asie et d'Afrique, qui fournissaient des esclaves à l'étranger, ont utilisé des esclaves à l'intérieur depuis au moins le III^e millénaire. Or, on sait que les cités-États et les Empires, en Mésopotamie et en Égypte, ont été précédés par une longue histoire de sociétés lignagères d'agriculteurs-pêcheurs ou pasteurs. À cette histoire aujourd'hui mal connue que l'archéologie commence seulement à révéler, nous n'avons aucune preuve d'imputer un système primitif d'esclavage.

Une thèse fausse de la communauté d'intérêt

Distinguons entre l'intérêt propre, réalité subjective, difficile à apprécier et l'intérêt commun, réalité objective et partagée. Étranger introduit de force dans la société, l'esclave peut trouver un intérêt propre, de nature économique ou morale, à accepter sa nouvelle condition, à titre provisoire, en attendant de conquérir ou de recouvrer la liberté.

Dans les sociétés lignagères, telle la formation homérique, on voit en quoi consiste dans l'*oikos* la communauté d'intérêt entre maître et esclave. Les esclaves sont adoptés comme membres du lignage en raison de leur nombre relativement faible et de la place souvent prépondérante des esclaves femelles. Entre les concubines et les maîtres, il y a une communauté de la descendance et par l'intermédiaire de ces descendants, une communauté d'héritage et de religion⁷⁸.

Telle n'est plus la situation dans la société esclavagiste, à l'époque d'Aristote. Ici, par leur nombre, par leur place dans la division sociale du travail, les esclaves deviennent inassimilables, à moins d'une révolution sociale inimaginable ; l'aristocratie prend des mesures pour protéger ses richesses, son statut politique, la pureté de son sang et de sa culture. Quand elle veut une communauté d'intérêt, elle procède à l'affranchissement dont Pasion a bénéficié. La contradiction entre maîtres et esclaves est devenue radicale, antagonique.

En bref, un concept de philosophie socio-biologique de l'esclavage, non un concept d'anthropologie scientifique

Dans la représentation collective des Grecs classiques et dans l'histoire scientifique de la Grèce ancienne, la relation d'esclavage, nous l'avons vu,

correspond à un concept d'anthropologie politique, subordonnant et, à la limite, évacuant la dominante économique des rapports esclavagistes réels de l'époque. En premier lieu, le concept aristotélicien épouse au départ ce concept d'anthropologie politique, en excluant même le procès contradictoire où guerre et commerce sont articulés l'un à l'autre. À l'arrivée, pourtant, et débordant le cadre philosophique traditionnel, ce concept se transforme en un concept sociobiologique de l'esclavage. En deuxième lieu, tout en obéissant à la logique d'un concept où l'esclavage implique la guerre comme mode naturel d'acquisition, le concept sociobiologique est contradictoire avec le concept anthropologique. D'abord, il évacue le présupposé fondamental de ce dernier. L'esclave était dit être humain et l'esclavage, par conséquent, un rapport entre êtres humains, il est vrai, inégaux. L'esclavage par nature renie ce présupposé, il devient un rapport entre animaux sociaux de l'espèce humaine. Ensuite, le concept sociobiologique, pris à la lettre, fait éclater le procès anthropologique : l'esclavage peut naître de la guerre, il ne naît pas du procès guerre-commerce. Enfin, si l'on rappelle l'équivocité du concept philosophique de nature, sur laquelle V. Goldschmit insiste, toutes les raisons sont réunies pour confirmer que le concept philosophique d'esclavage n'est pas un concept scientifique au sens moderne.

Théorie fausse, idéologie politique et lutte de classes

Si l'histoire des idées donne les clés pour comprendre cette théorie fausse, seules les nécessités de la lutte des classes permettent de l'expliquer.

Le premier facteur de compréhension est l'histoire du droit, *lato sensu*. Dans la conception politique de l'esclavage, il faut voir, ce nous semble, d'abord, l'expression juridique des pratiques de violence réglées, des pratiques agonistiques qui étaient en vigueur, de l'époque archaïque à l'époque classique, dans des formations sociales dominées par le mode de production non-marchand. De ces pratiques absolues (lutte, razzia, piraterie, guerre), la pensée juridique a dérivé la notion d'un *droit de conquête*⁷⁹. C'est cette idéologie juridique populaire et traditionnelle que la philosophie politique systématise.

Le second facteur de compréhension, c'est l'histoire des sciences. Avec Aristote, en effet, le politologue est doublé, par tradition familiale (puisque son père était médecin) et par vocation aussi, d'un chercheur en histoire naturelle, un découvreur de la vie (P. Louis), un biologiste au sens étymologique (P. Pellegrin). En cherchant au-delà du droit positif d'essence politique, un droit plus fondamental d'essence biologique, en rapportant l'esclavage à la nature vivante, substrat matériel du psychisme et de la culture humaine, champ nouveau alors de connaissance et objet de ses investigations, Aristote entend, pensons-nous, donner une base matérialiste à sa théorie. Mais si l'intention

épistémologique peut être louée, ni l'orientation méthodologique n'est valide, ni les résultats ne sont fructueux. En effet, malgré l'ampleur des recherches et l'importance de l'observation, malgré son encyclopédisme zoologique et l'effort pour accéder à des principes et à la nature de la vie, la biologie d'Aristote reste hypothéquée par la philosophie de l'identité et de la permanence, négatrice de l'évolution dans la nature.

"Si Aristote est souvent remarquable observateur, *note P. Pellegrin*, il n'est pas un expérimentateur, parce qu'il n'est pas un scientifique au sens moderne du terme. Sur ce point, les fréquents renvois du Stagirite aux faits –souvent en accusant ses devanciers de les avoir dogmatiquement ignorés– ne doivent pas plus faire illusion que la doctrine aristotélicienne de l'établissement des principes par l'*epagogè* : le philosophe n'induit pas les principes de sa spéculation "scientifique" de l'observation et de l'expérience comme l'ont cru ses admirateurs modernes.

"(...) Dans cette perspective, il n'y a pas de place, dans la biologie d'Aristote, pour une véritable vérification expérimentale, et les principes ne sont pas expérimentaux pour la bonne raison qu'ils sont hors d'atteinte pour une observation et une expérience qui ne peuvent ni les infirmer ni les rectifier" (1982 : 183-184)

"Ce qu'il cherche avant tout, *écrit P. Louis*, c'est le pourquoi des phénomènes. Il lui faut une réponse qui le satisfasse lui-même et qui satisfasse les autres. Aussi se contente-t-il parfois de solutions incomplètes et superficielles qui ne sont qu'un essai de justification philosophique de croyances du sens commun" (1975 : 182).

Innéité et primitivité de l'esclavage sont de ces croyances où le sens commun, au IV^e siècle av. J.-C. comme aujourd'hui, immerge la culture et l'histoire humaine dans la nature.

Mais comme l'idéologie juridique, et en un autre sens, on le sait, la biologie aristotélicienne est aussi justiciable de la politologie. C'est la société et le pouvoir politiques qui donnent le modèle théorique pour penser, par analogie, la structure et le fonctionnement de l'être vivant ; en vertu de quoi le vivant est le miroir épistémologique des systèmes politiques (*Pol.*, I, 5, 1254 b, 1-6). De même, la société et le pouvoir politiques, tels qu'ils sont donnés dans la cité ordonnée, offrent le modèle théorique pour penser l'organisation et le fonctionnement de l'animal sain⁸⁰.

En échouant à jouer le rôle théorique qui lui était assigné, quel autre rôle cette idéologie théorique a-t-elle joué dans l'histoire de la société grecque du IV^e siècle av. J.-C. ? Un rôle politique, évidemment, c'est-à-dire un rôle dans la balance des rapports de forces. Dans cette société esclavagiste, en état de crise politique et sociale, où l'aristocratie était hantée par la subversion –que cette subversion se présentât sous la forme d'une révolte des inférieurs libres (cas de la révolte avortée de Cinadon à Sparte en 397 av. J.-C.) ou sous la forme d'une tyrannie des chefs mobilisant les inférieurs de toutes espèces (cas de Denys, à Syracuse) –,

où enfin les écrivains propageaient à qui mieux mieux, soit des moyens de défense (Enée le Tacticien), soit des appels à la concorde (Démosthène), soit des réformes d'ensemble (législateur), l'idéologie aristotélicienne de l'esclavage apparaît d'abord comme une idéologie de renforcement de l'institution. Elle renforce d'autant plus l'institution qu'elle propose un modèle de société esclavagiste et un essai de justification philosophique de croyances collectives de la masse des hommes libres, *a fortiori* de ceux qui ont un intérêt direct à la maintenir : les maîtres d'esclaves.

Idéologie de renforcement, c'est aussi une idéologie réactionnaire. Réactionnaire, elle l'est d'abord en ce sens qu'elle tente de réduire en théorie l'esclavage de la société esclavagiste à un esclavage à cette époque déjà dépassé : l'esclavage lignager. La thèse de la communauté d'intérêt nous paraît être le lieu de cette réduction. Réactionnaire, elle l'est ensuite par les réformes aggravantes qu'elle apporte à l'institution existante. Deux de ces réformes restent significatives. La première est le projet d'un corps d'ouvriers d'agricoles affectés dans les domaines de l'État et correspondant au corps des mineurs proposé par Xénophon. La seconde réforme préconise une ségrégation socio-culturelle entre esclaves et enfants libres dans la famille.

Valeur de connaissance : un legs de problèmes et des potentialités scientifiques

Mais si la méthode mise en œuvre et l'objectif sont manqués, restent féconds dans la théorie un legs de problèmes et des potentialités scientifiques.

En premier lieu, des problèmes explicites. Et d'abord, le problème de la nature. Loin d'être purement spéculatif, c'est le problème scientifique central, qui appelle le développement d'une théorie expérimentale. Suit le problème de la fonction, comme concept descriptif et concept explicatif. En second lieu, les problèmes implicites. Tel le problème de la violence, sous ces diverses formes : violence productrice ou fondatrice (la guerre), violence répressive (les châtiments), violence dérivée et antagonique (la révolte). Tel le problème de l'histoire qu'Aristote nie par sa réponse : maître et esclaves existent-ils dès l'origine de la famille et de la société ?

Des réponses d'Aristote à certains de ces problèmes se dégagent des concepts philosophiques susceptibles de devenir des outils de science. Ainsi le concept de propriété. Essentiel à la définition de l'esclave, il est ici, de manière paradoxale on l'a vu, un concept de droit privé, dérivé non des relations d'échanges économiques entre groupes, mais des relations de violence entre sociétés politiques, des relations internationales. Sa genèse et son histoire restent liées aux modes de production non-marchands.

Ainsi le concept d'appartenance. Étroitement dépendant du précédent, il explicite la relation de l'objet approprié au propriétaire, dans le système global de ses avoirs, et dans le cadre de leur durée existentielle respective. Ainsi enfin le concept d'instrument : venu de l'anthropologie technologique, il reçoit chez Aristote une vocation économique, mais d'économie tertiaire. L'esclave n'est pas un producteur, *stricto sensu*, il rend des services dans l'agriculture, il rend des services au maître et à l'État, il rend des services de commerce et dans la vie culturelle. Être producteur, au contraire, c'est être un agent plénier, une personne, imagination créatrice et intelligence théorique.

Pour transformer ces concepts de philosophie en concepts de science, il faudra les délier et de leur contexte politico-économique et de la philosophie étroite du sujet ; il faudra, en même temps, les relier au procès historique qui constitue l'esclavage comme propriété et l'anime comme instrument producteur, au sens d'une économie marchande. Quand ils sont donnés, nous sommes déjà à une autre époque.

SECTION II

La métaphore philosophique et la vision idéologique de l'histoire africaine : l'esclavage comme relation d'inégalité sociale selon Kwame Nkrumah (1909-1972)

Sous presque tous les rapports, la théorie de Kwame Nkrumah s'oppose à celle d'Aristote. Météque à Athènes, maître d'esclaves lui-même, théoricien de l'impérialisme grec, Aristote, disciple de l'aristocrate et esclavagiste Platon, tentait de justifier l'esclavage d'une société dans laquelle il vivait, en affirmant le caractère historiquement primitif de cette institution. Pour lui l'esclavage, appropriation absolue de l'homme par l'homme, est une relation d'appartenance de l'homme à l'homme. Au contraire, ancien colonisé, disciple de Karl Marx, le théoricien de la révolution communiste, Kwame Nkrumah, anticolonialiste et anti-impérialiste, chef d'État, combat l'esclavage dans toutes les sociétés et sous toutes ses formes en niant le caractère historiquement primitif de l'institution en Afrique. Chez lui, l'esclavage comme assujettissement et exploitation de l'homme par l'homme, est une relation d'inégalité sociale dont la théorie sert à fonder les objectifs de la révolution socialiste en Afrique.

Trois convergences cependant rapprochent l'une et l'autre théories. Une convergence socio-politique d'abord. De même que la théorie d'Aristote était la prise de position d'un intellectuel bourgeois dans la lutte des classes de la Grèce classique, de même la théorie de Kwame Nkrumah apparaît, au sein de la lutte des classes qui anime les mouvements de libération nationale en Afrique et au Ghana, comme le parti-pris idéaliste – nous le nommons le culturalisme de la spécificité – des intellectuels bourgeois à la classe desquels appartient objectivement

le philosophe. Une convergence théorique ensuite. Le concept d'exploitation que Nkrumah a emprunté à Karl Marx implique sous un certain rapport la relation d'instrumentalisation ou l'idée d'instrument qui était un des grands apports d'Aristote. Une convergence méthodologique enfin. Nkrumah situe son propos d'emblée au plan des relations entre classes sociales d'hommes libres, entre peuples, nations et États, plan où se déploie la métaphore de la relation domestique.

Voilà les thèses qu'il nous faut maintenant démontrer en étudiant successivement les cinq points suivants :

1. Les objectifs de la révolution socialiste en Afrique ;
2. La théorie de l'esclavage comme fondement universel et moderne de ces objectifs ;
3. La théorie du communalisme ou de la préhistoire de l'esclavage comme fondement particulier et historique de ces objectifs ;
4. Le culturalisme de la spécificité chez Nkrumah comme idéologie de l'histoire africaine ;
5. La convergence théorique entre Nkrumah et Aristote sur le concept d'esclavage.

Quatre remarques préalables de méthode s'imposent relativement à l'objet de cette étude, à l'état de la théorie de l'esclavage dans la philosophie de Nkrumah, à son champ de validité et à ses sources.

En premier lieu, si, dans la jeune histoire de la philosophie africaine, cette étude présente quelque intérêt, c'est parce que cette lecture en termes de théorie de l'esclavage est à notre connaissance la première que l'on fait de la philosophie de Nkrumah dans cette perspective. En fait, bien qu'elle apparaisse secondaire ou implicite, cette théorie est une pièce essentielle du *Consciencisme*, explicite dans la théorie socio-politique générale de l'histoire ou de la théorie des modes de production.

En deuxième lieu, dans l'évolution de la philosophie de Nkrumah, cette théorie de l'esclavage n'a subi aucune modification fondamentale. Évoquant, en 1973, à l'occasion du premier anniversaire de la mort du philosophe, *La fin du nkumaïsme et la (re)naissance de Nkrumah*⁸¹, Paulin J. Hountondji relève, d'une période à l'autre de la pensée, quelques discontinuités significatives. Après avoir, de 1957 à 1964, préconisé l'action positive, cette forme de résistance par les moyens légaux et non violents, voici Nkrumah devenu, à partir de 1965, théoricien de la violence révolutionnaire ; après avoir, dès 1963, préconisé une unification politique immédiate de l'Afrique par le sommet, le voici à partir de 1968 théoricien et stratège d'une unification progressive par les peuples et leurs organisations politiques.

Quant à la théorie de l'exploitation et des classes qui, on le verra, se confond avec la théorie de l'esclavage, elle a passé par trois phases. En 1964, dans *Le consciencisme*⁸², négation de l'exploitation de classes dans la société africaine précoloniale, présumée communautaire et égalitaire

en bloc. En 1968, dans la critique du Socialisme africain⁸³, négation radicale de cette première négation et reconnaissance des classes dans cette société précoloniale. En 1970⁸⁴, rectification de cette deuxième thèse : dans une Afrique préconiale au développement économique inégal, il y a eu des sociétés "très complexes" caractérisées par la lutte des classes et un combat contre l'exploitation de l'homme par l'homme, et des sociétés de type communautaire sans classes où l'exploitation a été introduite de l'extérieur par la colonisation européenne.

En troisième lieu, et comme le suggère son sous-titre, *Le consciencisme, philosophie de la décolonisation, du développement et de la révolution socialiste*, a un champ de validité et d'application que désigne mal le concept de Tiers-Monde : c'est l'Afrique, l'Asie et l'Amérique latine. Mais si les sociétés de ces continents obéissent aux mêmes lois historiques fondamentales que les autres, si leurs révolutions sont parties intégrantes de la révolution universelle, la théorie de l'esclavage et du communalisme s'y applique-t-elle de la même façon ? Dans *La lutte des classes* (1970/1972), Nkrumah reconnaît une lutte des classes et un combat contre l'exploitation dans les sociétés précoloniales d'Asie et d'Amérique latine, mais il reste muet sur l'existence ou la non-existence du communalisme dans leur histoire. Il justifie ainsi, sinon en droit du moins en fait, le culturalisme de la spécificité africaine.

En quatrième lieu, de la seule philosophie du *consciencisme* on ne peut attendre une pleine compréhension, *a fortiori* l'explication d'une théorie de l'esclavage destinée à fonder la révolution socialiste en tant qu'histoire. Force est pour cela d'interroger non seulement l'ensemble de l'œuvre de l'écrivain, œuvre historique comme *Autobiographie* (1957/1960)⁸⁵, œuvre politique comme *L'Afrique doit s'unir* (1963/1964), œuvre sociologique comme *La lutte des classes en Afrique* (1970/1973) et œuvres théoriques comme *Le néo-colonialisme* (1965/1974) et *Two Myths* (1966/1968), mais encore l'histoire économique, politique et culturelle du Ghana moderne, sinon de l'Afrique.

Les objectifs de la révolution socialiste en Afrique

Deux données préalables

Pour comprendre ces objectifs et leur justification, il faut partir de deux données principales. La première, d'ordre idéologique et théorique, c'est que, né en pleine colonisation britannique au début du xx^e siècle (1909), de parents catholiques, Kwame Nkrumah était un chrétien, venu d'abord au socialisme utopique du mouvement fabien anglais, ensuite au socialisme de "tendance marxiste", un socialisme qui s'est de plus en plus radicalisé dès 1966 en "socialisme scientifique" (1973c : 83) et, en 1970, en une aspiration au communisme. Du point de vue théorique, cela veut

dire : adhésion au matérialisme dialectique et au matérialisme historique, reconnaissance de la lutte des classes d'abord dans les sociétés capitalistes d'Europe, plus tard dans les sociétés précapitalistes et complexes du reste du monde. Du point de vue idéologique et politique, cela veut dire aussi : adhésion au projet de révolution.

La seconde donnée, d'ordre historique, c'est le système colonial, que les bourgeoisies européennes ont mis en place depuis le XVI^e siècle en Amérique, en Asie et en Afrique, et qui est le point de départ et le premier objet de réflexion politique et théorique. Karl Marx et Lénine avaient analysé, le premier le lien nécessaire des colonies de peuplement modernes avec la genèse du capitalisme, le capitalisme de libre concurrence, le second le lien nécessaire des colonies d'exploitation avec le capitalisme monopoliste, l'impérialisme au sens économique. Continuant Lénine, Kwame Nkrumah, de *Towards colonial freedom* (1947)⁸⁶ à *Africa must unite* (1963)⁸⁷ et à *Class struggle in Africa* (1970)⁸⁸, précise les caractéristiques essentielles du système colonial en Afrique : subordination, balkanisation et oppression politique ; dépendance, pillage des ressources, exploitation et formation de nouvelles classes (bourgeoisie, prolétariat, paysannerie) au plan économique ; dépersonnalisation et aliénation culturelles. Prolongeant Lénine, il analyse la nature et les mécanismes du système post-colonial régi par l'impérialisme, c'est-à-dire le *néo-colonialisme*.

Pour l'analyste Nkrumah, colonialisme et néo-colonialisme ont le même but : la domination économique. Mais la différence essentielle du néo-colonialisme réside en une contradiction entre un état théorique d'indépendance politique et la réalité d'une économie et par conséquent d'une politique contrôlée de l'extérieur par des puissances impérialistes, à la tête desquelles se trouvent les États-Unis d'Amérique (1973 b : 9).

Les mécanismes d'intervention néo-colonialiste opèrent dans tous les domaines. Dans le domaine économique, ce sont le contrôle du capital sur les marchés mondiaux et sur les prix des marchandises, la fixation de taux élevés d'intérêt dans l'aide bi- ou multi-latérale, les conditions dont les aides sont assorties et les incitations à la coopération entre classe ouvrière et capitalistes ; dans le domaine politique, ce sont l'installation de bases militaires, l'infiltration de conseillers, les assassinats politiques, et les coups d'État, etc. ; dans le domaine culturel ou idéologique, ce sont la propagande par le cinéma, la presse, la télévision et les organisations évangéliques tels les témoins de Jéhovah, ce sont l'espionnage et la propagande par des agences tels le Réarmement moral, le Corps de la Paix et l'Agence d'Information des États-Unis.

Que le néo-colonialisme soit contraire au développement des peuples, on le voit à ses principaux effets : exploitation et appauvrissement accentués, blocage de la formation de grandes unités politiques, guerres limitées, suspicion jetée sur l'éducation scientifique et théorique de la jeunesse. Mais malgré son expansion planétaire et son ingéniosité, le système néo-colonialiste est faible. Le rongent deux espèces de contradictions : à

l'extérieur, l'existence d'un bloc socialiste de plus en plus important et fort, à l'intérieur la capacité des États néo-coloniaux à changer de maître et la rivalité entre États néo-colonialistes dans le domaine de l'aide. Voilà pourquoi le néo-colonialisme est le dernier stade de l'impérialisme.

Le projet de société : les trois objectifs

Contre les systèmes colonial et néo-colonial, Nkrumah dresse le profil d'une société nouvelle et antagonique, saisi à travers quelques objectifs majeurs. Les textes en énumèrent trois : la libération, l'unité africaine, le socialisme⁸⁹.

Premier objectif : la libération

Sous la notion d'indépendance est désigné un processus saisi de façon négative, d'abord en son aspect politique : l'abolition de la condition de colonie et la constitution d'un État souverain (1964 : 72). La priorité logique, chronologique et sociologique de ce moment se justifie par le fait qu'il conditionne la conquête de tous les autres⁹⁰.

"Recherchez premièrement le royaume politique est devenu le principal slogan du Convention People's Party, car, sans l'indépendance politique, aucun de nos projets de développement social et économique ne pourrait être appliqué. On a beaucoup affirmé qu'il fallait que les territoires occupés se rendent viables avant de tenter de prendre les responsabilités du gouvernement. C'est précisément ce qu'ils ne peuvent pas faire. Tant que le gouvernement d'un pays sous-développé reste entre les mains d'administrateurs coloniaux, l'économie est dirigée au mieux des intérêts non pas des autochtones, mais des citoyens du pays colonisateur. Une amélioration du niveau de vie de la masse du peuple est impensable tant que le pouvoir politique n'est pas passé dans ses mains" (L'Afrique doit s'unir, 1964, Ch. VI, p. 71-72).

Mais la libération politique ne suffit pas, l'État indépendant doit conquérir sa libération économique. Cette exigence implique qu'à l'économie coloniale dirigée de l'extérieur par des sociétés capitalistes soit substituée une économie nationale, auto-centrée, où l'État intervient dans la production aux côtés du secteur privé autochtone (S. G. Ikoku, 1971 : 37)⁹¹. Enfin, dans la même foulée, l'État souverain doit se donner une nouvelle cohésion juridico-politique, sociale et culturelle. Tels sont les dimensions et les constituants de la nation.

Deuxième objectif : l'unité africaine

De *I speak of freedom* (1961)⁹² à *Class Struggle of Africa* (1970) en passant par *Africa must unite* (1963) qui est le manifeste paru précisément à l'occasion de la fondation de l'Organisation de l'Unité Africaine (O.U.A.), l'unité africaine est l'une des constantes de la philosophie politique de Nkrumah, militant du pan-africanisme depuis 1945, une constante jamais dissociée chez lui du premier objectif. Mais en 1963, le panafricanisme de Nkrumah dépasse la conception initiale, pan-négriste, qui fut celle de H. Sylvester Williams et W. E. Burghardt Dubois : il l'intègre à un concept plus large. Ce concept définitif recouvre deux idées. Au prime abord, idée d'une organisation : la fédération politique des États, les États-Unis d'Afrique, avec un gouvernement central, une défense unifiée, une monnaie et une diplomatie communes, une planification économique générale. Cette organisation est elle-même un projet dont l'Organisation de l'Unité Africaine offre une lointaine et pâle approximation. Mais cette unité de *droit* présuppose aussi comme fond minimal qui justifie la notion de nation africaine, une unité de *fait* sous la diversité raciale, ethnique et culturelle du continent. Cette réalité objective, traduite en termes de communauté de besoins, de caractéristiques culturelles, de situations et de problèmes, mérite un nom : la civilisation africaine.

"The concept of African unity embraces the fundamental needs and characteristics of African civilisation and ideology and the same times satisfies all the conditions necessary for an accelerated economic and technological advance" (*Handbook*, 1974, Ch. II, p. 26-27).

"African unity gives an indispensable continental dimension of the concept of the African nation" (*Axioms*, 1972, p. 20-21).

Troisième objectif : le socialisme

Trois éléments entrent dans la définition de cet objectif, dans la philosophie politique de Nkrumah. D'abord en tant que la logique du système le fait "organiquement complémentaire" de l'unité africaine, le socialisme est une caractéristique essentielle de la nouvelle société africaine, mieux, ce qui confère son sens humain aux nations et à l'unité africaines. Pas de nation africaine sans l'unité africaine. Pas d'unité africaine sans socialisme. Ensuite, le concept amalgame l'essence du socialisme avec des particularités de toutes les sociétés modernes. Propriété collective des moyens de production, de distribution et d'échange, production planifiée aux fins d'usage, non d'exploitation et de profit, pouvoir politique détenu par le corps des travailleurs qui l'emploie à exprimer leurs besoins et aspirations selon un ordre de justice sociale, et non de classes, voilà pour l'essence du concept. Application des

méthodes scientifiques dans toutes les sphères de la pensée et de la production, voilà pour les particularités que l'on retrouve dans toutes les sociétés modernes, à commencer par les sociétés capitalistes.

Enfin, ce concept est résolument optionnel et critique. Pour Nkrumah, cette essence où se résument les principes du socialisme scientifique a une validité et une portée universelles. Seules les formes et les voies dépendent des conditions historiques particulières à chaque nation (K. Nkrumah, 1964 : 144-158 ; 1975 : 125 - 126 ; S.G. Ikoku, 1971 : 40-41).

"There is only one true socialism and that is scientific socialism, the principles of which are abiding and universal. The only way to achieve it is to devise policies aimed at general socialist goals, which take then form from the concrete, specific circumstances, and conditions of a particular country at a definite historical period.

"The socialist countries of Africa may differ in the details of their policies. There are different paths of socialism and adjustments have to be made to suit particular circumstances. But they should not be arbitrarily decided, or subject to vagaries of taste. They must be scientifically explained." (*Handbook*, 1974, Ch. II, p. 29).

La distinction entre l'unité essentielle et la diversité des formes ou voies (*forms, paths*) permet de récuser la notion vulgaire du socialisme africain, socialisme qui serait particulier à l'Afrique dans son essence, socialisme verbal qui, identifiant les sociétés africaines contemporaines à des sociétés communalistes, n'aboutirait pas à la transformation économique et sociale radicale⁹³.

Les moyens d'atteindre ces objectifs

Par quels moyens atteindre ces objectifs ? Il y a d'abord les moyens indirects que fournit la dialectique des relations entre ces objectifs. Deux exemples suffisent à l'élucider. Objectif à court terme, condition nécessaire des autres conquêtes comme nous l'avons dit, la libération nationale est en même temps un moyen, par la prise de pouvoir et de décision, de réaliser la libération économique, l'unification de la nation et de l'Afrique. Mais à supposer qu'une classe bourgeoise, alliée des capitalistes étrangers, s'approprie le pouvoir le jour de l'indépendance, comme cela est le cas fréquent en Afrique, il n'y aura pas de trêve à la révolution politique : la lutte politique qui a bouté dehors le colonialisme devra continuer jusqu'au renversement de cette bourgeoisie, et à la prise du pouvoir qui permet, déclenche et conduit la révolution sociale. De même, objectif à long terme, l'unité africaine est une promesse de révolution économique et de développement maximal. Les obstacles au progrès économique des États africains sont tels (exiguïté des territoires et des populations, inégalités des ressources naturelles, absence de

moyens de transport et de communication, aides liées) qu'une action unifiée de toute l'Afrique reste nécessaire pour promouvoir ce progrès. En attendant, l'Organisation de l'Unité Africaine dans son état embryonnaire, malgré ses défauts et faiblesses, reste un moyen de libération politique, soit pour les pays encore sous colonisation et qui luttent, soit pour le peuple d'Afrique du Sud alors encore assujéti à l'apartheid.

Mais hors de cette dialectique entre les objectifs, trois espèces de moyens directs ont été préconisées : les organisations, les formes d'action, l'idéologie.

Premier type de moyen : les organisations

Si Nkrumah a perçu très tôt – dès 1945 – l'importance et le rôle constructif de l'organisation dans le combat politique, il n'en a esquissé une théorie cohérente que tard, après *Le consciencisme*. Le principal type d'organisation considéré est le parti politique. En fait, la première forme d'organisation politique qui a assuré le succès de la révolution politique n'a du parti que le nom : c'est un mouvement nationaliste, un front uni, aux sources hétérogènes comme il se devait naturellement. Tel était le *Rassemblement Démocratique Africain* (R.D.A.), mouvement fédérant les divers partis créés en 1946, dans les colonies françaises d'Afrique Occidentale et Équatoriale. Tel était le *Convention People's Party* (C.P.P.), organisation ouverte à tous les Ghanéens de toutes les classes sociales et de toutes les idéologies et qui s'est révélée incapable d'affronter la construction du socialisme, l'indépendance venue. Ikoku a précisément énuméré ses faiblesses essentielles : hétérogénéité du recrutement, absence d'élections régulières, mauvaise formation des cadres, absence de débats idéologiques, culte de la personnalité du chef, suprématie de l'État sur le Parti.

La deuxième forme d'organisation politique, le parti, au sens marxiste, est défini dans le *Handbook* (1968) et *La lutte des classes en Afrique* (1972) : c'est le parti révolutionnaire socialiste, avant-garde des ouvriers et des paysans, parti de classe dans le cadre national, auquel correspond, au niveau africain, le parti ouvrier pan-africain ou parti révolutionnaire populaire pan-africain.

Aux partis de classe formés dans chaque pays, il faut associer des milices populaires, dont les éléments seront recrutés sur une base sociale et idéologique dans les organisations de masse (paysannes, ouvrières, étudiantes, féminines et coopératives). Ce deuxième type d'organisation, l'organisation politico-militaire, a mission de se substituer progressivement aux armées de métier pour défendre le continent sous un gouvernement pan-africain. Telle sera l'armée révolutionnaire populaire pan-africaine dont le recrutement, l'organisation, la formation, la

stratégie, les instruments de destruction et les buts constituent l'objet du *Handbook*, manuel de la guerre révolutionnaire.

Troisième type d'organisation : l'appareil d'État. Instrument d'action pour le parti au pouvoir, appareil d'exécution du projet de société, il pose, aux différentes phases de la révolution, une série de problèmes qui se ramènent aux conditions de son efficacité et qui n'ont pas été entièrement résolus en théorie. Problème politique de la création d'un corps national de fonctionnaires révocables voués à la reconstruction, au développement et à la coopération interafricaine en lieu et place du corps de fonctionnaires étrangers inamovibles, servants de la domination coloniale. Problème technique de leur formation théorique et pratique en particulier dans les techniques d'administration appropriées à l'Afrique. Problème socio-économique d'un traitement décent qui doit leur être assuré sans faire d'eux des privilégiés, fraction d'une classe bourgeoise (1964, ch. XII et XII, p.11-131). Mais si le gouvernement pan-africain doit recruter ses fonctionnaires dans les appareils des États nationaux, les textes paraissent muets sur tous les problèmes (hormis ceux de l'armée) de l'État socialiste national ou continental pendant et après la guerre révolutionnaire.

Deuxième type de moyen : les formes d'action

Deux formes d'action sont retenues ; dans le domaine politique, et successivement, ce sont l'action positive et la lutte armée.

La première forme, l'action positive, a été empruntée à Mahatma Gandhi qui en fit une arme philosophico-politique pour conquérir la souveraineté nationale de l'Inde. Dans *What I mean by positive action* (1949)⁹⁴ et *Autobiography* (1957), ce terme subsume tous les moyens légaux et non-violents de lutte contre les forces de l'impérialisme, savoir action politique, campagnes de presse, éducation des masses, grèves, boycottage et non-coopération. Mais, nécessaire dans le combat pour l'indépendance des colonies d'exploitation, l'action positive reste insuffisante dans la libération des colonies de peuplement européen et, dans tous les cas, sans portée dans l'ultime combat contre le néo-colonialisme pour édifier l'Afrique unie et le socialisme.

D'où la seconde forme d'action, la lutte armée populaire ou la guerre révolutionnaire, réintégrée dans la théorie après le premier coup d'État militaire du Ghana (1966) et à la suite du développement généralisé de la lutte armée dans les colonies. Le *Handbook* (1968-1969) marque cette rupture⁹⁵.

Mais les organisations et les formes d'action n'offrent de sens que par le programme qui les anime et les fins impliquées par ce programme qui les justifient. L'idéologie apporte ces éléments.

Troisième type de moyen : l'idéologie

Comme il ressort du chapitre III : "Société et idéologie" du *Consciencisme*, le concept d'idéologie a, chez Nkrumah, un contenu essentiellement socio-politique et éthique.

"Je sais que l'emploi que je vais faire ici du mot "idéologie" diffère quelque peu du sens courant... L'idéologie d'une société se manifeste par une théorie politique, une théorie sociale et une théorie morale, et les utilise comme instruments" (1964, ch. III, p. 93).

Mais cette restriction faite, le concept retrouve les caractéristiques que les théoriciens comme L. Althusser ont rendu populaires. L'idéologie est une dimension constitutive de toute société humaine. Dans les sociétés de classe, on a affaire à des idéologies contradictoires, rivales. Dans tous les cas, l'idéologie dominante se révèle conservatrice ou progressiste. Or pour mobiliser les organisations ci-dessus décrites, pour animer leurs actions, il faut inventer une idéologie explicite, progressiste et riche. La formulation de cette idéologie, nationaliste, panafricaniste, socialiste en l'occurrence, voilà la première fonction de la nouvelle philosophie. La seconde fonction de cette philosophie est de justifier ou fonder cette idéologie.

Les fondements philosophiques : le consciencisme

La philosophie : son concept et sa double fonction idéologique

Relativement à l'idéologie ainsi entendue, le concept de philosophie présente ici au moins deux sens. Un sens instrumental, bien vu par P. Hountondji et P.A. Okomba-Otshudiema : formuler, à titre collectif, en un langage général, explicatif, justificatif, en une nouvelle conceptualisation, "les thèses implicites et particulières de la conscience sociale ou de l'idéologie" (K. Nkrumah, 1965 : 90, 93, 103 ; P. Hountondji, 1977 : 90 ; P.A. Okomba, 1973 : 106)⁶. Un sens fondamental ou fondateur : énoncer une proposition générale sur la nature d'une réalité ou d'un principe par exemple, et déduire de là une théorie politique, sociale ou éthique (K. Nkrumah 1965 : 51-87). Or, en ces deux sens, la philosophie remplit une fonction idéologique.

Dans les deux sens que voilà, *Le Consciencisme* est bien une philosophie. Il tente en effet de fonder le socialisme en tant que théorie socio-politique et théorie éthique, d'une part sur le matérialisme (démarche déductive), et d'autre part sur l'égalitarisme présumé de la

société africaine traditionnelle (démarche inductive). Cette philosophie remplit aussi ses deux fonctions idéologiques : là, elle instruit le débat de philosophie politique qui reflète les conflits sociaux de l'histoire mondiale au XX^e siècle et elle y prend parti ; ici, elle traduit les conflits du milieu social africain.

Problématique et pôles de la théorie

Par milieu social, Nkrumah désigne l'ensemble des structures économiques, sociales, politiques, et des valeurs qui définissent une société humaine à un moment déterminé de son histoire. Quand il est hétérogène, des conflits sociaux le parcourent qui expriment les luttes d'intérêts entre fractions de la société ou les rivalités entre courants idéologiques. Or en quoi consistent les particularités du milieu social africain au XX^e siècle ?

Tout en évoquant les caractéristiques sociologiques qui seront objet d'analyse plus tard dans *Le Néo-colonialisme* et *La lutte des classes en Afrique* (indépendance formelle, arriération économique dues à l'emprise impérialiste et néo-colonialiste), Nkrumah insiste dans *Le Consciencisme* sur les traits culturels. Premier trait : l'hétérogénéité. Trois idéologies liées à trois civilisations différentes coexistent ici : celle, indigène et traditionnelle, de l'Afrique préislamique et préchrétienne, celle islamique, importée du Moyen-Orient par les Arabes depuis le VIII^e siècle, celle, judéo-chrétienne, propagée de l'Europe occidentale par les missionnaires. Sont exclues, suivant la juste remarque de Ikoku, les influences culturelles de l'Inde et de la Chine, sensibles en Afrique orientale, australe et à Madagascar. Deuxième trait : l'antagonisme. Ces idéologies rivalisent entre elles pour conquérir la suprématie, ce qui a entraîné une crise de la conscience africaine. Troisième trait enfin : voici qu'accompagne cette crise un besoin social de dépassement, Nkrumah dit : d'unité ou d'harmonie nouvelle.

Que faire pour réussir ce dépassement ? Exalter une idéologie à l'exclusion des autres ? Les fondre ensemble ? Les éliminer ? Plutôt que ces solutions irréalisables au plan théorique ou pratique, il faut leur substituer une idéologie nouvelle. Trois actes marquent ce processus. D'abord un renversement épistémologique : loin que l'histoire de l'Afrique soit l'annexe de l'histoire d'un autre continent comme le propage l'historiographie colonialiste, islam, colonialisme et christianisme sont "des expériences de la société africaine traditionnelle", des modes de son élargissement (K. Nkrumah, 1965 : 99, 109, 119). Cette société et son histoire, voilà le centre pour l'idéologue. Vient ensuite un parti pris théorique. Comme il n'est pas question d'exalter une idéologie dans sa totalité, encore moins l'idéologie d'une société défunte, les principes humanistes de cette dernière ont été élus. Ce sont, nous y reviendrons : la valeur essentielle de l'homme, l'égalitarisme et le collectivisme

lignagers. La synthèse, enfin, est celle de ces principes puisés au fond africain avec les principes compatibles et constructifs des idéologies importées : le collectivisme musulman, manifeste dans l'aumône obligatoire que le riche accorde au pauvre, la responsabilité individuelle, l'industrialisme et le matérialisme de la civilisation euro-chrétienne (S. G. Ikoku, 1971, ch. 5 : 81-83). Cette synthèse porte le nom d'une philosophie de la conscience : *Le Consciencisme*.

"Le consciencisme est l'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine. Celle-ci se définit elle-même par l'ensemble des principes humanistes sur quoi repose la société africaine traditionnelle." (*Le Consciencisme*, 1965, ch. IV : 120).

"Le consciencisme" écrit P. Hountondji, est bien une philosophie de la conscience, en ce sens très précis qu'il vise à refaire l'unité de la conscience africaine, à articuler en un seul et même système trois systèmes de pensée jusque-là simplement juxtaposés. Le consciencisme se donne très précisément pour une philosophie productrice de conscience c'est-à-dire d'unité idéologique". (P. J. Hountondji, 1977, ch.7 : 204).

Or, au cœur de cette synthèse, la théorie de l'esclavage, qui critique les inégalités sociales, apporte le fondement universel et moderne de la révolution socialiste, pendant que la théorie du communalisme ou de la préhistoire de l'esclavage procure le fondement particulier et historique de celle-ci.

La théorie de l'esclavage, fondement universel de la révolution socialiste

Une théorie de source européenne et d'essence matérialiste, une théorie socio-politique qui est en même temps une morphologie de l'inégalité, telle est cette théorie de l'esclavage.

Une théorie de source européenne

Champ d'étude, problématique, thèse et concepts de Nkrumah ont ici deux principales sources. La première est l'histoire de l'Europe. Certes l'esclavage capitaliste, dont les Africains ont été les objets et en partie les instruments ou les agents, est évoqué par ailleurs, notamment dans *L'Afrique doit s'unir* (1965, ch. I et II) ; certes aussi, mention est faite avec

insistance d'un féodalisme africain, en particulier dans *La lutte des classes en Afrique* (1972, ch. I et IX à XI). Mais, d'une part, c'est le féodalisme européen qui reste le modèle et le référent épistémologique du féodalisme africain ; d'autre part la théorie met en œuvre un concept d'esclavage propre à l'histoire ancienne de l'Europe. En ce sens, Nkrumah et Aristote opèrent, avec l'écart historique irréductible qui les sépare, sur la même matière, au moins en partie, dans la mesure où Aristote n'a pas connu l'esclavage romain.

La seconde source, on le sait, c'est le marxisme. À la pensée de Karl Marx la théorie doit quatre outils : le matérialisme dialectique, le concept de mode de production, base d'une histoire matérialiste, la morphologie historique des modes de production en Europe et le concept d'exploitation tel qu'il a été produit dans *Salaire, prix et plus-value* (1865) selon le nouveau titre revu par M. Rubel (Marx, 1965, tome 1), et dans *Le Capital*.

Une théorie matérialiste

Le Consciencisme repose d'abord sur un matérialisme dont on connaît les thèses traditionnelles : existence indépendante et absolue de la matière, antériorité de cette matière par rapport à l'esprit, genèse de l'esprit à partir de la matière. Mais sa conception de la matière en fait un matérialisme dialectique. C'est que la matière est d'abord un système dynamique et contradictoire : "un faisceau de forces opposées" (1965, ch. IV, p.120), ou "un ensemble de forces entre lesquelles il y a tension" (1965, ch. IV, p.136). Son devenir est progressif. Par un changement qualitatif ou "une conversion catégorielle" qui fait passer d'une catégorie d'êtres à une autre, l'esprit a dérivé de la matière comme une réalité *sui generis* d'un ordre logique supérieur. Ensuite, tout autonome qu'il est, l'esprit entretient une interaction perpétuelle avec sa source. Toutefois, ce matérialisme dialectique a pour particularité, de façon contradictoire, de récuser le monisme en tant que celui-ci réduit toutes les formes d'existence à celle de la matière, sans reste. En ce sens, *le Consciencisme* n'est pas nécessairement un athéisme excluant un Dieu⁹⁷. Faut-il le qualifier de matérialisme spiritualiste ?

Comment expliquer ce paradoxe ? Pour Ikoku (1971, ch. 5, p.83), c'est le rôle politique de la religion comme facteur de solidarité dans le processus de la transformation sociale qui justifierait cette thèse singulière qu'on retrouve dans les deux versions du *Consciencisme*. Pourquoi ne pas tenir Nkrumah lui-même pour un spiritualiste ?

Quoi qu'il en soit, les conséquences anthropologiques de ce monisme matérialiste (unité de l'évolution et identité de l'espèce humaine) confèrent un fondement objectif à l'égalitarisme (Nkrumah, 1965 : 118 ; 144-146). Égalitarisme moral : du postulat de l'identité et de l'égalité de la nature humaine découle le principe kantien de traiter tout homme

comme une fin en soi et non pas comme un moyen. Égalitarisme politique : théorie et pratique socio-politiques ont pour rôle d'assurer, la première dans l'idéologie et la seconde dans l'institution, le respect de ce principe moral.

“Eprise d'égalité, notre philosophie cherche à développer l'individu, mais de telle sorte que les conditions du développement de tous deviennent celles de l'épanouissement individuel ; autrement dit, de telle sorte que l'épanouissement individuel n'entraîne pas des diversités propres à mettre en question le fondement égalitaire de la société. Ainsi la pratique socio-politique cherche à coordonner les forces sociales de façon à les mobiliser logistiquement en vue d'une ligne authentiquement égalitaire. Pour cela, il est indispensable de planifier le développement” (*Le Consciencisme*, 1965, ch.IV, p.148).

La prévalence du politique semble s'expliquer d'une part par une dialectique de la transformation et du développement, et d'autre part par la nature des orientations que prennent les sociétés. Le concept de transformation désigne un type de relation entre l'homme et la nature, c'est-à-dire l'ensemble des actions par lesquelles les hommes modifient la nature pour tirer, des produits de cette modification, la satisfaction de leurs besoins.

Une théorie socio-politique de l'inégalité

Or dans cette anthropologie matérialiste, quelle est la nature de l'esclavage ? Une formation sociale ? Un mode de production ? Un rapport social de production ? Pour le philosophe, une relation socio-politique d'inégalité.

À première vue, l'esclavage s'apparente à un mode de production. Dans *La lutte des classes en Afrique* (1972, ch. I : 15), ce mode figure en deuxième place dans l'histoire économique de l'humanité, après le communalisme et avant le féodalisme, le capitalisme et le socialisme. Tel est le point de vue du sociologue économiste lorsqu'il le désigne comme un type de rapports de production. Mais dans l'esprit du philosophe, l'esclavage est essentiellement une relation socio-politique d'inégalité dans laquelle, des deux rapports qui s'y articulent (exploitation et sujétion ou oppression), le second, d'essence politique, domine sur le rapport d'essence économique.

Une relation socio-politique. Si le lieu où Nkrumah pense le concept est l'économique dans *La lutte des classes en Afrique*, ce lieu est le politique dans *Le Consciencisme*. Ici communalisme, esclavage, féodalité, capitalisme et socialisme sont désignés à la fois comme des théories socio-politiques et des formes d'organisation sociale réalisant les théories socio-politiques.

“L’esclavage et la féodalité sont des théories *socio-politiques* dans lesquelles la mise en oeuvre des forces ne pose pas de problème”. (1965, Ch. III : 110).

On nomme travailleurs ou producteurs les opérateurs de la transformation. La répartition, la distribution et la consommation des produits de la transformation par les différentes fractions de la société constituent les problèmes de développement ou d’épanouissement social et individuel. Dans la mesure où elle “détermine la façon dont les forces sociales doivent être mises en œuvre pour hâter le changement social”, la théorie exprime cette dialectique entre transformation et développement et lui propose une issue. (1965 : 109-110). Or il n'existe que deux “choix” : un choix de société inégalitaire et un choix de société égalitaire. Ces choix sont de nature socio-politique.

Une relation socio-politique d'inégalité, tel est l'esclavage dans son essence spécifique. Qu'est-ce à dire ? D'une part, deux relations le constituent : une relation d'exploitation économique sur laquelle nous reviendrons à propos de Marx et une relation de sujétion politique⁹⁸.

De sa première œuvre, en date de 1947, à sa dernière en 1970, Nkrumah reste fidèle au concept scientifique d'exploitation, encore qu'il lui ait substitué au moins une fois le terme philosophique d'aliénation (1965, ch. III : 112).

“Dans l'esclavage, on croit que l'exploitation, l'aliénation des fruits du travail des autres, exige un certain degré de sujétion politique et policière”. (*Le Consciencisme*, 1965, ch. III : 111-112).

Toutefois, à ce concept se trouve constamment associé le concept socio-politique de sujétion qui désigne soit la relation formelle de domination, soit la relation de contrainte ou de violence qu'implique la domination (oppression) (1965, ch. IV : 149). En somme, ce rapport social de production, ou tout mode de production, s'accompagne d'une relation socio-politique et d'une théorie politique.

Mais, d'autre part, c'est toujours la relation socio-politique de sujétion qui a prééminence sur la relation économique d'exploitation. Cette prééminence a d'abord valeur de dominance. Telle est bien l'implication logique de la conception politique et éthique de l'égalitarisme. Mais cette prééminence a surtout valeur de détermination. Non seulement l'action du pouvoir politique détermine l'orientation de la société, les “choix” de société, on l'a vu, mais encore la vanité d'une grande fraction de la philosophie européenne et l'hégémonie politique exclusive des hommes d'État donnent argument à la première partie de cette thèse (1965, ch. II : 86-87). Au contraire, c'est l'expérience victorieuse du leader anticolonialiste qui confirme la seconde partie de la proposition.

“J’ai toujours cru que la cause profonde du colonialisme est d’ordre économique : pourtant la solution du problème colonial est dans une action politique, dans une lutte féroce et implacable pour l’émancipation, premier pas vers l’indépendance et l’intégrité économique”. (*Le Consciencisme*, 1965 ; Ch. IV : 149).

Une morphologie historique de l'inégalité

La société esclavagiste, la société féodale et la société capitaliste, voilà les trois formes de cet esclavage dont nous venons de caractériser ainsi l'essence.

La forme originelle, celle de la société esclavagiste, a cette particularité que les inégalités y atteignent un degré maximal. D'abord, les conditions de la transformation, ce que Nkrumah nomme “la mise en œuvre des forces sociales pour hâter” celle-ci, sont absolues. Exclue du pouvoir d'État et du gouvernement, les esclaves n'ont aucun moyen juridique et politique de modifier leur condition. Il y a plus : la police exerce sur leur vie une surveillance et une répression constantes. Cette inégalité socio-politique entraîne une exploitation maximale de la classe qui “peine” par la classe “qui moissonne là où elle n'a pas semé”. Les historiens l'attestent et Aristote l'a confirmé dans sa théorie : une fois consommé l'équivalent de la valeur de leur force de travail (nourriture, logis, vêture), les esclaves privés (car les esclaves publics étaient une espèce inférieure de salariés) se trouvaient dépouillés du surproduit de leur travail. Telle est la grande contradiction, l'inégalité sociale : la classe transformatrice de la nature dépérit, alors que la classe propriétaire s'épanouit.

Si Nkrumah affirme la corrélation étroite entre le rapport de production et le régime politique, il n'en donne pas l'explication qu'il nous laisse implicitement le soin de découvrir chez les historiens. Or pour ces derniers, les sociétés esclavagistes, antiques comme Rome et modernes comme le Brésil ou Cuba, comptent une population servile importante estimée entre 30 et 35 % de la population globale⁹⁹. Le contrôle d'une telle masse humaine nécessite des moyens en hommes, en argent, en armes et munitions que ne pouvaient fournir individuellement les familles de propriétaires d'esclaves et que seule pouvait assurer collectivement leur classe sociale. Les nécessités de ce contrôle – démographique, économique, idéologique, politique – expliquent certaines caractéristiques des États esclavagistes. Ce sont des États impérialistes : la relation de guerre, de conquête et de domination est une source permanente d'approvisionnement en captifs. Ce sont des États de droit : le statut de libres et de non-libres, de citoyens et d'étrangers, prend force par la loi et dans la loi. Ce sont des États quasi-totalitaires : armée et police, tribunaux et prisons y ont une place prépondérante. Au III^e siècle, l'État impérial romain était un État militaire¹⁰⁰.

En caractérisant la féodalité comme un raffinement de l'esclavage, Nkrumah entend opposer à un principe les figures de son application concrète ; à un contenu, ou un fond, les diverses formes qu'il peut revêtir. La société féodale partage avec la société esclavagiste le même principe fondamental, la même relation essentielle : l'exploitation dans une société. Seuls deux traits secondaires les distinguent l'une de l'autre. Le premier de ces traits apparaît dans *le mode et la forme de l'exploitation servagiste* que le philosophe nous laisse le soin de retrouver dans l'histoire. C'est un mode atténué. Si dans l'Europe du XIII^e siècle, le serf connaît une dépendance personnelle, le paysan dépendant, membre ou non d'une communauté villageoise, disposait généralement d'une tenure et de jours de libre activité, bases d'une économie domestique. Or derrière cette économie domestique se dissimule la rente due au seigneur propriétaire de la terre, c'est-à-dire le type servagiste d'exploitation. Il s'agit d'une rente multiforme : rente en nature sous forme de produits, rente en travail sous forme de corvées, rente en argent sous forme soit de taxes sur la mutation des tenures, soit de taille (G. Duby, 1962, A. Gourévitch, 1976)¹⁰¹.

Le second trait caractérise *les conditions extra-économiques de l'exploitation servagiste*. Condition politique : pour obtenir le même résultat, l'emprise du pouvoir d'État, la sujétion, s'est assouplie. Dans l'Europe du XIII^e siècle, il est vrai, le renforcement des principautés régionales qui paraît distendre l'emprise du pouvoir central, et le mouvement des franchises villageoises qui semble limiter l'arbitraire seigneurial, se sont accompagnés d'une stricte codification et d'une consolidation de la rente féodale (G. Duby, 1962, t. II : 479). Condition idéologique : un langage, que nous qualifierons aujourd'hui de mystification, est nécessaire pour camoufler sous de nouveaux modes d'expression la continuité de l'exploitation. Nkrumah pense-t-il ici à certains aspects du christianisme médiéval ? Il ne le dit pas explicitement. En Afrique noire, où le féodalisme postulé par Nkrumah existe, selon certains anthropologues, sinon comme mode de production partout, du moins comme institution, d'autres procédures d'atténuation préservent le principe d'exploitation¹⁰².

“L'institution féodale présente une haute corrélation avec la stratification, écrit Jacques Maquet. Qu'y fait-elle ? Elle y exerce une double action. D'une part, elle soutient l'hétérogénéité par le réseau de fidélité qu'elle établit parmi les supérieurs, et par les avantages matériels qu'elle leur assure. D'autre part, elle atténue les conflits internes en modérant l'exploitation et en créant des liens qui coupent la ligne de séparation des castes. L'effet global de ces deux actions est d'équilibrer le système d'inégalité, donc d'en assurer la continuité. Nous pouvons traduire cette interprétation en deux hypothèses : le réseau féodal renforce la caste supérieure ; il amortit les chocs de la lutte des castes”. (*Pouvoir et société en Afrique*, 1970, Ch. 8 : 210).

Le capitalisme, dernière forme d'esclavage, a été défini comme un raffinement de la féodalité ou, mieux, "un esclavage pratiqué par des gentlemen" (*Le Consciencisme*, 1965 : 111). Trois caractéristiques le distinguent en effet.

En premier lieu, l'exploitation s'y trouve renforcée par un contexte de progrès économique et politique. On reconnaît ce progrès économique à l'accroissement des moyens de production, en particulier des sciences, des techniques et de la population, à l'accroissement de la productivité, à l'élévation du niveau de vie. C'est un progrès susceptible en théorie d'entraîner un développement de la société dans son ensemble et qui confère aux travailleurs un meilleur niveau de vie, à bien des égards supérieur à celui d'une partie des seigneurs féodaux. Le progrès politique, qui se ramène à un aménagement de la sujétion ou du pouvoir d'État de la classe dominante, porte un nom dans l'histoire : le libéralisme. Les bourgeois libéraux aux mœurs distinguées sont les gentlemen dont il s'agit. Alors que esclaves et paysans dépendants étaient exclus du pouvoir d'État et de la vie politique officielle, voilà que les ouvriers et les paysans modernes ont acquis, Nkrumah ne dit pas à la suite de quelles âpres luttes au XIX^e siècle, une participation à la vie politique qu'attestent les partis de gauche, sociaux-démocrates, socialistes et communistes.

Or, en dépit de ce progrès économique et par le fait même de ce libéralisme, l'exploitation s'est renforcée. D'abord dans cette abondance quantitative des richesses, la disproportion reste constante entre la part perçue par les classes laborieuses et la part qui revient à la bourgeoisie. Ensuite, de cette disproportion en ressources matérielles résulte une certaine misère pour les ouvriers.

"Reconnaître cette forme de progrès, toutefois, n'est pas dire que le capitalisme n'a pas eu ses villes insalubres et ses taudis, ni ses ouvriers privés de liberté, dépérissant et, pour finir, mourant dans des jardins publics, de faim, de froid et de maladies". (*Le Consciencisme*, 1965, Ch. III: 116-117).

En deuxième lieu, traduite en termes éthiques, cette exploitation se nomme injustice. La disproportion dans le partage des richesses entraîne en effet un déséquilibre moral dans la société, le bonheur devenant, au sens sociologique et psychologique, le monopole d'une oligarchie économique.

"Dans ce système socio-politique, l'homme ne peut plus jeter sur la nature un regard de matérialiste. Cette attitude perd son stimulus humaniste sous l'effet de l'appât du gain. Si le bonheur est défini dans le contexte social, on peut dire que c'est le sentiment qu'a un homme à cause d'un contexte économique, politique et culturel donné, d'être en mesure de satisfaire ses aspirations. Comme le capitalisme implique malheureusement qu'une oligarchie rapace exploite la majorité, le bonheur, d'après cette définition, est refusé à

beaucoup. Les résultats de l'oligarchie capitaliste reculent les limites de ce que peut obtenir l'individu, donc aussi les aspirations légitimes ; mais le capitalisme refuse, par définition, ces aspirations au peuple et les réserve à un petit nombre". (*Le Consciencisme*, 1965, Ch. III : 117).

En troisième lieu, le capitalisme a pour dernière caractéristique l'extranéité. Bien que Nkrumah ne s'étende pas sur ce trait, on voit ce qu'il veut dire du point de vue de l'histoire culturelle auquel il se place pour envisager la question du socialisme. Que le capitalisme, né dans l'Europe moderne, ait une origine étrangère au reste du monde, en particulier à l'Afrique nubienne, cela est évident. Mais comme forme d'exploitation, de sujétion et d'injustice, il est contraire à la nature, non seulement du socialisme, mais encore et surtout de la société africaine traditionnelle.

"Les présupposés et les desseins du capitalisme sont contraire à ceux de la société africaine. Le capitalisme serait une trahison de la personnalité et de la conscience de l'Afrique". (*Le Consciencisme*, 1965, Ch. III : 115).

Telles sont les thèses critiques de la théorie de l'esclavage. Les thèses positives constituent la théorie du communalisme.

La théorie du communalisme : l'antithèse et la préhistoire de l'esclavage

Fondée sur deux présupposés – une métaphysique matérialiste et un humanisme éthique –, l'essence du communalisme s'analyse en deux concepts : un concept d'anthropologie historique (la première formation sociale), un concept d'anthropologie philosophique (l'ancêtre généalogique du socialisme).

Premier présupposé : un matérialisme dynamiste

En évoquant la convergence du matérialisme dialectique avec "la pensée" et "la philosophie africaine", Nkrumah, de façon implicite, donne au communalisme le fondement métaphysique qui lui correspond dans l'histoire culturelle. En raison de l'identité des thèses que cette métaphysique soutient avec celles du matérialisme européen, en raison aussi de l'idée qu'il comporte d'une matière douée de forces et vivant de leur tension, on peut nommer ce fondement un matérialisme dynamiste.

"Bien entendu, la pensée africaine traditionnelle enseigne que la matière est absolue et indépendante. Si l'on prend pour exemple la

philosophie africaine, on constate qu'elle admet l'indépendance et l'absoluité de la matière. De plus, la matière n'est pas un poids mort, mais elle vit par la tension qui existe entre des forces. Mieux, la philosophie africaine croit que tout ce qui existe vit en tant que faisceau de forces entre lesquelles il y a tension. Puisqu'elle estime que la tension de force est essentielle à tout ce qui existe, elle attribue à la matière, comme Thalès et le consciencisme, le pouvoir originel de se mouvoir d'elle-même ; elle lui attribue ce dont elle a besoin pour prendre l'initiative de transformations qualitatives et catégorielles". (*Le Consciencisme*, 1965, Ch. IV : 147).

Second présupposé : un humanisme éthique

Nkrumah fait une distinction entre la société et l'esprit de cette société (*its spirit*), entre la réalité, objet de l'anthropologie scientifique et les principes, objet de la réflexion philosophique. Cette distinction est fort nette dans *African Socialism Revisited* (1973). L'ensemble des principes humanistes qui fondent la société africaine traditionnelle, mais ne s'y réduisent pas, voilà la personnalité africaine dans son concept nkrumahiste étroit (*Le Consciencisme*, 1965 : 120).

Du point de vue de la méthode, c'est de l'observation des données restantes de la société traditionnelle que cet esprit est déduit et explicité. Dans cet esprit, on trouve d'abord une vision positive de l'homme, "l'humanisme originel sur quoi repose la société africaine" (*Le Consciencisme*, 1965 : 109). Cette vision s'oppose en effet à celle, négative, de la pensée chrétienne où l'homme est marqué, dès l'origine, à travers ses premiers ancêtres Adam et Ève, par le péché et la déchéance. Ici, l'homme est donné sans mutilation de son être, dans toute son intégrité. Mais positive, cette vision est aussi à dominante éthique. Si l'anthropologie physique de Nkrumah est matérialiste, si est présumé être matérialiste aussi le fondement métaphysique du communalisme, le fondement éthique qu'il prête à ce communalisme l'est moins. En effet, "l'homme est considéré avant tout comme un être spirituel" (*Le Consciencisme*, 1965 : 107). Trois caractéristiques en font la valeur originelle, au sens où l'origine désigne moins le commencement chronologique que l'essence : ce sont l'intériorité, l'intégrité (morale), la dignité.

L'essence du communalisme

Le consciencisme, dès sa première version en 1964, évoquait une vague société africaine traditionnelle, indifférenciée dans le temps et l'espace sous le rapport du mode de production, du système politique et de l'idéologie. *La lutte des classes en Afrique*, en 1970, opère une différenciation de l'histoire et de la société africaines. En premier lieu,

dans la typologie des modes de production (Nkrumah, 1972 : 15) sont distingués trois stades d'évolution de l'Afrique : la société tribale, la société féodale, la société capitaliste. La première et la deuxième ont occupé l'époque précoloniale. C'est en les altérant par l'introduction des cultures d'exportation telles le cacao et le café et par l'exploitation agricole privée que le capitalisme s'est installé. Point de société esclavagiste ici, encore que l'esclavage ait existé en Afrique (Nkrumah, 1973 : 80). Or le concept historique de communalisme désigne la société tribale.

Bien que Nkrumah ne donne aucune précision sur ce concept dont la grande ambiguïté a été relevée¹⁰³, la tribu désigne la société africaine primitive. C'est en effet la société africaine d'avant l'État : elle précède la société esclavagiste dans la classification universelle. C'est aussi la société africaine d'avant l'islam, cette religion d'État : l'expérience de cette religion, dans certaines régions du moins, a été son fait. C'est enfin la société africaine d'avant le christianisme.

La société tribale, comme chez beaucoup d'anthropologues, se présente ici d'abord comme un mode de production, en l'espèce le mode de production communautaire. La communauté s'applique au clan, expressément évoqué à titre d'exemple, mais peut-être aussi au lignage, au quartier et au village, autres unités de production dans la société globale, sujets de droit économique. Dans les rapports de production, en effet, le caractère communautaire apparaît à trois niveaux. D'abord, les moyens de production, notamment la terre, appartiennent aux communautés. "C'était l'époque de la propriété publique". Ensuite, le travail n'est pas seulement une nécessité, il est aussi une habitude acquise, partagée par tous et s'exerçant de manière collective. Enfin point d'exploitation : le but de la production est l'usage, non l'abus ; et (encore que le philosophe ne le précise pas en termes de redistribution, d'échange et de consommation du produit du travail), cette absence d'exploitation lui paraît découler logiquement de la communauté des moyens de production, du caractère collectif du travail et des habitudes de coopération.

Communautaire, la société tribale est, en second lieu et par voie de conséquence, une société égalitaire. Du postulat éthique énoncé ci-devant découle, au plan social, une première relation d'égalité, "l'égalité initiale de tous" sans distinction d'âge, de sexe, d'origine, dirait-on. À cette égalité sociale interne aux communautés primaires, les clans, il faut ajouter une égalité socio-économique entre clans impliquée par la distribution des moyens de production. Il n'y a pas en effet "de disproportion de pouvoir économique ni entre les clans ni entre les catégories de personnes". En ce sens, il n'y avait pas de classes dans la société africaine traditionnelle, parce que "en dernière analyse, une classe n'est rien d'autre qu'un ensemble d'individus liés par certains intérêts qu'ils essaient de sauvegarder" (*La lutte des classes en Afrique*, 1972 : 19).

"Dans ce contexte social, il était impossible qu'apparaissent des classes au sens où l'entend Marx. J'entends par là des classes ayant

une place dans une stratification sociale horizontale. Dans ce cas, les rapports entre classes sont tels qu'il y a, de l'une à l'autre, une disproportion de pouvoir économique et politique. Dans une telle société, il y a des classes écrasées, brimées et anéanties par celle qui les exploite. Une classe s'est juchée sur le dos de l'autre. En ce sens, il n'y avait pas de classes dans la société africaine traditionnelle". (*Le Consciencisme*, 1965, Ch. III : 107).

Au plan politique, cette absence d'exploitation, cette égalité sociale et économique entre individus et entre clans se traduit par un système démocratique et harmonieux. Deux traits caractérisent la démocratie tribale selon *La lutte des classes en Afrique*. D'abord, les chefs dont le philosophe occulte les critères de choix et l'instance où ils exercent leur fonction, subissent le contrôle de conseillers, dont on ignore et l'origine et les critères de choix également. Ensuite, la révocabilité est essentielle à la fonction de chef, certainement au niveau individuel, mais non au niveau des lignages ou des clans qui donnent les chefs, selon la coutume de certaines sociétés.

Enfin l'harmonie présumée du système réside dans l'accord ou l'équilibre des intérêts, la finalité universelle et l'impartialité des décisions politiques. La notion musicale d'harmonie ne vient pas introduire l'esthétique dans la philosophie politique, elle veut exprimer l'idée contraire à celle du fonctionnement conflictuel d'une société de classes. Ici, en effet, il y a équilibre des intérêts, au sens où "aucun intérêt particulier ne pouvait être considéré comme déterminant". En raison de cet équilibre ou accord des intérêts, il y a une impartialité de la décision politique. Le pouvoir chargé de légiférer ne fait pas la loi en faveur des intérêts d'un groupe au détriment des intérêts d'autres groupes. Le pouvoir chargé d'exécuter ne sert pas non plus les intérêts d'un groupe contre ceux des autres groupes.

En d'autres termes, loin d'être partielle, la finalité de la politique est universelle : c'est "le bien du peuple tout entier". Enfin cette prédominance sur les parties ne caractérise pas seulement l'économie et la politique elle caractérise également l'idéologie communaliste qui ne connaît pas la division, puisque dans les sociétés communalistes, "la fraction militante qui domine la société coïncide avec le tout" (1965, III : 90).

Concept d'anthropologie historique, le communalisme est en dernière analyse un concept d'anthropologie philosophique. Dire que le socialisme a le communalisme pour ancêtre socio-politique, ce n'est pas seulement énoncer un rapport de filiation génétique ou historique. Dans l'évolution biologique, les naturalistes attestent la filiation entre les hominidés et l'Homme en produisant l'ensemble des séries morphologiques qui vont progressivement de ceux-là à celui-ci. Dans la parenté, de même, la généalogie retrace de façon précise et claire le lien de parenté qui conduit de l'ascendant lointain au descendant. Ici de telles filiations ne peuvent être retracées. Revenons donc à la distinction faite entre la société réelle,

objet de science, et les principes, objet de philosophie. Ici, la fonction d'ancêtre est mieux que biologique ou historique, elle est logique et normative. Il faut la concevoir en termes de principes ou d'essence. Entre communalisme et socialisme, c'est la même essence, en effet : valeur originelle de l'homme, communauté, absence d'exploitation de l'homme par l'homme, absence de sujétion, égalité. Mais cette essence commune du point de vue logique ne confère pas aux deux idéologies une identité sociologique et historique. Dans la réalité, le communalisme anticipe le socialisme dans une société sous-peuplée et sous-équipée. Le socialisme au contraire, est, si nous parlons en termes hégéliens, la vérité du communalisme dans une société moderne, peuplée, complexe et techniquement développée.

“Il y a entre le socialisme et le communalisme le même rapport qu'entre le capitalisme et l'esclavage. Dans le socialisme les principes du communalisme trouvent une expression adaptée aux conditions modernes. Ainsi, alors que le communalisme peut, dans une société non technique, être un *laisser-faire*, dans une société technique où existent des moyens de production complexes, si l'on ne donne pas une expression centralisée et systématique aux principes du communalisme, on verra apparaître des clivages de classes, en relation avec les inégalités économiques, donc les inégalités politiques”. (*Le Consciencisme*, 1965, ch. III : 113-114).

Dans la première version du *Consciencisme* (1964), la théorie du communalisme tendait à légitimer une voie africaine de passage au socialisme : la réforme. La réforme est réaffirmation du même principe sous la variation du mode d'expression. Le socialisme, au contraire, en tant qu'instauration d'un nouveau principe, n'est une doctrine révolutionnaire au sens étroit que pour les sociétés sans passé communaliste comme le seraient les sociétés capitalistes d'Europe. Dans la seconde version (1969), cette thèse étant implicitement réaffirmée, la légitimation porte, ainsi que le souligne P. Hountondji (1977 : 197), sur la continuité entre les deux idéologies, privilégiant ainsi le concept philosophique de communalisme, et non sur la continuité entre l'organisation communautaire et l'organisation socialiste de la production, ce qui aurait privilégié le concept sociologique. Mais peu importe ; contradictoirement ou non, cette théorie était déjà dépassée à l'époque. Depuis 1968, le *Handbook*, le manuel de la guerre révolutionnaire, avait mis à l'ordre du jour une autre voie de passage au socialisme : la révolution.

Le culturalisme de la spécificité, une idéologie de l'histoire africaine

Synthèse d'éléments idéologiques de trois civilisations, le consciencisme est bien un mode du culturalisme. En tant que théorie le

culturalisme, on le sait, a pour objet de préoccupation dominante la culture. Après avoir visé le milieu social, le consciencisme retient la civilisation, et dans la civilisation l'idéologie. Or, dans ce concept, ce n'est pas l'élément universel qui est l'objet de son intérêt, c'est l'élément singulier, propriété de l'espèce africaine. En postulant l'existence de sociétés sans passé communaliste, il fait du communalisme un attribut qui n'appartient à *aucune autre espèce* de société, qui n'appartient qu'à *la seule société africaine*, bref une spécificité africaine dans l'histoire du monde. Or, au regard de la science actuelle, c'est là une entreprise idéologique par réduction et par idéalisation à la fois.

C'est de l'idéologie, en effet, que de réduire un fait universel à un fait régional, un fait anthropologique à un fait ethnologique. D'abord, le concept de communalisme désigne, par un autre terme, moins la société du communisme primitif que Jean Testart croit identifier en Australie, que la société la plus répandue au XIX^e siècle, la société lignagère, celle-là même que les anthropologues évolutionnistes ont dénommée en bloc *société primitive*, et les marxistes *communauté primitive*. Ensuite, le clan ou le lignage, cette "grande famille", qui constitue le groupe social élémentaire et dominant de cette société, comme l'a vu L. Morgan, se retrouve dans le passé de toutes les grandes civilisations connues. C'est le *genos* grec et la *gens* latine, deux espèces de l'institution indo-européenne¹⁰⁴. C'est le *mishpahoth* hébreu et le *âl* arabe, deux autres espèces de l'institution sémitique dont l'économie marchande n'a pas non plus totalement détruit l'esprit de solidarité à l'époque d'Ibn Khaldûn¹⁰⁵. C'est le *jia* chinois, structure qui a constitué le tissu de la Chine archaïque depuis le XIX^e siècle av. J.-C. et se survit dans l'institution royale¹⁰⁶. Enfin, à ces faits, on voit où réside le passé communaliste des sociétés capitalistes : dans le monde d'Ulysse et dans le monde de Romulus, avec des prolongements tenaces jusques au Moyen-âge¹⁰⁷, voire au XIX^e siècle dans le *zadruga* slave.

Mais c'est accentuer la démarche idéologique que d'idéaliser la société tribale en niant ses inégalités de fait et en portant à l'absolu les principes d'égalité qu'elle abrite. L'anthropologie politique a établi de façon quasi définitive depuis G. Balandier¹⁰⁸ que tout pouvoir politique jusque dans ce type de société repose sur l'hétérogénéité des groupes sociaux (sexes, âges, métiers, ethnies) et qu'il se justifie par les inégalités, la dysharmonie et la menace de désordre que cette hétérogénéité implique. Même les sociétés apolitiques de J. Maquet (1970), où les réseaux de parenté remplissent toutes les fonctions de gouvernants, mais qui, au lieu de contrainte, ne disposent que d'une seule sanction efficace, la réprobation collective, même ces sociétés abritent des inégalités internes aux lignages (ancienneté, éloquence, sagesse entre patriarches et aînés sociaux, aînés et cadets sociaux) et des inégalités entre lignages (prééminence historique par exemple). Pour l'anthropologie économique, au-delà de la communauté des moyens de production, et liées à la différence des statuts sociaux et des rôles socio-économiques (aînés qui

gèrent et cadets qui produisent), des inégalités subsistent dans le partage des produits du travail et la richesse entre sexes, entre aînés et cadets sociaux à l'intérieur des lignages et entre lignages, inégalités qu'un philosophe comme J. K. Nyerere ne nie pas. Si l'inégalité habite ainsi la structure socio-politique et la structure socio-économique des sociétés communalistes, comment en serait-il autrement de leur structure idéologique ? Pour l'anthropologie des idéologies, toutes les sociétés, en particulier les sociétés lignagères, comportent une structure idéologique, toute idéologie est toujours une idéologie du pouvoir, et les contraintes que celle-ci exerce sont inégales non seulement d'une société à l'autre, mais encore à l'intérieur d'une même société selon les groupes, et au sein des groupes selon les individus¹⁰⁹. Ces données critiques de l'anthropologie apparaissent d'autant plus décisives qu'elles émanent en grande partie de matériaux africains traités par des spécialistes en études africaines.

On doit imputer cette réduction ethnologique et cette idéalisation à la conjonction de trois facteurs historiques : la formation intellectuelle, le nationalisme culturel et la situation de classe de Nkrumah. En effet la formation qui est une des sources de la pensée politique de Nkrumah est d'abord étrangère. L'étudiant colonisé l'acquiert loin de l'Afrique et de la civilisation négro-africaine, loin de la Grande-Bretagne sa métropole coloniale, aux États-Unis d'Amérique. Elle occupera dix années de sa vie : 1935 à 1945. Ensuite, cette formation est un outil d'analyse et de compréhension de l'histoire humaine, en particulier de l'histoire contemporaine de l'Afrique. Elle est à dominante humaniste ainsi que l'attestent les titres acquis par Nkrumah : Licence ès lettres (section économie et sociologie, 1939), Licence en théologie (1942), Maîtrise ès Lettres (philosophie, 1943). Maître-adjoint de conférences en philosophie, Moniteur titulaire en cette matière, en Grec, ainsi qu'en histoire afro-américaine, Nkrumah avait achevé ses examens préliminaires du Doctorat en philosophie et pouvait rédiger sa thèse lorsqu'il quitta les États-Unis d'Amérique en 1945. Enfin cet outil, instrument de puissance sociale, est une arme idéologique et politique. Outre qu'elle pourvoit Nkrumah d'un esprit de méthode, cette formation a, chez lui, renforcé l'idée de Dieu et aiguisé la conscience des valeurs universelles de liberté, d'égalité et de justice.

Mais si on en croit l'*Autobiographie*, cette formation intellectuelle de haut niveau était motivée dès le départ et justifiée par le nationalisme, exigence de la reconnaissance du peuple africain comme fin en soi et revendication de sa souveraineté dans tous les domaines. Or ce que les analystes africains¹¹⁰ ont nommé le nationalisme culturel n'est pas seulement un produit du système idéologique de l'impérialisme européen, il obéit à la logique de ce système, dans *Le Consciencisme* comme dans la doctrine de la Négritude ou de l'Authenticité. Selon une logique des contraires, ce système a, nous l'avons vu en Introduction, opéré une division épistémologique arbitraire des sociétés humaines sur la base d'une spécification politique et culturelle dans laquelle les sociétés négro-

africaines ont revêtu un statut encore plus spécifique ou singulier lié à la race. En cherchant, sur un mode archéologique qui rappelle la quête orphique des écrivains du mouvement de la Négritude, à travers une fausse pureté et une fausse harmonie socio-historiques, une identité à nulle autre semblable, une identité spécifique, pour fonder cette essence universelle qu'est le socialisme, Nkrumah, comme L. S. Senghor, épouse cette logique et lui donne une caution inconsciente. D'autre part, dans l'Afrique nubienne sous domination impérialiste du XX^e siècle, dans les sociétés africaines de classes de cette fin du XX^e siècle, comparées à l'Europe, deux choses, moins dans leur individualité sociologique que dans leur conjonction temporelle, semblent appartenir en propre aux Africains : la primogéniture anthropologique dont les préhistoriens créditent aujourd'hui l'Homme africain, et la discrimination raciale institutionnalisée dont ils sont victimes en Afrique du Sud sinon ailleurs. Malheureusement, Nkrumah ne tire argument que de la dernière.

En effet en faisant de la discrimination raciale un produit de l'économie capitaliste lié à l'exploitation de classe, produit qui ne peut disparaître qu'avec l'élimination de cette économie et l'instauration du communisme mondial¹¹¹, le concept analytique de race révèle bien la double discrimination, voire la double exploitation que subissent les peuples noirs comme classe sociale et comme race dans l'esclavage et sous la colonisation. Mais en incluant tous les peuples à descendance africaine dans la nation africaine, en érigeant l'Afrique en "centre de la Révolution du Monde Noir", le concept politique abolit dans une idéologie pan-négriste la lutte des classes et des États internes au "monde noir", il instaure l'insurmontable contradiction d'une appartenance à deux nations dont l'une, l'originale, serait sous-équipée et néo-colonisée et l'autre, l'adoptive, industrialisée et impérialiste; enfin il pose les prémisses d'une possible dépendance à l'égard de l'Afrique des peuples dont les uns sont constitués avec d'autres en nations libres (États-Unis d'Amérique, Cuba, Brésil) ou sont en voie de décolonisation au moment où il écrit, en 1964 (Angola, Mozambique, Zimbabwe).

Si l'accent politique de cette idéologie raciale s'explique bien par les liens intenses et suivis qu'a entretenus Nkrumah avec l'Amérique (vie américaine de l'étudiant, conférences d'histoire afro-américaine de l'enseignant, camaraderie du militant avec les premiers panafricanistes afro-américains comme W.E.B. Du Bois, encouragements prodigués aux militants du Pouvoir Noir, l'avant-garde de la révolution anti-capitaliste mondiale), l'idéologie lignagère de l'égalité et de l'harmonie trouve son explication dans l'histoire économique et politique de la classe à laquelle appartient Nkrumah : la bourgeoisie.

Née à la rencontre de l'exigence communautaire du socialisme et de l'exigence nationaliste de trouver, de manière continuiste et sans rupture, un enracinement interne à ce modèle, elle est d'abord *une idéologie de la nostalgie*. Sans doute, pourrait-on y voir l'effet d'une résistance objective des structures lignagères dans un capitalisme naissant et dans une

structure de classes embryonnaire. Mais cette thèse n'est vraie que pour la période de mise en place des systèmes coloniaux, notamment du système colonial britannique en Côte de l'Or, période correspondant à la jeunesse de Nkrumah, né en 1909 et quittant son pays en 1935, à vingt six ans. Au contraire, en 1964, la petite bourgeoisie née du commerce de l'agriculture de cacao et de l'activité intellectuelle sous le régime colonial est devenue une bourgeoisie consciente associée au développement des villes sous l'indépendance. Un prolétariat puissant existe. Bref, la société de classes dont Nkrumah indiquait les bases coloniales, et dont le sociologue français J. Boyon¹¹² annonçait l'évolution dès 1958, est devenue une réalité. Pour un observateur attentif non aux états mais aux processus sociaux, cette idéologie évoque sur un mode romantique la structure en décomposition lente mais sûre de la société passée, dans certaines sous-régions de la Côte de l'Or.

Mais la signification de cette idéologie n'est pas que psychosociologique, *elle est en outre et surtout politique*. En jouant le rôle d'une idéologie de ralliement, elle consolide le pouvoir nouveau de la bourgeoisie. Par son matriclan, en effet, Nkrumah était de naissance noble, ayant droit à deux chefferies dans la société *nzima* colonisée, la chefferie de Nsaeum à Wassaw Fiase et celle de Dadieso à Aowin (Nkrumah, 1960, ch. III : 39). Par la formation qui fait de lui un intellectuel, il passe de cette "noblesse tribale" de droit à une classe bourgeoise de fait où se retrouvent, selon sa propre analyse, fonctionnaires, représentants des professions libérales, cadres de la police et de l'armée, grands fermiers, planteurs de cacao et gros commerçants (Nkrumah, 1972, ch. 9). Or c'est cette classe, à l'origine associée à l'oppression coloniale, que des contradictions secondaires désignent, dans une deuxième phase, comme classe dirigeante du mouvement nationaliste. L'idéologie lignagère en tant qu'idéologie de la négation des inégalités dans la société communaliste passée et en tant qu'idéologie du refus de la lutte des classes dans la société coloniale et néocoloniale est un moyen nécessaire et bon pour rallier au *Convention People's Party* et à son leader les alliés naturels de Nkrumah : les anciens aristocrates, maîtres d'esclaves hier, les planteurs et les commerçants, nouvelle "noblesse d'argent" aujourd'hui, enfin les intellectuels et les fonctionnaires, la "noblesse de plume". Le nouvel imaginaire social non seulement les délivre tous de leur condition passée ou présente d'exploiteurs et d'opresseurs, mais encore les tranquillise contre les conflits et une probable révolution sociale.

Idéologie de ralliement, cette idéologie est en même temps de mystification pour les classes paysanne et ouvrière. Enfants du peuple, descendants d'esclaves ou fils déclassés de l'aristocratie ancienne, les paysans et les ouvriers sont fiers de jouir du même statut politique que leurs maîtres d'hier et confiants dans le nouveau projet de société. Hommes et femmes, ils ont constitué la grande armée, le fer de lance du *Convention People's Party*, à qui Nkrumah n'a cessé d'adresser ses plus grands hommages. Mais, outre qu'ils n'ont pas beaucoup de lettres pour

lire et comprendre *Le Consciencisme*, nous ne les croyons assez naïfs ni pour penser que la société tribale était dépourvue d'inégalités ni pour cesser de lutter quand il y allait de leur vie, de celle de leur famille, bref de leurs intérêts. Le fait est que leurs syndicats et coopératives n'ont donné aucun répit ni à la bourgeoisie ni à Nkrumah au plus fort de sa gloire. Preuve, s'il en est besoin, que sur le long terme, nier la lutte des classes dans la société néo-coloniale était une mystification pour la classe dirigeante elle-même, si du moins elle y croyait contre l'évidence historique.

Que le culturalisme de la spécificité soit une idéologie bourgeoise de l'histoire africaine, Nkrumah lui-même, par une espèce d'auto-critique, a rejoint cette vue dans certains de ses derniers textes théoriques, en particulier *The spectre of Black Power*, *Two Myths*, et *Class Struggle in Africa*. Toutefois la contradiction demeure, non surmontée et peut-être insurmontable, entre le réalisme dynamique du savant et du politique d'une part et le matérialisme spéculatif du philosophe d'autre part, entre la théorie de la révolution socialiste en Afrique et la théorie du nationalisme négro-africain et plus ou moins pan-nègre.

Convergence entre la théorie de Kwame Nkrumah et la théorie d'Aristote

En somme, Nkrumah s'accorde avec Aristote sur deux points, savoir que l'esclavage est une relation d'inégalité et d'instrumentalisation, et que cette relation est principalement de nature politique. Le désaccord entre l'un et l'autre porte, au-delà des divergences sur la fin du pouvoir et les moyens de l'action politique, sur le contenu du concept et sur l'interprétation de cette relation.

Dans la théorie d'Aristote, la nature politique de l'esclavage tient d'abord au cadre sociologique éminent où cette relation est pensée : la cité. Sans esclavage, pas de cité ; mais sans cité, pas de théorie de l'esclavage. Elle tient ensuite au cadre logique où les déterminations de l'esclavage se précisent. Or cette relation se détermine par référence au concept de citoyen, *politès*, applicable et appliqué à l'homme libre, *eleutheros*. À première vue, l'inégalité entre esclave et maître apparaît d'ordre moral : l'esclave est un homme dépendant, qui n'a pas sa fin en lui-même, hétéronome ; le maître, un homme libre, est autonome, a sa fin en lui-même. En réalité, cette inégalité est foncièrement politique : l'esclave a sa fin en un maître dont la fin suprême, la contemplation théorique, s'identifie avec la fin de la cité. L'instrumentalisation, la relation de l'esclave à son maître comme *organon*, c'est l'expression économique, au sens large, de la relation morale et politique d'inégalité : l'esclave est un instrument utilisé pour les divers services du maître (services domestiques, agro-pastoraux, socio-culturels).

Dans la théorie de Nkrumah, c'est plutôt la dominance du pouvoir d'État sur les autres pouvoirs dans la marche des sociétés qui confère à l'esclavage sa nature principalement politique. Conséquence : l'inégalité principale se confond avec l'assujettissement politique des individus par d'autres, des classes sociales par d'autres, des États et des nations par d'autres. La seconde inégalité qui accompagne la précédente, justifie et détermine celle-là, c'est l'exploitation économique. Ici aussi, l'instrumentalisation est implicite aux rapports d'inégalité. Nkrumah la pense en termes éthiques sous la dialectique de la fin et du moyen. Les classes exploitées (esclaves, serfs, ouvriers et paysans) sont des moyens qu'utilisent, aux fins de leur développement ou de leur épanouissement, les classes exploiteuses (maîtres d'esclaves, seigneurs féodaux, bourgeois) ; de même, les colonies et les États néocoloniaux sont des moyens qu'utilisent, aux fins de leur croissance et de leur puissance, les nations impérialistes.

Une première divergence entre les deux théories apparaît à propos des raisons de cette inégalité et de cette instrumentalisation. Tournant le dos à l'histoire, Aristote cherche des raisons dans la psychologie, dans la biologie, voire dans la climatologie, en somme principalement dans les sciences de la nature. Une direction matérialiste, mais fausse. Au contraire, Nkrumah trouve les siennes dans l'histoire économique (celle de la distribution des moyens de production), l'histoire sociale (celle des luttes de classes) et l'histoire politique (celle des luttes pour le pouvoir). Une direction matérialiste juste.

La seconde divergence, c'est que, si Aristote s'est égaré du point de vue de la recherche étimologique, il l'emporte du point de vue analytique. Par les concepts de propriété et d'appartenance, il ouvre définitivement la voie à une approche scientifique de l'esclavage. Cet acquis n'a que deux limites. Une limite interne : alors que l'analyse est pertinente dans le champ de l'économie domestique, Aristote lui substitue *la métaphore* dans le champ de l'économie politique ou des rapports de classes et dans le champ des rapports internationaux. Ni la classe des esclaves n'appartient à la classe des maîtres, ni le peuple dominé n'appartient au peuple dominant, ni le sujet n'appartient au monarque dans le même sens, de la même manière et au même titre que l'esclave Manès appartient à son maître. Une limite externe : en occultant le procès d'appropriation, Aristote ne pouvait saisir la raison véritable de l'appartenance de l'esclave au maître (raison qu'il impute à l'esclave), ni la spécificité de cette appartenance par rapport aux autres appartenances, si on peut encore appliquer le concept à cette diversité.

Au contraire, la théorie de Nkrumah qui fournit un concept analytique des rapports de classes et des rapports de domination coloniale est une *métaphore de l'esclavage*. En ignorant les concepts de propriété et d'appartenance, elle a évacué toute possibilité de penser l'esclavage réel. L'inégalité n'est pas l'esclavage. Les esclaves : des exploités et des assujettis ? Sans doute. Mais tous les exploités et tous les assujettis ne

sont pas esclaves. L'esclavage réel n'exprime qu'un type d'inégalité parmi d'autres : il ne se confond pas avec toutes les formes d'inégalités. Il n'exprime qu'un type d'exploitation et d'assujettissement, il ne se confond pas avec toutes les formes d'exploitation et d'assujettissement. Enfin, en niant les inégalités dans les sociétés lignagères, d'une façon absolue pour toutes les époques, sans nuance, Nkrumah nous offre une vision fausse et mystificatrice de l'histoire africaine, sinon de l'histoire des sociétés humaines.

SECTION III

Un concept d'anthropologie scientifique : l'esclavage comme relation d'appropriation marchande et d'appartenance d'après Karl Marx (1818-1883)

Héritier de la philosophie classique, passé à la science, révolutionnaire et fondateur avec d'autres du mouvement communiste international, Karl Marx s'était donné pour projet de fournir à l'action de transformation sociale un moyen théorique, nommé d'un terme pratique et militaire : un missile. Ce moyen lui-même, que l'auteur représente comme une révolution théorique¹¹³ dans la science, comprend un aspect critique – critique de la philosophie, critique de l'économie politique, critique des doctrines socialistes – et un aspect positif : *Le Capital*, recherche de la loi économique du mouvement de la société moderne (1867). Or au cours de cette entreprise théorique, dans quels enjeux se trouve engagée la catégorie de l'esclavage ? Quel est son statut ?

L'implication de cette catégorie fut d'abord, nous semble-t-il, une exigence de méthode. Tout au long de l'analyse des rapports entre travail salarié et capital, au sein de l'économie moderne, l'élaboration du concept de salariat et de ses prémisses – concept de force de travail et concept de salaire – appelait logiquement les diverses formes d'imposition et d'extorsion du surtravail disséminées dans les différents systèmes de production et qui, selon Marx, caractérisent ces derniers. Cette exigence justifie l'intervention, comme *médiateurs épistémologiques*, des catégories d'esclavage et de servage. Elle explique que jamais et nulle part, à notre connaissance, l'esclavage, pas plus que le servage que nous prenons le parti de négliger ici, n'a été un objet d'enquête en soi et pour soi.

Mais cette exigence de méthode fut commandée elle-même par une exigence plus profonde, l'exigence théorique. Certes, Marx continue de

traîner la métaphore philosophique de l'esclavage. C'est elle qui lui inspire la distinction antinomique d'esclavage indirect, déguisé ou dissimulé. Mais dans le même temps, il y met un terme, en développant jusqu'au bout ce que nous avons caractérisé comme le noyau scientifique de l'apport aristotélicien. Au terme du travail de détermination réciproque et dialectique auquel sont soumises les catégories de travailleur salarié et d'esclave, l'esclavage véritable acquiert une nouvelle figure, celle d'un concept d'anthropologie d'abord économique. Marx peut alors l'appliquer pour caractériser les économies antiques et l'économie des plantations. La typologie des économies esclavagistes en sera l'illustration.

En somme, bien qu'il soit une annexe de la recherche sur la société capitaliste et bien qu'il reste incomplet, inachevé, le traitement marxien, par son originalité, par sa richesse et par sa relative cohérence, confère à la catégorie d'esclavage un statut théorique inconnu dans les travaux des autres théoriciens de l'économie au XIX^e siècle¹¹⁴.

Sans prétendre à une exhaustivité pour laquelle un marxologue a seul compétence, nous exposerons les principales déterminations de ce statut en deux mouvements. Dans le premier mouvement sera identifié le véritable esclavage que Marx nomme, dans *Misère de la philosophie*, "une catégorie économique de la plus haute importance". Le second mouvement traitera des formes successives de l'économie esclavagiste en situant la place de l'esclavage patriarcal (ou lignager) parmi celles-ci. La rareté des études se rapportant à ce thème chez Marx nous autorise à donner souvent la parole à l'auteur lui-même ou à son ami et compagnon intellectuel : Friedrich Engels.

Le véritable esclavage : caractéristiques et formes

Le concept idéologique

Le concept scientifique du véritable esclavage que Marx introduit, d'abord implicitement dans la lettre sur Proudhon adressée à Annenkov le 28 décembre 1846 et dans *Misère de la philosophie* en 1847, ensuite ouvertement dans les textes économiques publiés entre cette date et 1867 – en 1849 *Travail salarié et capital*, en 1865 *Salaires, prix et plus-value*, en 1867 *Le Capital* – rompt au fond, malgré l'apparence, avec le concept idéologique appliqué à quatre autres relations sociales : la dépendance domestique, la captivité militaire, la colonisation¹¹⁵ et le salariat. L'apparence, c'est que ces relations désignent des formes d'esclavage, esclavage entendu comme appropriation (côté du dominant) et appartenance (côté du dominé). Selon les *Formen*¹¹⁶, la propriété, au sens de la théorie économique, présuppose l'appartenance de l'individu à une

communauté autonome, maîtresse de son terroir et de sa culture ; elle signifie le rapport conscient de la personne aux conditions de production considérées comme lui appartenant ou comme siennes et en tant que la communauté reconnaît et garantit ce rapport dans la loi ; c'est la production elle-même qui réalise cette relation de propriété. Quant à l'appropriation, elle est d'abord relation pratique avec ses conditions, activité de mise en œuvre de celles-ci, avant d'être ensuite cette relation pensée.

Tenons-nous en à la première et à la troisième de ces relations, relations cruciales pour notre argumentation. C'est au sein de la famille, dans la première division du travail, au stade de la communauté tribale, que Marx et Engels, dès *L'idéologie allemande*, cette première mise en œuvre de la méthode matérialiste en histoire des idées, croient déceler la première forme d'esclavage en tant que propriété. Mais là où Aristote discernait trois rapports sociaux (père-fils, mari-épouse, maître-esclave), ces auteurs, qui envisagent la famille à une époque plus ancienne, voient dans les rapports entre autochtones – homme, femme, enfants – des rapports de maître à esclave. D'autre part, cet esclavage n'existe aussi qu'en "germe", non développé, "latent", non déclaré.

"Tout en reposant sur la division naturelle du travail dans la famille et sur la séparation de la société en familles isolées et opposées les unes aux autres, la division du travail, avec toutes ses contradictions, entraîne en même temps la répartition du travail et de ses produits – répartition *inéga*le, certes, en quantité comme en qualité – et, par conséquent, la propriété, dont le germe, la première forme, se trouve dans la famille, où la femme et les enfants sont les esclaves de l'homme. Encore très rudimentaire et latent dans la famille, l'esclavage est la première propriété : ici, du reste, cette propriété correspond parfaitement à la définition des économistes modernes, pour qui propriété signifie disposition d'une force de travail étrangère. Au demeurant, division du travail et propriété privée sont des expressions identiques, la première exprimant par rapport à l'activité ce que la seconde exprime par rapport au produit de cette activité"¹¹⁷.

De cette conception évolutionniste ont découlé au moins deux conséquences. En aval, dans une note sur Morgan que cite Engels dans *L'origine de la famille*, Marx attribue la même fonction de matrice à la famille moderne. D'une part, ce n'est plus seulement l'esclavage qui s'y trouve en germe (le capitalisme a fait de l'autorité paternelle de l'ouvrier un marchand d'esclaves qui vend femme et enfants au capitaliste), mais encore c'est le servage. D'autre part, s'y trouvent "en miniature" tous les antagonismes futurs de la société et de l'État¹¹⁸. En amont, Marx prête à l'esclavage une antiquité et une universalité originaires dans l'histoire de l'humanité. De la lettre sur Proudhon adressée à Annenkov le 28 décembre 1846 à *Misère de la philosophie* (1847), il modifie à peine les termes de cette thèse.

En 1846 : "... L'esclavage parce qu'il est une catégorie économique, se trouve depuis le commencement du monde chez tous les peuples"¹¹⁹.

En 1847 : "... L'esclavage, parce qu'il est une catégorie économique, a toujours été dans les institutions des peuples"¹²⁰.

Cette conception appelle trois remarques. En premier lieu, sous le concept de famille ou de famille étendue, bien entendu, Marx met des réalités que nous distinguons aujourd'hui : segment de lignage ou groupe patrilocal, lignage, clan. En deuxième lieu, à la faveur d'un siècle de documentation ethnologique, il apparaît que la domination qu'exerce l'homme dans la structure de la "famille" sur la femme et les enfants varie d'une société à l'autre selon le système de parenté en vigueur (forte dans le système patrilinéaire, elle est atténuée dans le système matrilinéaire qu'Engels nomme de droit maternel), elle varie selon la structure économique (forte chez les pasteurs et les agriculteurs, elle est atténuée chez les chasseurs et dans les économies peu ou prou marchandes). En somme, cette domination n'est absolue que dans les sociétés patrilinéaires, et encore lorsque l'affiliation est unilinéaire. Même alors, l'appropriation de l'enfant par le père et son appartenance au patrilignage ne sont pas toujours celles de l'épouse, puisque le corps de cette dernière peut revenir à son patrilignage dans la mort (cas des Abê). Dans un cas, celui de l'épouse, l'alliance matrimoniale, qui n'est en rien une relation d'achat-vente, met au service d'un homme et de son patrilignage l'inégalité sociale *prédonnée* d'une femme libre. Dans l'autre cas, dérivé du précédent, le rapport de filiation nous installe dans les relations aujourd'hui de mieux en mieux connues entre cadets et aînés sociaux.

En troisième lieu, historiens anciens, historiens modernes de l'antiquité et voyageurs attestent bien, pour les hommes du XIX^e siècle, que l'institution de l'esclavage a été et était en vigueur sur tous les continents et dans la plupart des sociétés. Mais que celle-ci fut universelle et originaire dans l'histoire de l'humanité, c'est une vue spéculative, répandue à cette époque, et à laquelle les premiers historiens de l'esclavage, tel W. O. Blake (1858), ont voulu donner un sceau scientifique, mais qui reste infondée. En tout cas, elle est en totale contradiction avec l'hypothèse marxienne de l'échange qu'implique le concept scientifique de l'esclavage, comme on va le voir.

La dernière forme d'esclavage comme propriété, la plus proche du concept scientifique, est le salariat. C'est Engels qui le premier, en 1845, dans *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*¹²¹ avait émis cette thèse. Marx l'amplifie à travers une série d'antinomies, dans le temps même où il élabore de manière dialectique les concepts de travailleur salarié et d'esclave. Examinons brièvement le concept de travailleur salarié pour mieux apprécier la métaphore.

Dans ses déterminations essentielles, le salariat, selon Marx, se présente comme un concept économique de dimension à la fois historique et anthropologique. Du point de vue de l'histoire, il est un événement moderne et mondial. Pour Marx, la modernité des historiens correspond à la mise en place de la société capitaliste sous la direction de la classe bourgeoise européenne. Les rapports de production capitaliste prennent naissance au XVI^e siècle dans la dissolution du véritable esclavage et du servage, au terme de l'expropriation originelle des cultivateurs de leurs moyens de production, expropriation nommée accumulation primitive. D'un côté, des hommes réduits à leur seule force de travail qu'ils doivent échanger pour vivre, de l'autre côté, des possesseurs de capitaux (terres, matières premières, moyens de subsistance, instruments de travail, argent), capitaux à la recherche de forces de travail pour se reproduire et se multiplier ; là, des travailleurs, ici, des capitalistes

Après avoir ruiné les anciens rapports de production et rompu les barrières entre les provinces, les rapports entre le travail et le capital ont soumis les peuples de chaque État de l'Europe au même marché intérieur, à la même législation, à la même culture, au même gouvernement. Allant plus loin, débordant le continent d'origine, par l'expansion du commerce des produits industriels, par la propagation du système de production capitaliste, du modèle de société et de la civilisation associé à l'industrie et aux nouveaux rapports de production, la société bourgeoise a rompu les barrières entre les continents et les nations, unifiant le monde sous le rapport économique et culturel. Dans *Le manifeste communiste*, l'épopée de cette mondialisation triomphante de l'économie capitaliste s'impose comme un des titres de gloire de la classe bourgeoise¹²².

Du point de vue anthropologique, le salariat apparaît comme une appropriation de la classe des travailleurs salariés par la classe des capitalistes, une appropriation que fonde l'échange, et que réalisent le procès de production et le procès de consommation. L'économie de la société capitaliste, au contraire de l'économie naturelle où la valeur d'usage domine, est une économie marchande : la valeur d'échange y prédomine sur la valeur d'usage. Tout peut y être marchandise : la terre, les produits du travail, la force de travail. Si nous négligeons la genèse historique du concept de force de travail, telle que Henri Nadel vient d'en proposer l'hypothèse dans une étude sur *Marx et le salariat*¹²³, voici les trois axes de l'analyse marxienne.

Dans le procès d'échange, sur le marché du travail, les échangistes se font face l'un l'autre en tant que personnes, au sens de l'anthropologie juridique (personnalités saines d'esprit, douées de volonté, libérées de servitude...). En droit, elles sont libres et égales, possédant les mêmes droits. C'est comme telles qu'elles signent un contrat. Dans l'acte, l'ouvrier libre, de lui-même, vend sa force de travail, ensemble organique de capacités physiques et intellectuelles dont sa personnalité se compose, marchandise spécifique dont la valeur d'usage consiste à produire de la valeur d'échange. Il ne vend pas que sa seule force de travail; il vend aussi

celles de sa femme et de ses enfants, tel “un marchand d’esclaves”. L’ouvrier vend cette force de travail pour une durée déterminée, que les luttes syndicales ont de plus en plus réduite à l’avantage des travailleurs.

En réalité, sous la forme de l’échange se lit un triple rapport d’inégalité. D’abord une contrainte pousse le travailleur à cet échange inégal comme nous le verrons, c’est la nécessité de survivre. Ensuite le travailleur fait au capitaliste l’avance de la valeur d’usage de sa force, car il ne sera payé qu’après l’utilisation ou la consommation de sa force, après le travail. Enfin, le travailleur “appartient” à la classe bourgeoise : il peut donner sa démission et quitter un capitaliste; le capitaliste peut le licencier quand leurs intérêts sont antagonistes; mais il ne peut quitter l’un que pour entrer sous le commandement d’un autre.

C’est dans le procès de production cependant que le travailleur vit l’ampleur et l’intensité de sa servitude. D’abord la fluidité du capital exige sa mobilité géographique et technique : d’où les migrations loin du milieu natal et de la famille, comme c’était le cas des Irlandais en Grande-Bretagne, vers les lieux où sont jugées meilleures les conditions de la multiplication du capital ; d’où les migrations d’une branche d’industrie à l’autre et l’indifférence à l’égard du contenu particulier du travail. Cette fluidité et cette mobilité sont une des premières conditions de la révolution permanente du mode de production capitaliste et du développement infini de ses forces.

Ensuite, les conditions de travail, qui constituent des moyens plus efficaces de production de survalueur et donc d’exploitation, se révèlent inhumaines. Concentration massive dans les usines, les mines ou les chantiers, organisation hiérarchique et quasi-militaire, machinisme qui asservit et instrumentalise les hommes¹²⁴, extension du travail de jour et de nuit non seulement pour les adultes, mais encore pour les femmes et les enfants, intensification du travail, ces moyens positifs d’accroissement de la productivité sont des moyens de déshumanisation et de dépopulation de la classe ouvrière.

“La subordination technique de l’ouvrier à la marche uniforme du moyen de travail et la composition particulière du travailleur collectif d’individus des deux sexes et de tout âge créent une discipline de caserne, parfaitement élaborée dans le régime de fabrique. Là, le soi-disant travail de surveillance, et la division des ouvriers en simples soldats et sous-officiers industriels, sont poussés à leur dernier degré de développement.

“Jetant aux orties la division des pouvoirs, ailleurs tant prônée par la bourgeoisie, et le système représentatif dont elle raffole, le capitaliste formule en législateur privé et d’après son bon plaisir son pouvoir autocratique sur ses bras dans son code de fabrique. Ce code n’est du reste qu’une *caricature de la régulation sociale* telle que l’exigent la coopération en grand et l’emploi de moyens de travail communs, surtout des machines. Ici le fouet du conducteur d’esclaves est remplacé par le livre de punitions du contremaître.

Toutes ces punitions se résolvent naturellement en amendes et en retenues sur le salaire, et l'esprit retors des Lycurgues de fabrique fait en sorte qu'ils profitent encore plus de la violation que de l'observation de leurs lois.

"Nous ne arrêterons pas ici aux conditions matérielles dans lesquelles le travail de fabrique s'accomplit. Tous les sens sont affectés à la fois par l'élévation artificielle de la température, par une atmosphère imprégnée de particules de matières premières, par le bruit assourdissant des machines, sans parler des dangers encourus au milieu d'une machinerie terrible vous enveloppant de tous côtés et fournissant, avec la régularité des saisons, son bulletin de mutilations et d'homicides industriels. L'économie des moyens collectifs du travail, activée et mûrie comme en serre chaude par le système de fabrique, devient entre les mains du capital un système de vols commis sur les conditions vitales de l'ouvrier pendant son travail, sur l'espace, l'air, la lumière et les mesures de protection personnelle contre les circonstances dangereuses et insalubres du procès de production, pour ne pas mentionner les arrangements que le confort et la commodité de l'ouvrier réclameraient. Fourier a-t-il donc tort de nommer les fabriques des *bagnes mitigés* ?" (*souligné par nous H.M.F.*).¹²⁸

Ici encore, de cette destruction de la famille traditionnelle résultent de nouvelles possibilités pour les membres d'accéder à de nouveaux rapports sociaux entre sexes, à une nouvelle société.

Enfin, le travail salarié comprend une partie payée et une partie qui paraît être payée, mais en fait ne l'est pas. Une chose est la valeur de la force de travail, mesurable d'après la valeur des marchandises nécessaires à l'entretien de l'ouvrier et de sa famille, autre chose l'emploi de cette force, sa fonction, le travail proprement dit qui n'a d'autre limite que celle de l'énergie de la force physique... Si six heures de travail – 3 francs – représentent le *prix* journalier de la force de travail (travail nécessaire), et si le capitaliste emploie cette force pendant douze heures – 6 francs –, les trois premiers francs constituent le salaire du travailleur, et les trois autres francs (surtravail) la survaleur qu'accapare le capitaliste ; de cette survaleur, celui-ci garde une partie pour lui sous forme de profit, cède une partie comme rente au propriétaire foncier et la troisième partie revient au banquier prêteur d'argent comme intérêt. Dans ce cas, le taux de la survaleur s'élève ici à 100%, soit six heures de surtravail. Ce taux de la survaleur : surtravail 6 heures / travail nécessaire 6 heures = 100/100, représente le degré réel d'exploitation du travail de l'ouvrier.

L'accumulation du capital, dont il n'est pas nécessaire à notre propos d'analyser le mécanisme, a produit deux résultats contradictoires : d'un côté l'enrichissement fulgurant et illimité de la classe capitaliste, celle des industriels et propriétaires fonciers ; de l'autre côté la paupérisation croissante de la classe ouvrière. En Angleterre, où la masse des chômeurs

excédait le chiffre du million de personnes vers 1864, une nouvelle Loi sur les Pauvres créa même des maisons de correction, dites maisons de travail, que les misérables finirent par refuser comme des prisons : *Poor-Law Bastilles*. Pour les ouvriers en activité, tant de l'industrie que des mines de charbon et de fer ou des chantiers, les conditions de vie étaient mortifères. Pour habitations, quand celles-ci étaient accessibles dans les quartiers délabrés et mal aérés des villes comme London, Manchester, Dublin et Glasgow, ils disposaient de maisons-dortoirs sans hygiène, où les familles s'entassaient des caves jusqu'aux combles ; contre les rigueurs de l'hiver, ils avaient une protection insuffisante, la sous-alimentation et la malnutrition. De là découlèrent la tentation d'alcoolisme et de drogue, de là les maladies associées à cette vie – phtisie, scarlatine, typhus dont l'épidémie sévit cinq fois entre 1817 et 1843, rachitisme –, de là le vieillissement prématuré et la forte mortalité¹²⁶. Plus grave encore semblait la situation des ouvriers agricoles à la même époque, situation pire en Angleterre qu'en Écosse et pire au Pays de Galles qu'en Irlande.

Dans cette condition abjecte, le travailleur néanmoins manifesta deux réactions positives. Dans *Un chapitre inédit du Capital*¹²⁷, Marx souligne la responsabilité dont il fait preuve dans la consommation individuelle. Par rapport aux autres exploités des sociétés passées, son statut et son autonomie sont relativement plus grands dans la mesure où "les conditions capitalistes apparaissent comme une promotion dans la hiérarchie sociale". C'est que d'abord il perçoit une rémunération de son travail et que cette rémunération se monnaie en argent, une valeur d'échange et une forme abstraite de la richesse sociale. Ensuite, possesseur d'argent, il récupère son autonomie d'agent libre qui peut décider ou d'économiser (quand cela est possible) ou de dépenser. Sur le marché, il compte pour un acheteur équivalent à n'importe quel autre ; c'est lui-même qui convertit son argent en des valeurs d'usage de son choix ; il peut s'offrir ou de la nourriture ou de la boisson ou de la lecture (un journal), ou encore toutes ces valeurs ensemble. À ces différents niveaux, il dépend de lui-même et se contrôle lui-même. Enfin, du point de vue social, telle est la société bourgeoise avec ses conquêtes politiques formelles que l'accès à la richesse lui est interdit non pas dans le principe, sous le rapport qualitatif, mais dans la pratique, sous le rapport quantitatif.

Cette autonomie joue dans l'engagement socio-politique de l'ouvrier. S'il y eut des ouvriers qui se résignaient à leur condition, d'autres ne baissèrent pas les bras. Les premières formes de protestations furent des actions individuelles : vols de balles de coton, incendies d'usines et de fermes, assassinats des fermiers ou de leurs agents, refus de retourner dans les maisons de travail, bris de machines. Puis survinrent des grèves d'associations secrètes (1812, 1824 en Écosse, *thugs* de Glasgow, 1816), des émeutes (pays de Galles 1839, Bohème et Silésie, 1844).

Ces luttes aboutissent d'abord au droit de libre association en 1824. Les associations se multiplièrent avec pour objectif l'institution d'une échelle de salaires et l'entraide. Le *Factory Act* (1833, 1844, 1847) qui fixa

à partir du 1er mai 1848 la journée normale de travail fut le résultat de leur action. C'est sur ces associations que se greffa la Charte du Peuple (*People's Charter*), mouvement politique qui voulait donner à la Chambre des Communes une base authentiquement démocratique.

Voilà, résumées, les déterminations essentielles du salariat que Marx, métaphoriquement, caractérisait comme un esclavage indirect, déguisé ou dissimulé. Qu'est-ce à dire ?

C'est la lettre adressée à Annenkov et déjà évoquée, qui marque la première antinomie en 1846 :

“La liberté et l'esclavage forment un antagonisme. Je n'ai pas besoin de parler ni des bons ni des mauvais côtés de la liberté. Quant à l'esclavage, je n'ai pas besoin de parler de ses mauvais côtés. La seule chose qu'il faut expliquer, c'est le beau côté de l'esclavage. Il ne s'agit pas de l'esclavage indirect, de l'esclavage du propriétaire ; il s'agit de l'esclavage direct, de l'esclavage des Noirs dans le Surinam, dans le Brésil, dans les contrées méridionales de l'Amérique du Nord”.

Dans la même lettre se trouve le deuxième attribut, avec une formulation à peine modifiée dans *Misère de la philosophie* en 1847 (MPH).

“Les peuples modernes n'ont su que déguiser l'esclavage chez eux-mêmes (MPH : *dans leurs propres pays*) et l'importer ouvertement (MPH : *l'imposer sans déguisement*) au nouveau monde”.

En 1857-1858, les *Grundrisse* apportent une autre formulation de la première antinomie à travers cette opposition : travail forcé immédiat (esclavage) et travail forcé médiatisé (travail salarié)¹²⁸. En 1867, *Le Capital* complète :

“Dans le même temps que l'industrie cotonnière introduisait en Angleterre l'esclavage des enfants, aux États-Unis elle transformait le traitement plus ou moins patriarcal des noirs en un système d'exploitation mercantile. En somme, il fallait pour piédestal à l'esclavage dissimulé des salariés en Europe l'esclavage sans phrase dans le Nouveau Monde”¹²⁹.

C'est *Le Capital* enfin qui oppose l'esclavage du travail salarié à l'esclavage véritable comme l'inauthentique à l'authentique, le faux au vrai, la métaphore au concept.

“Pas plus que l'esclave véritable, précise Marx à propos de l'usure, l'esclave salarié ne peut, par sa position même, devenir esclave pour dettes, tout du moins en sa qualité de producteur, à la rigueur il pourra le devenir en qualité de consommateur”¹³⁰.

Dans une première approche, la métaphore du premier et du troisième textes opposent à l'idée d'une apparence trompeuse celle de la réalité de l'esclavage ; la métaphore vestimentaire du déguisement se charge de désigner l'artifice qui rend cette réalité méconnaissable. Le deuxième texte, par une démarche d'identification, donne un nom à cette réalité dont les deux rapports sociaux ne sont que des espèces : le travail forcé. En quel sens le salariat est-il un travail forcé ? Quelles procédures de médiation y dissimulent la réalité et/ou la vérité du travail forcé ? Le travail forcé est-il le tout du véritable esclavage ?

Deux caractéristiques assimilent le salariat à l'esclavage. La première caractéristique, c'est que la classe ouvrière est la propriété du capital. Elle l'est d'abord, en un sens en quelque sorte socio-politique. Engels et Marx la voyaient, antérieurement au procès d'échange, dans le monopole économique de la bourgeoisie qui détient tous les moyens de production nécessaires à l'existence des citoyens ; consacré par le pouvoir politique, ce monopole met la vie et la mort des prolétaires à la disposition de cette classe dominante.

“Le prolétaire est démuné de tout, écrit Engels ; il ne peut vivre un seul jour pour soi. La bourgeoisie s'est arrogée le monopole de tous les moyens d'existence au sens le plus large du terme. Ce dont le prolétaire a besoin, il ne peut l'obtenir que de cette bourgeoisie dont le monopole est protégé par le pouvoir d'État. Le prolétariat est donc, en droit comme en fait, l'esclave de la bourgeoisie ; elle peut disposer de sa vie et de sa mort”. (1975 : 119)¹³¹

La classe ouvrière est ensuite propriété en un sens proprement économique, lorsque les ouvriers venant à vendre leur force de travail dans et par le contrat, offrent leur travail à la consommation productive. Elle est enfin propriété en un sens technique. Du point de vue de la survaleur, ce n'est pas le travailleur qui emploie les moyens de production, les anime et les fait fructifier, ce sont au contraire les moyens de production qui “emploient le travailleur”, le consomment lui-même comme “ferment indispensable à leur vie” ; de la manufacture à la grande industrie qui enrôle la science comme force productive au service du capital, la division du travail morcelle le travailleur et le recompose sur une base utile à la production sociale.

“Le travailleur appartient en fait à la classe capitaliste, avant de se vendre à un capitaliste individuel, confirme Marx. Sa servitude économique est moyennée et en même temps dissimulée par le renouvellement périodique de cet acte de vente, par la fiction du libre contrat, par le changement des maîtres individuels et par les oscillations des prix de marché du travail.

“Le processus de production capitaliste considéré dans sa continuité, ou comme reproduction, ne produit donc pas seulement

de la marchandise, ni seulement de la plus-value, il produit et éternise le rapport social entre capitaliste et salarié⁷¹³².

La seconde caractéristique, c'est que le procès de travail est le travail forcé du point de vue de l'ouvrier, travail auquel correspond du côté du capitaliste le despotisme. Non seulement le capital lui-même est devenu un "rapport coercitif" contraignant la classe ouvrière à exécuter plus de travail que ne le nécessitent son entretien et sa perpétuation, non seulement l'association des ouvriers individuels en un travailleur collectif est une nécessité du fonctionnement de l'économie capitaliste, mais encore le travail est mécaniquement réglé et le travail de surveillance et de direction se révèle despotique au sens propre (Marx, 1965 : 871, 975).

"L'esclavage où la bourgeoisie a enchaîné le prolétariat ne se révèle nulle part de façon aussi éclatante que dans le système industriel, *témoigne Engels*. C'est la fin de toute liberté, en droit et en fait. L'ouvrier doit être à l'usine à six heures et demie ; s'il arrive quelques minutes en retard, il a une amende, s'il arrive dix minutes en retard, il n'a pas le droit d'entrer jusqu'à l'heure du petit déjeuner et perd ainsi le quart d'une journée de salaire (bien qu'il n'ait été absent que deux heures et demie sur douze heures de travail). C'est au commandement qu'il mange, boit et dort. On ne lui accorde pour satisfaction des besoins les plus pressants que le temps strictement nécessaire. L'industriel ne se soucie pas de savoir si sa demeure est à une demi-heure ou une heure entière de l'usine. La cloche tyrannique le tire du lit, l'arrache à son petit déjeuner et à son déjeuner.

"Et à l'usine donc ! Ici, l'industriel est le législateur absolu. Il promulgue des règlements valables pour l'usine selon son bon plaisir ; il modifie son code, décrète des additifs, à son gré, et s'il y introduit les règlements les plus insensés, les tribunaux disent à l'ouvrier : "Mais vous étiez votre propre maître, vous n'aviez tout de même pas besoin de signer un tel contrat, si vous n'en aviez point envie ; mais maintenant que vous avez souscrit librement à ce contrat, il vous faut l'exécuter. [...]"

"J'ai sous les yeux un autre règlement d'usine, selon lequel on opère une retenue de salaire équivalant à vingt minutes pour un retard de trois minutes et une retenue d'un quart de journée pour un retard de vingt minutes. Quiconque n'est pas arrivé avant le déjeuner doit payer un shilling, le lundi et six pence les autres jours etc., etc. ...

"Cela est un extrait du règlement des Phœnix Works, Jersey Street à Manchester. On me dira que de telles règles sont nécessaires pour assurer dans une grande usine bien organisée, la coordination nécessaire entre les différentes opérations ; on dira qu'une discipline aussi sévère est tout aussi nécessaire qu'à l'armée. Bon, cela se peut ! Mais quel régime social est-ce là, qui ne saurait exister sans cette honteuse tyrannie ? Ou bien la fin justifie les moyens, ou bien on a tout à fait le droit de conclure que, les moyens étant mauvais,

la fin l'est également. Quiconque a été soldat sait ce que cela signifie que d'être soumis –même pour peu de temps– à la discipline militaire ; mais ces ouvriers, eux, sont condamnés à vivre de leur neuvième année jusqu'à leur mort sous la férule morale et physique ; ils sont plus esclaves que les Noirs d'Amérique, parce que plus sévèrement surveillés, et on leur demande encore de vivre, de penser et de sentir en hommes !" (1975 : 229-231)¹³³.

Cette propriété du capital n'apparaît pas comme telle : le travailleur paraît libre, puisqu'il est son propre échangiste, puisqu'il n'échange qu'une partie de sa personne et puisqu'il l'échange de façon provisoire ; mieux : il jouit de quelque liberté réelle. Or cette liberté formelle qui dissimule la servitude, elle n'est pas seulement postulée en amont du travail, elle l'est aussi dans le procès du travail, dans une certaine mesure – des pages d'*Un chapitre inédit du capital* en font foi –, elle l'est enfin en aval.

"Par rapport au travail de l'esclave, écrit Marx, celui de l'ouvrier libre est plus productif, parce que plus intense. L'esclave ne travaille que sous l'empire de la crainte, et ce n'est pas son existence même qui est en jeu, puisque celle-ci lui est garantie, même si elle ne lui appartient pas. L'ouvrier libre, en revanche, est poussé par ses besoins. La conscience (ou mieux l'idée) d'être uniquement déterminé par lui-même, d'être libre, ainsi que le sentiment (sens) de la responsabilité qui s'y rattache, font de lui un travailleur bien meilleur, parce que, à l'instar de tout vendeur de marchandise, il est responsable de la marchandise qu'il fournit et tenu de la fournir à une certaine qualité, au risque d'être évincé par les autres vendeurs de la même marchandise.

"La continuité du rapport de l'esclave et de l'esclavagiste était assurée par la crainte subie directement par l'esclave. En revanche, l'ouvrier libre est obligé d'assurer lui-même la continuité de son rapport, car son existence et celle de sa famille dépendent du renouvellement continu de la vente de sa force de travail au capitaliste"¹³⁴.

Au delà de l'éthique de la consommation, la liberté réapparaît dans la pratique et les luttes syndicales. Mais au-delà encore de celles-ci, et dans leur prolongement, n'est-elle pas en exercice dans cet autre et plus important lieu : l'espace de la pratique et des luttes politiques ? Certes. Les pages de Engels sur les mouvements ouvriers et le chartisme en Angleterre, les ouvrages politiques de Marx relatifs à l'histoire de France au XIX^e siècle en particulier – *Les luttes de classes en France* (1848-1850) et *La Guerre civile en France* (1871) –, tous ces textes attestent que le prolétariat porte un autre statut socio-politique qu'une classe d'esclaves. Marx a donc eu raison de séparer le concept idéologique du concept scientifique.

Le concept scientifique

Dans le même mouvement où s'élabore le concept de salariat, à travers les grands textes déjà cités, le concept d'esclavage est construit à trois niveaux de l'analyse économique : le procès d'échange, le procès de production et le procès de consommation.

En premier lieu, le procès d'échange. Contrairement à la démarche des philosophes qui oublient ou négligent la question de la genèse de l'esclavage, Marx présuppose le site de naissance, même s'il ne lui donne pas le développement qu'une autre approche autoriserait. C'est bien en effet dans un cadre économique où se déroulent peu ou prou des échanges entre sociétés que naît et se propage l'esclavage. Sans des économies où la valeur d'échange se différencie de la valeur d'usage, pas d'esclavage. Mais l'échange esclavagiste se distingue de l'échange capitaliste auquel le travailleur libre est assujéti, sinon par le statut des sujets de l'échange, du moins par l'objet de l'échange, par les termes de l'échange et la durée de validité de cet échange. D'abord, échangent deux personnes égales et libres au sens d'une anthropologie juridique : des sujets. Généralement, alors que les échangistes du marché capitaliste sont au départ des concitoyens appartenant à la même nation et au même État, ici les échangistes ressortissent à des entités socio-politiques différentes et étrangères. Marx dit : des communautés (tribu, peuple, nation). Ensuite, ce qu'elles échangent, ce n'est ni une chose, ni une force de travail, ni le simple emploi de cette force, c'est une entité de même espèce, et de même matière qu'elles-mêmes, une tierce personne; l'un vend et l'autre achète "en bloc" le tout d'une personne, dont une qualité particulière peut bien rehausser le prix sans concerner la personne. Enfin, cette personne vendue ne l'est pas pour une durée déterminée, le vendeur s'en dessaisit définitivement et la laisse en propriété pour toute la vie à l'acheteur.

"Ce que l'ouvrier vend, *remarque Marx*, ce n'est pas directement son travail, mais sa force de travail, qu'il met temporairement à la disposition du capitaliste. Cela est si vrai que dans certains pays du continent – j'ignore si c'est le cas en Angleterre – les lois fixent le maximum de temps pour lequel un homme a le droit de vendre sa force de travail. Si on lui permettait de le faire pour une période illimitée, l'esclavage se trouverait du même coup rétabli. S'il vendait ainsi, par exemple, tout le temps de sa vie, il deviendrait aussitôt l'esclave à vie de son employeur"¹³⁵.

Le concept d'appartenance retrouve ici son sens plénier saisi par Aristote. Le travailleur salarié, même en tant que force de travail, n'appartient à aucun sujet ; s'il appartient pour la durée de ses contrats, ce n'est pas au capitaliste individuel, mais c'est à la classe des capitalistes, dans le système politique et économique qui est celui de la

société bourgeoise. Au vrai, ce qui appartient aux capitalistes c'est l'emploi de la force de travail des ouvriers, leur travail, ce n'est nullement leur force de travail, partie essentielle de leur personne, ainsi que Marx l'affirme dès les *Formen* (*Grundrisse* I 1980 : 436). L'esclave, au contraire, en tant que force de travail et personne tout entière, appartient directement à un sujet, au maître singulier qui l'a acquis¹³⁶.

Vient, en deuxième lieu, le procès de production. Le travail servile est caractérisé comme un type de travail forcé, le travail forcé immédiat. D'abord, quant à sa durée, il est coextensif à la vie toute entière. C'est après la signature de son contrat, une fois sa force de travail vendue, que le travailleur salarié subit le travail forcé sur le chantier, dans l'usine ou la mine. Une telle médiation n'existe pas pour l'esclave. À l'esclave, la domination du maître, dès l'achat, commande le travail continu toute l'existence. Machine de travail, machine de travail vivante, tel il est, tel il reste, en activité permanente jusqu'à l'usure. Aucun répit, aucun repos, aucun loisir, si ce n'est celui que daigne lui consentir le maître.

Ensuite, le concept s'applique à un objet original du travail. L'emploi du salarié est stipulé dans le contrat du travail ; l'affranchi peut, comme c'est le cas des Nègres de la Jamaïque, tourner le dos à la vie salariée et réintégrer purement et simplement l'agriculture d'autosubsistance. À l'esclave l'arbitraire du maître impose les fonctions et les tâches qu'il veut dans le champ de la division du travail.

Enfin, pour Marx qui ne pense principalement qu'aux sociétés esclavagistes, le contrôle du procès du travail est assuré par des intendants, libres d'user des moyens de punition extrêmes, tel le fouet. De ce système découlent les autres particularités conséquentes du travail de l'esclave : la crainte, la monotonie, et le traditionalisme, la relative improductivité. On lit dans *Un chapitre inédit du Capital* l'opposition entre monotonie et mobilité, formes économiques particulières de l'antinomie entre barbarie et civilisation.

"En Amérique du Nord, où le salariat s'est développé sans être gêné par les vestiges et réminiscences de l'ancien ordre corporatif, etc., on observe la mobilité la plus forte des ouvriers, l'indifférence la plus complète à l'égard du contenu particulier du travail et une incessante migration d'une branche d'industrie à l'autre. Tous les auteurs américains mettent en évidence les différences entre le travail salarié libre du Nord et le travail esclavagiste du Sud. Le contraste est frappant entre la mobilité du travail salarié et la monotonie et le traditionalisme du travail des esclaves, qui ne change pas suivant les conditions de production, mais au contraire exige que la production s'adapte au mode de travail qui une fois introduit se répète inlassablement" (1971 : 216).

Vient, en troisième lieu, le procès de consommation. Comment l'esclave est-il rémunéré ? Deux différences sous ce rapport. D'abord dans le salariat, le salaire voile d'une apparence de paiement le travail impayé

du salarié. Ici, c'est le contraire. Parce que la relation de l'esclave au maître ne repose pas sur un contrat, le temps où l'esclave travaille pour lui-même ressemble à un travail pour son maître¹³⁷. Ensuite contrairement au salarié, l'esclave reçoit non pas un salaire mais une subsistance, et il la reçoit selon trois critères : en nature, la même quantité, la même qualité. Chez lui la consommation est constante, alors que chez le maître il y a hyperconsommation, il y a consommation ostentatoire et illimitée.

L'économie esclavagiste : stades et formes

Sur la base du concept scientifique que voilà, Marx introduit dans la spécification du mode de production capitaliste une typologie des économies esclavagistes. Dans *Le Capital*, singulièrement aux Livres I et III, la coïncidence entre ordre hiérarchique – inférieur/ supérieur – et ordre chronologique – antérieur/ postérieur – confère à la distinction des formes un caractère de succession historique progressive, c'est-à-dire de stades. Qu'est-ce donc que l'économie esclavagiste ? Quelles sont ses formes historiques ? Quel est le statut de l'esclavage patriarcal ?

Question de définition

Partons de la définition que, dans l'*Anti-Dühring*, Engels donne de l'économie politique *lato sensu*, cette science historique (dont l'objet est soumis à l'évolution), cette science anthropologique (dont l'objet concerne la totalité des formations sociales), cette science comparative que Marx est seul à avoir inaugurée dans cette acception. Et considérons son objet : "science des lois qui régissent la production et l'échange des moyens matériels de subsistance dans la société humaine"¹³⁸. Tel est bien, dans cette acception, l'économique, pour Marx, qui le prend comme objet immédiat d'analyse au début des *Manuscrits de 1857-1858* ou des *Grundrisse*, et en considère les éléments comme des membres d'une totalité, "des différences au sein d'une unité" : production matérielle, distribution, échange, consommation.

"Une production déterminée détermine (...) une consommation, une distribution, un échange déterminés et des rapports déterminés que ces différents moments ont entre eux". (*Grundrisse* I : 1980 : 34).

La première grande distinction marxienne, nous l'avons rencontrée, oppose suivant une différence déjà attestée chez Aristote, économie naturelle et économie marchande. Dans l'économie naturelle, celle des sociétés vouées principalement à la production des biens de

consommation, et où la valeur d'usage domine, est remarquable une séparation incomplète des hommes d'avec les conditions naturelles inorganiques de la production, et par conséquent les conditions d'échange avec la nature ou d'appropriation de la nature. Font partie de cette catégorie les économies des sociétés communistes primitives, celle des sociétés antiques et celles des sociétés féodales que d'une façon générale nous nommons sociétés tributaires. Dans l'économie marchande, celle des sociétés engagées dans la production des biens d'échange, et où la valeur d'échange prédomine sur la valeur d'usage, au contraire, la séparation entre les hommes et leurs conditions inorganiques d'échange avec la nature est consommée. Seules les économies des sociétés capitalistes relèvent authentiquement de cette dernière catégorie.

L'économie esclavagiste ne se confond ni avec l'une ni avec l'autre catégorie d'économie : mais elle participe de l'une et de l'autre dans une certaine mesure. Faut-il la définir comme une économie où le procès de production a pour but la production d'esclaves ? De telles économies existent, par exemple celles des États guerriers du Soudan nigérien comme l'État *bambara* de Ségu qui seraient nés ou se reproduiraient par l'économie de guerre, la capture et la vente des captifs¹³⁹. Toutes les économies envisagées n'entrent pas sous ce concept, bien que cette fonction paraisse être l'une parmi d'autres fonctions d'une forme de l'économie esclavagiste. Est-ce une économie où les esclaves occupent une place prépondérante dans la production, c'est-à-dire où l'esclavage est la forme principale de production ? Non plus. Deux économies se trouvent dans ce cas. Marx les désigne d'un terme précis : *système esclavagiste*. Il s'agit des économies de la Grèce et de la Rome classique d'une part, et des économies des Amériques modernes d'autre part. C'est dans le même sens que les anthropologues tels Meillassoux et Terray caractérisent les économies de certains États d'Afrique occidentale : Ségu, Songhaï, Dahomey, Gyaman¹⁴⁰. La troisième forme, qui présente une autre caractéristique, porte un autre nom aussi précis : *esclavagisme patriarcal*, selon la traduction de M. Rubel pour les Éditions Gallimard, *système d'esclavage patriarcal*, si nous nous en tenons à la traduction de Madame Cohen-Solal et de Gilbert Badia pour les Éditions sociales. Comment donc entendre cette catégorie marxienne comme concept ?

Une indication d'Engels nous y aide. Dans les *Manuscrits pour l'Anti-Dühring*¹⁴¹, Engels affirme à propos de l'Orient que l'esclavage constitue la base de la production, non pas directement, "mais indirectement en tant qu'élément de la famille". Par la reproduction, en effet, les femmes esclaves donnent des producteurs supplémentaires à la maison de leurs maîtres. Or, si dans cette hypothèse de l'esclavage féminin des harems, la constitution de la base est indirecte, celle-ci devient directe à un degré plus ou moins élevé dans l'hypothèse de l'esclavage masculin et féminin des "communautés naturelles", agricoles ou pastorales. Mais de Marx lui-même nous avons une précision de l'*Introduction de 1857*, à l'époque, il est vrai, de l'ambiguïté du concept d'esclave :

“En la personne de l'esclave, *écrit-il*, c'est l'instrument de production qu'on dérobe directement. Mais alors la production du pays au profit duquel l'esclave est dérobé doit être articulée de telle sorte qu'elle permette le travail d'esclave, ou (comme dans l'Amérique du Sud, etc.) il faut que l'on crée un mode de production qui lui corresponde”. (*Grundrisse* I : 1980 : 32).

Le présupposé de l'acquisition d'esclave, c'est donc que l'acquéreur articule son économie pour y faire place au travail de l'esclave, ou mieux, ainsi qu'on le voit en Amérique, pour mettre en place un mode de production adéquat. En somme, est esclavagiste l'économie qui fait une place au travail de l'esclave, que ce travail produise des valeurs d'usage, des valeurs d'échange, des services, ou comme nous dirions aujourd'hui des valeurs symboliques, bref qu'il soit travail dans une économie “naturelle” ou dans une économie marchande¹⁴².

Les formes successives de l'économie esclavagiste

C'est dans les *Grundrisse* et *Le Capital* principalement que Marx articule sur les formes, leur genèse, leur fonctionnement, leur dissolution, les thèses que par ailleurs Engels développe dans *Anti-Dühring* et *L'origine de la famille...* Suivons par conséquent dans ce dernier ouvrage, le chapitre IX –*Barbarie et Civilisation*– où le schéma de la morphogenèse sociale est systématisé. Trois formes se succèdent en fonction des progrès de la division sociale du travail.

Une ère ante-esclavagiste et sans classe sociale

Une ère sans esclavage les précèdent, si l'on tient pour nul et non avenu le postulat spéculatif de l'esclavage en germe dans la famille qui a marqué *L'idéologie allemande*. Engels consomme cette rupture par une affirmation de principe et des illustrations. L'histoire des communautés naturelles (tribu ou village) qui avaient pour caractéristique la propriété collective du sol se scinde en deux ères en effet : une ère avant l'esclavage et une ère où l'esclavage existe, mais “joue un rôle très subordonné”. Ainsi en fut-il de la Rome primitive, comme cité paysanne, qui naquit entre les VII^e et VI^e siècles av. J. C. de ce que les historiens contemporains nomment période des cabanes ; or, des rois étrusques jusqu'à la seconde guerre punique (218-201), les esclaves furent peu nombreux à Rome¹⁴³. Ainsi de la société tribale des chasseurs “communistes” amérindiens, desquelles on pourrait rapprocher les sociétés préservées de l'esclavage jusqu'à l'époque contemporaine (par exemple les *Guayaki*) et celles qui le pratiquèrent à un moment de leur histoire (les *Chinook*). Ici et là, nous avons affaire à des sociétés de type gentilice et sans classes, qui ne

connurent d'échanges que sporadiques, au moins dans leur état primitif.¹⁴⁴

Le premier stade : le système d'esclavage patriarcal

La première forme de l'économie esclavagiste à faire son apparition est la forme patriarcale. À son propos, nous préférons retenir la dénomination de *système d'esclavage patriarcal* pour la raison que le terme ambigu d'esclavagisme renvoie implicitement à l'idée d'une doctrine plutôt qu'à celle, exclusive, d'une pratique ou d'une institution. Une première grande division sociale du travail a déterminé cette forme : celle qui oppose l'agriculture céréalière, favorisée par le progrès de la métallurgie (bronze) à l'élevage des steppes et des Hauts-Plateaux d'Asie, que Marx supposait à tort, comme ses contemporains, être l'activité productive antérieure. À la suite de l'appropriation privative du bétail communautaire dont les chefs de famille se rendirent responsables, grâce au progrès de l'artisanat domestique, grâce aussi à l'existence d'une monnaie –le bétail–, institution que Marx tient pour indissociable du troc, lui-même forme primitive de l'échange¹⁴⁵, vinrent à s'instaurer des échanges réguliers. Lorsque la productivité du travail s'accrut, s'accrut aussi la richesse, et lorsque l'entretien d'une population excédentaire devint possible et que l'enrichissement exigea un supplément de travail à la communauté domestique, de nouvelles forces de travail devinrent indispensables. C'est la guerre qui offrit ces forces de travail. Comment ? Produit de la guerre, l'asservissement peut s'effectuer par deux voies et présente aux moins deux figures. La voie immédiate de la conquête, où le vaincu est approprié avec son territoire, comme l'une des conditions de la production, aboutit à la figure coloniale, du thète, par exemple. Dans les *Formen*, partie des *Manuscrits de 1857-1858*, où le partage entre les deux concepts n'est pas encore absolument consommé, on voit Marx évoquer cette figure.¹⁴⁶ Une variante de cette figure serait celle du captif déporté dans le territoire du vainqueur. Pour sa part, Engels n'envisage que la figure-marchandise, celle que dessine le troc des prisonniers de guerre contre le bétail. Quoi qu'il en soit, c'est là que s'instaure, à son avis – et le fait est très important – la première division de la société en deux classes sociales, dont l'une exploite l'autre : la classe des maîtres et la classe des esclaves.

De cet esclavage patriarcal, les textes, à vrai dire, offrent quatre variantes dont les profils ne sont que suggérés. Il y a, dirions-nous, l'*esclavage patriarcal primaire*, au sens où il appartient aux premières économies esclavagistes : en Grèce, à Rome, en Amérique indienne. C'est lui qu'Engels met en place. Marx le cite comme référent pour mieux situer les systèmes esclavagistes dans le temps et caractériser leur fonctionnement structurel. Quelques déterminations générales ressortent des écrits de l'un et de l'autre. Le premier en formule trois. D'abord la

sporadicité. Dispersés dans les cours de familles riches, les esclaves devaient être l'objet d'un approvisionnement irrégulier en raison de la nature incertaine des sources de production : la guerre et l'échange. Ensuite, par voie de conséquence, il y a la limitation. Quantitativement leur nombre était moindre que dans les systèmes à venir. Enfin, du point de vue fonctionnel, les esclaves n'avaient que le rôle de simples auxiliaires. La seule détermination que le second formule renforce cette dernière caractéristique : cet esclavage n'eut qu'un usage domestique à finalités sociales, notamment les services et l'apparat, comme on l'observe dans les cours des princes d'Asie et du Proche Orient.

Vient l'*esclavage patriarcal secondaire*, celui qui accompagne des économies d'État tributaire. Tel est la variante antique qu'évoque Marx à propos de Rome dans le Livre III du *Capital*. Tel l'esclavage domestique des théocraties d'Orient. L'esclavage de forme patriarcale, décelé dans les économies coloniales modernes d'Amérique avant l'industrie cotonnière, pourrait être dit *tertiaire*. Engels n'a pas négligé de souligner la fonction de reproduction imposée surtout aux femmes. Quant à Marx, c'est lui qui a formulé les trois déterminations complémentaires. Domestiques, les esclaves, soit rendaient des services nécessaires, soit jouaient un rôle d'apparat ou d'ostentation. Parfois, comme à Rome, par exemple dans l'entourage immédiat d'Auguste, ils ont servi à d'autres fins en tant que moyens de puissance politique.¹⁴⁷

Le deuxième stade : le système esclavagiste antique

La deuxième forme d'économie esclavagiste a nom : *système esclavagiste*. Elle vient au monde à la faveur d'une *deuxième grande division sociale du travail*, celle entre *agriculture et artisanat*. Ce dernier ouvre l'ère de la production pour l'échange, la production marchande. L'espace du commerce des frontières gagne le cœur de la société tribale et l'outre-mer. Comme le progrès de la production accroît la valeur de la force de travail, les esclaves affluent en plus grand nombre dans les familles, les champs et les ateliers. Telle est la situation dans la Grèce et la Rome classiques. L'esclavage, base de la production dans l'agriculture, l'industrie et la navigation, devient le composant essentiel de l'économie et par la suite du système social. L'argent ne cesse de se développer. La différenciation économique des communautés gentiles et l'antagonisme entre membres de la *gens* créent une nouvelle division en classes entre riches et pauvres. D'autre part l'acquisition de la richesse étant devenue un but de la vie, la multiplication et la régularité des formes de violence (rapine, pillage, usurpation) transforment la guerre en une "branche permanente d'industrie". Les organisations politiques des pays deviennent de plus en plus militaires.

Le troisième stade : le système esclavagiste évolué

Le système esclavagiste parvient à la forme achevée de l'économie esclavagiste avec la *troisième grande division sociale du travail*, la division entre la ville et la campagne.

Une classe sociale nouvelle, étrangère à la production, surgit alors avec pour particularité le pouvoir de s'assujettir les producteurs, c'est celle des marchands, maîtres de l'échange des produits. Avec elle, naissent et croissent la monnaie métallique, le prêt d'argent et l'usure, bientôt l'appropriation privée de la terre et l'hypothèque. La fortune et non plus la naissance devient critère principal de la différenciation sociale. De fait, le commerce d'esclaves s'amplifia et le nombre des esclaves augmenta considérablement en Grèce, à Rome, mais sans que jamais cependant on eût à déplorer un surplus d'esclaves. À Rome, la population servile en vint même à évincer la population paysanne. D'un côté donc, la nouvelle aristocratie de la richesse aux mains de laquelle se concentrèrent argent, terres, industrie et masse d'esclaves, de l'autre, le peuple des gens pauvres, et plus bas, les esclaves. Ce fut dans le cadre des antagonismes entre ces classes et pour contenir ces luttes dans les limites économiques que naquit et prit corps cette autre puissance : l'État.

Entre le système esclavagiste antique et le système esclavagiste moderne, celui industriel et colonial des plantations, tel qu'on l'observe en Amérique du Nord, se discernent deux similitudes. Industrie d'art et commerce ont donné naissance au premier, industrie de coton et commerce international ont fait fleurir le second. Telle est la première similitude : la similitude génétique. Quant à la seconde, la similitude historique, la voici. Dans l'antiquité grecque et romaine comme dans l'Amérique moderne, c'est sur la base de l'esclavage que se sont édifiées l'économie, la société et la civilisation.

"Ce fut seulement l'esclavage qui rendit possible sur une assez grande échelle la division du travail entre agriculture et industrie et par la suite, l'apogée du monde antique, l'hellénisme, *affirme Engels*. Sans esclavage, pas d'État grec, pas d'art et de science grecs ; sans esclavage, pas d'Empire romain. Or, sans la base de l'hellénisme et de l'Empire romain, pas non plus d'Europe moderne. Nous ne devrions jamais oublier que toute notre évolution économique, politique et intellectuelle a pour condition préalable une situation dans laquelle l'esclavage était tout aussi nécessaire que généralement admis. Dans ce sens, nous avons le droit de dire : sans esclavage antique, pas de socialisme moderne".¹⁴⁸

"L'esclavage direct, *note Marx*, est le pivot de l'industrie bourgeoise aussi bien que les machines, le crédit, etc. Sans esclavage, vous n'aurez pas de coton ; sans le coton, vous n'avez pas d'industrie moderne. C'est l'esclavage qui a donné leur valeur aux colonies, ce sont les colonies qui ont créé le commerce de l'univers, c'est le commerce de l'univers qui est la condition de la grande industrie.

Ainsi l'esclavage est une catégorie économique de la plus haute importance.

“Sans l'esclavage, l'Amérique du Nord, le pays le plus progressif, se transformerait en pays patriarcal. Effacez l'Amérique du Nord de la carte du monde, et vous aurez l'anarchie, la décadence complète du commerce et de la civilisation modernes. Faites disparaître l'esclavage, et vous aurez effacé l'Amérique de la carte des peuples”.¹⁴⁹

Mais la particularité de l'esclavage moderne des plantations, qui est un esclavage industriel, réside en trois autres traits. D'abord cet esclavage doit son existence au système capitaliste ou bourgeois de deux manières. Il présuppose en effet le travail salarié et l'environnement d'États libres qui pratiquent le salariat. Il n'est possible que parce qu'il n'en existe pas en d'autres points du système bourgeois. Il suffirait d'isoler l'esclavage industriel de cet environnement pour que tous les éléments de la situation sociale des États esclavagistes déchoient dans l'état de précivilisation. Ensuite, entre l'un et l'autre système apparaît une contradiction. En tant qu'il repose sur le travail forcé immédiat, le premier est une anomalie par rapport au second. Cette anomalie est traduite également en termes d'incompatibilité. Enfin, dans la logique de cette dépendance et de cette incompatibilité structurelles, l'esclavage est condamné à disparaître avec le développement de la société bourgeoise.¹⁵⁰

Telles sont les raisons pour lesquelles “l'esclavage est une catégorie de la plus grande importance”.

*

* *

En définitive, on le voit, la contribution de Marx à notre enquête préliminaire sur le concept dépasse nos espérances et se situe sur le plan non seulement théorique, mais encore méthodologique.

Au plan théorique, le noyau scientifique de l'apport aristotélicien s'enrichit de déterminations nouvelles. D'abord, plus qu'une simple relation sociale de propriété et d'appartenance, l'esclavage est une relation d'appropriation marchande qui fait de l'esclave un bien appartenant au maître en bloc, de façon définitive, lui et sa descendance. Ensuite, la raison d'un tel état de chose est élucidée. Selon l'hypothèse de Marx, la racine de l'esclavage ne se trouve pas dans l'ordre de l'échange, précisément de la circulation qui, loin de créer le titre de propriété, ne fait que le déplacer du vendeur à l'acheteur, mais dans les rapports de production, qui rendent possibles l'esclavage et sa reproduction. Des économies où la valeur d'échange se développe simultanément avec la valeur d'usage sont seules susceptibles de montrer pourquoi et comment des êtres humains viennent à être vendus et à être achetés par d'autres êtres humains dans des formes et avec des moyens institutionnalisés, c'est-à-dire d'engendrer l'esclavage. Enfin, Marx évite le piège de

l'économisme. Du point de vue fonctionnel, le rôle de l'esclave n'est pas unique ; moyen de production et reproduction, l'esclave peut être aussi un instrument d'usage domestique, un instrument d'apparat ou de luxe, parfois un moyen de puissance politique.

Au plan méthodologique, Marx nous propose une typologie des formes de l'économie esclavagiste qui présente pour notre propos au moins un double intérêt. Le premier intérêt, proprement méthodologique, réside dans la démarche. Analysant, dans *Structuralisme et dialectique*¹⁵¹, la théorie de Marx, "le grand penseur moderne de la forme", Lucien Sève y voit quatre termes dont trois nous importent : les formes comme membres d'une formation, les formes comme logiques matérielles, les formes comme historicité. Sans doute, à notre connaissance, n'y a-t-il pas aujourd'hui d'historien ni d'anthropologue de l'économie qui s'accorderait à reconnaître dans le système d'esclavage patriarcal une forme de l'économie esclavagiste, alors même que Marx nous paraît avoir rigoureusement raison de qualifier ainsi tout système économique qui emploie des esclaves, puisqu'il distingue entre le degré relatif et le degré absolu (ou systématique) de cet emploi. Pour les historiens et les anthropologues en général, aujourd'hui, une économie esclavagiste emporte nécessairement un système de production esclavagiste, un système où les esclaves tiennent une place prépondérante et jouent le rôle principal dans la production. Mais chacune des formes désignées par Marx apparaît bien comme un membre d'une formation économique, on dirait aujourd'hui d'une structure économique, et comme un membre d'une formation sociale, elle apparaît comme une logique d'un ordre matériel et non pas d'un ordre spéculatif ; enfin elle apparaît comme un fait historique. Considéré également comme un processus historique, le passage de l'esclavage patriarcal au système esclavagiste a été non pas une métamorphose, c'est-à-dire passage d'une forme à une autre forme équivalente ou de même niveau, mais une transformation, c'est-à-dire passage d'une forme à une autre essentiellement différente ou d'un autre niveau, changement réel de forme de l'économie et par conséquent de la société.

Le second intérêt, plutôt théorique, de cette typologie réside dans le statut réservé au système d'esclavage patriarcal. Quatre hypothèses s'y rapportent dans la formulation desquelles Engels a joué un rôle. Première hypothèse : l'existence d'une période *ante-esclavagiste* dans l'histoire, dominée par le communisme primitif. Si l'on ne peut nier le caractère historique de l'esclavage selon le concept scientifique plus haut développé, l'hypothèse du communisme primitif paraît aventureuse. À l'heure où des chercheurs comme Alain Testart croient pouvoir restituer à celle-ci un fondement objectif dans l'histoire, d'autres la combattent avec quelques raisons (R. Fossaert, 1980 : 379). Deuxième hypothèse : bien que l'esclavage patriarcal joue un rôle subordonné dans l'économie sociale, les esclaves n'assument pas moins dans la société diverses fonctions qui vont, comme il vient d'être dit, de la production à la procréation en passant par

le service domestique, le service politique et l'apparat. Troisième hypothèse : c'est avec l'esclavage patriarcal que s'ouvre l'ère de la division de la société sans État en classes sociales. En tout cas, il en est *un* des facteurs historiques de son instauration.

Bien qu'il soit mis en place à partir de matériaux d'origine européenne, asiatique et amérindienne, ce corpus théorique, une fois dépouillé de ses éléments morts ou simplement mal assurés, n'est pas seulement opératoire dans l'histoire de l'Europe, dans l'histoire de l'Asie et dans l'histoire de l'Amérique, il l'est aussi dans le domaine de l'histoire africaine. Il s'agit d'administrer la preuve d'une telle conclusion.

Notes et références

- 1 FINLEY, Moses, I. : 1973. *The Ancient Economy*, second impression 1975. Chatto and Windus, London ; et 1975. *L'économie ancienne*, traduit de l'anglais par Max Peter Higgs, Les Éditions de Minuit, Paris.
- 2 FINLEY, Moses, I. : 1960/1968. *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*, reprinted with supplements to bibliography 1968, Heffer. Cambridge, Barnes and Noble New York.
- 3 ARISTOTE : 1962. *La politique*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par Jean Tricot, tomes I et II, Librairie philosophique J. Vrin, Paris ; 1972. *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par Jean Tricot, 3^e édition, J. Vrin, Paris ; ARISTOTE : *Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Édition les Belles Lettres Paris (1968 : Livres I et II ; 1971 : tome II, première partie, Livres III et IV ; 1973 : tome II, deuxième partie, Livres V et VI) ; 1968. *Économique*, texte traduit et annoté par André Waarbelle, Édition "Les Belles Lettres", Paris ; 1978. *Éthique à Eudème*, Introduction, traduction notes et index par Vianney Decarie, avec la collaboration de Renée Houde Sauvé, Librairie J. Vrin. Paris, et Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- 4 WEIL, Raymond : 1960. *Aristote et l'histoire, Essai sur la "Politique"*, Librairie C. Klincksieck, Paris.
- 5 a/ LEFEVRE, Charles : 1972. *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain.,
b/ NUYENS, François : 1973. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, ouvrage traduit du Néerlandais, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain.
- 6 a/ LOUIS, Pierre : 1975. *La découverte de la vie : Aristote*, Collection Savoir, Hermann, Paris.
b/ PELLEGRIN, Pierre : 1982. *La classification des animaux chez Aristote : statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Société d'Édition Les Belles Lettres, Paris.
- 7 CONTOGIORGIS, Georges D. : 1978. *La théorie des révolutions chez Aristote*, Librairie générale de droit et de jurisprudence R. Pichon et R. Durand Auzias, Paris.
- 8 a/ POLANYI, Karl : 1978. *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Essays of Karl Polanyi edited by George Dalton, Beacon Press. Boston.
b/ POLANYI, Karl et ARENSBERG, C. : 1975. *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, traduction de Claude Rivière et Anne Rivière, Librairie Larousse, Paris.
- 9 a/ FINLEY, Moses I. : 1973. *Les premiers temps de la Grèce : l'âge du bronze et l'époque archaïque*, ch. 8, traduit de l'anglais par François Hartog, François Maspéro, Paris ; 1977. *Les anciens Grecs : une introduction à leur vie et à leur pensée*, ch. 4, édition revue et corrigée, traduit de l'anglais par Monique Alexandre, François Maspéro, Paris.
b/ AUSTIN, Michel et VIDAL-NAQUET, Pierre : 1972. *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, 2^e édition revue, Librairie Armand Colin, Paris.

- c/ EHRENBURG, Victor : 1976. *L'État grec*, traduit de l'allemand par Claire Picavet-Roos sous la direction d'Édouard Will, François Maspéro, Paris.
- 10 a/ DUCREY, Pierre : 1968. *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique des origines à la conquête romaine*, École française d'Athènes. Travaux et Mémoires, Fasc XVII, Éditions E. de Boccard, Paris.
- b/ MACTOUX, Marie-Madeleine : 1979. "Le champ sémantique de *doulos* chez les orateurs attiques", in *Schiavitu, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- 11 a/ DEFOURNY, Michel : 1932. *Aristote. Études sur la Politique*, Gabriel Beauchesne et ses fils, Éditeurs, Paris.
- b/ POLANYI, Karl : 1975. Aristote découvre l'économie in *Les systèmes économiques dans l'histoire* (p. 93).
- 12 VLACHOS, Georges C. : 1974. *Les sociétés politiques homériques*. Presses Universitaires de France, Paris.
- 13 AMOURETTI, Marie-Claire et RUZE, Françoise : 1978. *Le monde grec antique des palais crétois à la conquête romaine*, Collection Hachette Université, Classiques Hachette, Paris.
- 14 DIOP, Cheick Anta : 1967. *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?* Présence Africaine, Paris.
- 15 ARNAUD, Daniel : 1970. *Le Proche-Orient ancien. De l'invention de l'écriture à l'hellénisation*, Collection Études Supérieures, Bordas Paris.
- 16 WITTFOGEL, Karl : 1964-1977. *Le despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, traduit de l'anglais par Micheline Pouleau, Les Éditions de Minuit, Paris.
- 17 Milet, Mytilène, Samos, Ephèse.
- 18 Athènes, Sparte, Thèbes, Corinthe.
- 19 Syracuse, Tarente, Gela
- 20 GLOTZ, G. 1968. *La cité grecque*, Éditions Albin Michel, Paris (p. 32-33) ; EHRENBURG, 1976 : 61.
- 21 AYMARD, A. et AUBOYER J. : 1967. *L'Orient et la Grèce antique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 22 FLACELIERE, Robert : 1959. *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, nouvelle édition revue et corrigée, Hachette, Paris (p. 57).
- 23 SAMIR Amin : 1978. *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- 24 a/ FINLEY, M. I. : 1973:71, 78-79.
- b/ VERNANT, Jean-Pierre : 1974. *Mythe et société en Grèce ancienne*, François Maspéro, Paris (p. 11).
- 25 MACTOUX, M. -M. : 1979:35 ; GARLAN, Yvon : 1982. *Les esclaves en Grèce ancienne*, François Maspéro, Paris.
- 26 DUCREY, Pierre : 1968 : 16-23.
- 27 FINLEY, M. I. : 1960, 1968 : 166.
- 28 AUSTIN, M et VIDAL-NAQUET, P. : 1972 : 121.
- 29 BOURRIOT, Félix : 1976. *Histoire Générale du Travail* (HGT) publiée sous la direction de Louis-Henri Parias, t. I : *Préhistoire et Antiquité*, Nouvelle Librairie de France (Livre IV : La Grèce, p. 145-256).
- 30 FINLEY, M. I. 1973 : 106.

- 31 BOURRIOT, F. : 1976 : 204.
- 32 HERVAGAULT, Marie-Paule et MACTOUX, Marie-Madeleine : 1974. "Esclavages et société d'après Démosthène" in Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage, Centre de Recherches d'Histoire ancienne, Vol. II, *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, 163, Les Belles Lettres, Paris (p. 89-90).
- 33 FLACELIERE, R. 1959 : 62 ; BOURRIOT, F. 1976 : 197.
- 34 AMOURETTI, M-C et RUZE, F. : 1978 : 191.
- 35 FINLEY, M. I. 1973 : 144.
- 36 AMOURETTI, M-C et RUZE, F. 1978 : 190.
- 37 BOURRIOT, F. 1976 : 199.
- 38 DUCREY, P. 1968 : 247.
- 39 KENNETH, Hughes : 1977. *Slavery*, second impression, Georges Allen and Unwin Publishers Ltd, London- Boston-Sidney (p. 19).
- 40 a/ MASSON, Olivier : 1973. "Les noms des esclaves dans la Grèce antique", p. 9-23. Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage, Centre de Recherches d'Histoire ancienne, vol. 6, *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, 140. Les Belles Lettres, Paris.
b/ LEVY, Edmond : 1974. "Les esclaves chez Aristophane", in Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage. Centre de recherches d'Histoire ancienne, vol. II. *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, 163, Les Belles Lettres, Paris.
- 41 KAKE, Ibrahima Baba : 1978. *Les Noirs de la diaspora*, Éditions Lion, Libreville (p. 61-65).
- 42 EHRENBURG, Victor : 1976 : 67.
- 43 GARLAN, Yvon : 1972. "Les esclaves grecs dans la guerre", Actes du colloque d'Histoire sociale 1970, Centre de Recherches d'Histoire ancienne, vol. 4, *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, 128, Les Belles Lettres, Paris.
- 44 BOURRIOT, F. 1976 : "Le travail dans les mines du Laurion était incontestablement le plus pénible. Les mineurs étaient parfois obligés de descendre par des échelles dans des puits carrés, de 1,90 m de côté (et même moins), profonds de 50 à 60 m ; ils portaient une lampe à huile, un marteau et une pointerolle ou un pic. D'autres étaient chargés de paniers en sparterie ou en cuir. Tous s'engageaient ensuite dans un labyrinthe de galeries hautes de 0,60 m à 1 m, longues de plusieurs centaines de mètres, qui montent ou descendent. Une fois à pied d'œuvre, les mineurs attaquaient le gisement qui n'avait parfois que quelques centimètres d'épaisseur, leurs compagnons remplissaient les paniers, les plaçaient sur leurs épaules et se recroquevillaient le long des galeries étroites pour atteindre le puits, où un treuil permettait de hisser les charges de minerai jusqu'au jour. Le soutènement était des plus sommaires. Dans les poches de minerai les plus hautes, on laissait subsister, par précaution, des piliers que les entrepreneurs cupides attaquaient parfois au mépris des règlements. Indispensable. vu l'exiguïté des galeries, le nombre des travailleurs et l'usage de lampes fumeuses, l'aération était difficile à réaliser : on reliait entre eux plusieurs galeries et plusieurs puits et on allumait un grand feu au fond d'un de ceux-ci ; l'air chaud s'élevant, une aspiration se produisait aux autres orifices, un courant d'air cheminait ainsi le long des couloirs souterrains. En dépit de cette ingéniosité, les mineurs respiraient un air lourd et malsain. Et pourtant, ils restaient dix heures à leur poste de fond : l'huile de leur lampe était dosée pour qu'ils puissent passer ce laps de temps sous terre. Ils étaient relayés par une autre équipe, car le travail se poursuivait nuit et jour, et après dix heures de repos, ils redescendaient à nouveau. Pourtant, des hommes libres s'imposaient ce dur labeur dans l'espoir d'un enrichissement rapide. Et les esclaves qui formaient le plus clair de la main d'œuvre ne se révoltaient pas. Quelques-uns étaient enchaînés, beaucoup désertèrent sans doute quand les Spartiates, installés en 413 à Décélie, les incitèrent à s'enfuir. Mais en dehors de ces cas exceptionnels, tous travaillaient avec résignation, certains même étaient fiers de proclamer leurs talents de mineurs" (p. 218-219).

- 45 BERHARDT, Jean : 1972. "Aristote", in *Histoire de la Philosophie* sous la direction de F. Chatelet, La Philosophie païenne du XI^e siècle avant J.-C. au III^e siècle après J. C., Librairie Hachette, Paris (p. 165).
- 46 WERNER, Charles : 1972. *La philosophie grecque*, Payot, Paris (p. 122-129).
- 47 ARISTOTE : 1953. *La Métaphysique*, nouvelle édition, entièrement refondue, avec commentaire, par Jean Tricot, tomes I et II, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- 48 FINLEY, M.-I. (edited by) : 1974. *Studies in ancient society*, Routledge and Kegan Paul, London and Boston :
- "1. ses membres doivent être des hommes libres ;
 2. ils doivent avoir un projet commun, si grand ou si petit soit-il, de brève ou longue durée ;
 3. ils doivent avoir quelque chose en commun à partager, un lieu, des biens, un culte, des repas, le désir de bien-vivre, des charges, des souffrances ;
 4. il doit y avoir, entre eux, la *philia* (par convention, mais de façon inadéquate traduit par "amitié"), la réciprocité en d'autres termes, et le *dikaion*, que pour être simple nous pouvons réduire à l'"équité" dans leurs relations mutuelles. Visiblement, nul terme simple ne rendra le spectre des *konóniai*. Aux niveaux les plus élevés "communauté" convient d'habitude ; aux niveaux les plus bas, c'est "association", à condition qu'on garde à l'esprit les éléments d'équité, de réciprocité et de projet commun" (p. 32).
- 49 MAQUET, Jacques : 1970. *Pouvoir et société en Afrique*, Collection l'Univers des connaissances, Librairie Hachette, Paris.
- 50 BALANDIER, Georges : 1978. *Anthropologie politique*, 3^e édition, Presses Universitaires de France, Collection Le Sociologue, Paris
- 51 ARISTOTE : *La Politique*, livre VII, 2, 1324 b - 30-41 : "La plupart des hommes semblent penser que l'art de gouverner despotiquement est l'art de l'homme d'État et cette sorte de gouvernement que chaque peuple déclare injuste et désavantageux pour lui-même, il ne rougit pas de l'exercer envers les autres, car si, dans les affaires qui les intéressent personnellement, les hommes réclament une autorité respectueuse de la justice, dans les relations avec les autres ils n'ont aucun souci de ce qui est juste. Mais c'est là une position absurde, à moins d'admettre que c'est la nature elle-même qui distingue entre l'être destiné à subir une autorité despotique et l'être qui n'y est pas destiné, avec cette conséquence que s'il en est ainsi, on ne doit pas s'efforcer de soumettre indifféremment tous les hommes à un pouvoir despotique, mais seulement ceux qui y sont naturellement prédisposés, pas plus qu'on n'a le droit de poursuivre des êtres humains à la chasse pour pourvoir à un festin ou à un sacrifice, mais seulement le gibier propre à ces usages, c'est-à-dire des animaux sauvages comestibles".
- 52 GOLDSCHMIDT, Victor : 1972. "La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode", in *Zetesis* E. De Stycker, Antwerpen.
- 53 CAMUS, Pierre : 1979. "L'esclave en tant qu'organon chez Aristote", in *Schiavitu, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*, L'Erma, di Bretschneider, Roma.
- 54 a/ PLATON : *Politique*, 259 b.
b/ XENOPHON : *Mémoires*, III, 4, 12 ; *Économique*, XIII, 5 ; XXI, 10.
- 55 MUMFORD, Lewis : 1950. *Technique et civilisation*, traduit de l'américain par Denise Moutonniér. Collections Esprit, Éditions du Seuil, Paris (p. 20).
- 56 ARISTOTE : 1977. *Organon I, Catégories II, De l'interprétation*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, nouvelle édition, Librairie philosophique J. Vrin.
- 57 ARISTOTE : 1976. *Anthropologie*, textes choisis et traduits par Jean-Claude Fraisse, Collection Sup. Les grands textes, Presses Universitaires de France, Paris.
- 58 ARISTOTE : 1966. *De l'âme*, texte établi par J. Jannone, traduction et notes par E. Barbotin, Édition Les Belles Lettres, Paris.

- 59 GOMPERZ, Théodore : 1910. *Les penseurs de la Grèce, Histoire de la philosophie antique*, 1^e et 11^e édition, Librairie Payot et Cie (Lausanne)-Félix Alcan (Paris), traduction Aug. Reymond (tome III, ch. XXVII, VI, p. 362).
- 60 ARISTOTE : 1976. *Anthropologie* (p. 25).
- 61 PELLEGRIN, Pierre : 1983. *Aristote : La politique*, Liv. I, Éd. Fernand Nathan, Coll. Les Intégrales de Philo, Paris (p. 43).
- 62 ARISTOTE : 1958. *Les économiques*, nouvelle traduction avec introduction et notes par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin.
- 63 FORTENBAUGH, W. W. : 1977. "Aristote on Slaves and Women", *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji, Duckworth, London (p. 136).
- 64 ARISTOTE : *Écon.* I, 5, 1344 b 11 : "Trois choses sont à considérer dans l'esclave : le travail, le châtement et la nourriture. La nourriture qui ne s'accompagne ni de châtement ni de travail, engendre l'insolence. D'un autre côté, accabler l'esclave de travail et de sévices sans le nourrir, c'est l'opprimer et lui enlever toute sa force. Il ne reste donc qu'à lui fournir à la fois du travail et une nourriture suffisante. En effet, il est impossible de commander ceux qu'on ne paie pas, et le salaire d'un esclave est constitué par sa nourriture. Il en est à cet égard comme chez les autres hommes, qui deviennent plus méchants quand leur bonne conduite n'entraîne pour eux aucun avantage, et que le vice et la vertu sont également dépourvus de sanction : ainsi en est-il avec les serviteurs. Aussi le maître doit-il exercer une surveillance sur ses esclaves, et n'accorder ses libéralités et ses tolérances en tout genre que suivant leur mérite, qu'il s'agisse de nourriture, de vêtements, de loisirs ou de châtements : en théorie comme en pratique on prendra pour modèle le médecin, à qui on laisse la faculté de prescrire le remède convenable, tout en ne perdant pas de vue que la nourriture n'a rien de commun avec un remède du fait qu'elle est d'un usage continu" (p. 25-26).
- 65 ARISTOTE : *Pol.* VIII, 2, 1337 b 7-21. Tome II : "Parmi les activités utiles de cette sorte les jeunes gens ne participeront qu'à celles qui ne feront pas de celui qui s'y livre un être sordide et grossier. Or on doit regarder comme sordide toute tâche, aussi bien que tout art et toute discipline, qui a pour effet de rendre les hommes libres impropres à l'usage et à la pratique de la vertu, soit dans leur corps, soit dans leur âme, soit dans leur intelligence. C'est pourquoi tous les arts de ce genre qui entraînent pour le corps une disposition vicieuse, nous les traitons de sordides, et nous en disons autant des besognes salariées, car ils privent l'esprit de tout loisir et de toute élévation. Et même dans le domaine des sciences libérales, bien que jusqu'à un certain point il ne soit pas indigne d'un homme libre de s'adonner à certaines d'entre elles, cependant s'y livrer avec excès d'une façon trop approfondie, c'est s'exposer aux conséquences dommageables dont nous venons de parler. Il y a aussi une grande différence suivant le but qu'on se propose dans l'action ou dans l'étude : si c'est pour soi, ou pour ses amis, ou en vue d'une excellence à acquérir, il n'y a là rien d'indigne d'un homme libre ; mais si la même action est accomplie pour d'autres personnes, on paraîtra souvent agir en mercenaire et en esclave. Quoi qu'il en soit, les disciplines présentement répandues, ainsi que nous l'avons dit plus haut, penchent dans ces deux directions" (p. 555-556).
- 66 a/ KOJEVE, Alexandre : 1972. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Tome II, Platon Aristote, Éditions Gallimard.
b/ DEFOURNY, M. 1932, III : 546-555 ; WEIL, R. 1960, XI B : 376-404 ;
c/ TRICOT, J. : *Pol.* VII 7, 1327 b, 29 ; VII, 0, 1329 a 26.
- 67 a/ NEWMAN, W. L. 1950. *The Politics of Aristotle*, Vol. I. Introduction to the Politics, The Clarendon Press, Oxford.
b/ ARISTOTE : 1962. *La politique* I, 3 (p. 33, note 4).
c/ SCHLAIFER, R. : 1968, Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle, in *Slavery in classical Antiquity. Views and Controversies*, reprinted with supplements to bibliography 1968, Heffer. Cambridge, Barnes and Noble, New York. VI (p. 127-129).

- 68 DEFOURNY, M. : 1932 : 552-555.
- 69 ASHLEY, Winston : 1941. *The Theory of natural slavery according to Aristotle and St. Thomas*, Notre-Dame, Indiana, USA (p. 83-90).
- 70 Idem.
- 71 BARREAU, Hervé : 1972. *Aristote et l'analyse du savoir*, Collection Philosophes de tous les temps, Éditions Seghers, Paris.
- 72 KOJEVE, Alexandre : 1972. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Gallimard, Paris, (tome II : 311-341).
- 73 a/ CHRISTEN, Yves : 1979. *L'heure de la sociobiologie*, Éditions Albin Michel, Paris.
 b/ WILSON, Edward O. : 1979. *L'humaine nature*, Essai de sociobiologie, traduit de l'américain par Roland BAUCHOT, Éditions Stock, Monde ouvert, Paris.
- 74 FOX, Robin : 1976. *Anthropologie biosociale*, traduit de l'anglais par Perrine HUMBLET et Marcelle STROOBANTS, Éditions Complexe, Paris (p. 16).
- 75 CHRISTEN, Yves : 1977:62
- 76 Radical scientists, Science for the people (États-Unis d'Amérique) et Service of Ideology Group of British Society for Social Responsibility (Grande Bretagne).
- 77 AUSTIN Michel et VIDAL-NAQUET, *Économie et sociétés en Grèce ancienne*, A. Colin, Paris (p. 208-210) : “Avant les esclaves : les femmes...” ; “Les Athéniens étaient parfaitement conscients du fait que les femmes et esclaves, sans être sur le même rang, formaient deux catégories inférieures de la population. Dans les récits mythiques qu'ils ont inventés à propos de l'apparition de l'esclavage, ce n'est pas le travail des hommes qui précède le travail des esclaves mais celui des femmes. Voici deux exemples de ces récits : l'un extrait d'Hérodote, l'autre d'un comique, contemporain d'Aristophane.
- a/ *Les femmes d'Athènes et les Pélasges*
- “Les Pélasges avaient été chassés de l'Attique par les Athéniens, à bon droit ou non, je ne puis me prononcer sur ce point, mais seulement rapporter ce que l'on en dit. Hécatee fils d'Hégésandros dit dans ses *Récits* que ce fut injustement. Quand les Athéniens, dit-il, virent le territoire situé au pied de l'Hymette, qu'ils avaient donné comme lieu de résidence aux Pélasges en salaire de la construction du mur qui entourait jadis l'Acropole, lorsqu'ils virent ce terroir bien cultivé alors qu'il était auparavant mauvais et sans valeur aucune, ils en conçurent de l'envie et le désir les prit de recouvrer cette terre ; ainsi chassèrent-ils les Pélasges sans alléguer d'autre raison. Mais les Athéniens disent au contraire qu'ils ont eu pour les chasser de justes raisons ; car les Pélasges, installés au pied de l'Hymette, s'en servaient comme d'une base pour les insulter ainsi qu'il va être dit. Régulièrement, leurs femmes et leurs enfants allaient chercher de l'eau à la fontaine aux Neuf Bouches ; en ce temps-là, en effet, tout comme les autres Grecs, ils n'avaient pas encore d'esclaves domestiques (*oikétai*) ; or, à chacun de leurs passages, ils étaient outragés par les Pélasges avec insolence et mépris. Et cela ne leur suffit pas ; à la fin ils en vinrent à comploter une entreprise dangereuse et furent pris sur le fait. Eux-mêmes –les Athéniens– auraient fait preuve de bien meilleures qualités que les Pélasges ; alors qu'ils étaient en droit de les tuer puisqu'ils les avaient pris en train de comploter, ils ne le voulurent pas mais les invitèrent à quitter le pays. Ayant fui, les Pélasges occupèrent divers établissements, et notamment Lemnos. Voici ce qu'a raconté Hécatee et voilà ce que disent les Athéniens. (Hérodote, VI,137)
- b/ *En ce temps-là...*
- “En ce temps-là personne n'avait d'esclave, de Manès ou de Sékis, mais les femmes devaient s'imposer tout le travail de la maison. Ce sont elles qui, dès l'aube, devaient moudre le grain : elles faisaient résonner le village du bruit de leurs meules”. (Phérécrates, Les Sauvages)
- 78 FINLEY, Moses I : 1978. *Le monde d'Ulysse*, Nouvelle édition revue et augmentée, traduit de l'anglais par Claude Vernant-Blanc et Monique Alexandre, François Maspero, Paris (p. 71).

- 79 GARLAN, Yvon : 1972. *La Guerre dans l'antiquité*, Éditions Fernand Nathan, Paris : "À condition d'avoir satisfait aux obligations religieuses consécutives à la fin des opérations, et en l'absence de tout accord préalable limitant les conséquences de la défaite, le vainqueur, par le simple fait de la victoire, jouissait, sur les produits de la conquête, du droit de propriété le plus absolu et le plus imprescriptible qui fût" (p. 45).
- 80 ARISTOTE, 1976 : *Anthropologie* (p. 17).
- 81 HOUNTONDJI, Paulin Joachim : 1977. "La fin du nkrumahisme et la (re)naissance de Nkrumah", in *Sur la "Philosophie africaine"*, Critique de l'ethno-philosophie, François Maspero, Paris. Ch. 6 : 171-187.
- 82 NKURUMAH, Kwamé : 1964. *Consciencism. Philosophy and Ideology for De-colonization and Development, with Particular Reference to the African Revolution*, Heinemann, London ; 1969. *Consciencism* nouvelle édition revue et corrigée, Panaf, London ; 1965. *Le consciencisme. Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement avec une référence particulière à la Révolution africaine*, traduit de l'anglais par L. Jospin, Payot, Paris ; 1976. *Le Consciencisme*. Traduction revue d'après l'édition anglaise de 1969, par Starr et Mathieu Howlet, Éditions Présence Africaine, Paris.
- 83 NKURUMAH, Kwamé : 1973. *The struggle continues, Six pamphlets*, Panaf Books Limited, London. p. 79 : "Aujourd'hui, l'expression "socialisme africain" semble impliquer que la société africaine traditionnelle était une société sans classes, imprégnée de l'esprit humaniste et elle semble exprimer une nostalgie de cet esprit. Une telle conception du socialisme fait un fétiche de la société africaine communautaire. Mais une société africaine idyllique et sans classes (dans laquelle il n'y aurait ni riches ni pauvres) jouissant d'une sérénité de drogué est certainement une simplification facile, il n'y a aucune preuve historique ni même anthropologique qu'une telle société ait jamais existé. Je crains que les réalités de la société africaine n'aient été un tant soit peu plus sordides" (traduction de P. J. HOUNTONDJI).
- 84 NKURUMAH, Kwamé : 1970. *Class struggle in Africa*, Panaf Books Ltd, London ; 1972. *La lutte des classes en Afrique*, traduit par Marie-Aïde Bah Diop, Éditions Présence Africaine, Paris, p. 14-15.
- 85 NKURUMAH, Kwamé : 1957. *Ghana. Autobiography Kwamé NKURUMAH*, Thomas Nelson and Sons Ltd, London ; 1960. *Autobiographie de Kwamé NKURUMAH*, traduit de l'anglais par Charles L. Patterson, Éditions Présence Africaine, Paris.
- 86 NKURUMAH, Kwamé : 1973a. *Towards colonial freedom* (written in 1945, first published in 1962). Panaf Books Ltd, London.
- 87 NKURUMAH, Kwamé : 1963. *Africa must unite*, Heinemann Publishers, London ; 1964. *L'Afrique doit s'unir*, Traduit de l'anglais par L. Jospin, Payot, Paris.
- 88 NKURUMAH, Kwamé : 1965. *Neo-colonialism, The Last-Stage of Imperialism*, Nelson, London ; 1973b. *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, traduction française, Éditions Présence Africaine. Paris.
- 89 NKURUMAH, Kwamé : 1974. *Handbook of Revolutionnary Warfare. A Guide of the Armed Phase of the African Revolution*, First printed in 1968, Panaf Books Ltd, London. p. 24.
- 90 NKURUMAH, Kwamé : 1974. Ch. II : 24-25 : " « The nation must be freed from colonialism » is a universally accepted rallying cry whose influence is heightened by the fact that the agents of colonialism, exploiting the territory from within, are there for everybody to see. It is therefore the people as a whole who revolt and struggle as a "nation-class" against colonial oppression, and win independence".
- 91 IKOKU, Samuel G. (Julius Sago) : 1971. *Le Ghana de Nkrumah, Autopsie de la 1ère République (1957-1966)*, traduit de l'anglais par Yves Benot, Librairie François Maspero. Paris.
- 92 NKURUMAH, Kwamé : 1961. *I speak of freedom. A statement of African Ideology*, Heineman Publishers, London and Frederick Praeger, New-York.

- 93 NKRUMAH, Kwamé : 1973c : 83 : "It is the elimination of fancifulness from socialist action that makes socialism scientific. To suppose that there are tribal, national, or radical socialisms is to abandon objectivity in favour of chauvinism".
- 94 NKRUMAH, Kwamé : "What I Mean by Positive Action", in *The struggle continues*, Panaf Books Ltd, London. p. 5
- 95 NKRUMAH, Kwamé : 1972. *Axioms of Kwamé Nkrumah*, Freedom Fighters' Édition, First published in 1967, reprinted in 1972, Panaf Books Ltd, London : "Revolutionary warfare is logical, inevitable answer to the political, economic and social situation in Africa today. Either we fight together now, or we will each fall in turn unaided and alone to the collective blows of imperialism [...] The people's armed struggle, the highest form of political action is a revolutionary catalyst in the neo-colonialist situation" (p. 117-119).
- 96 OKOMBA OTSHUDIEMA, Paul Albert : "La philosophie et l'idéologie chez NKRUMAH" *Présence Africaine* n°85, 1er trimestre nouvelle série bilingue, 106-112. L'auteur voit trois rapports en effet :
- a/ un rapport d'opposition, "une coupure" (la philosophie comme "apologie théorique doit être entendue ici dans le sens d'une transmutation, une transformation, une nouvelle conceptualisation") ;
- b/ un rapport de déduction (une philosophie "remplit cette fonction idéologique quand elle prend la forme d'une philosophie politique ou morale") ;
- c/ un rapport de correspondance (exemple : la monadologie leibnizienne qui n'est pourtant pas une philosophie politique correspond à une théorie politico-sociale, à une démocratie capitaliste et individualiste étant donné que les monades de Leibniz sont indépendantes les unes des autres, chacune autosuffisante pour développer son individualité.)
- "La philosophie et l'idéologie diffèrent par leurs visées. Alors que la première est une réflexion sur l'expérience humaine globale, la seconde un système d'idées (n'ayant pas une valeur rigoureusement philosophique ou scientifique) incitant à l'action. Mais si elles diffèrent par leurs visées et leurs processus, cela n'empêche nullement qu'une philosophie soit au service d'une idéologie et justifie ses points fondamentaux. Le rapport fondamental qu'établit Nkrumah entre la philosophie et l'idéologie (sans les confondre) est un rapport instrumental".
- 97 NKRUMAH, Kwamé : 1965. Ch. IV : 128 "Strictement parlant, l'affirmation de la seule réalité de la matière est un athéisme, car le panthéisme aussi est une variété d'athéisme. Bien que profondément enraciné dans le matérialisme, le consciencisme n'est pas nécessairement athée".
- 98 MARX, Karl : 1965. *Œuvres : Économie* 1 : 770 : "S'il est d'une importance décisive pour l'entendement de la valeur en général de ne voir en elle qu'une simple coagulation de temps de travail, que du travail réalisé, il est d'une égale importance pour l'entendement de la plus-value de la comprendre comme simple coagulation de temps de travail *extra*, comme du surtravail réalisé. Les différentes formes économiques revêtues par la société, l'esclavage, par exemple, et le salariat, ne se distinguent que par le mode dont ce surtravail est imposé et extorqué au producteur immédiat, à l'ouvrier".
- 99 HOPKINS, Keith : 1978. *Conquerors and slaves*, Sociological Studies in Roman History, Vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, London, New-York, Melbourne II : 101.

Table II. 1. The Population of five slave societies.

	Estimated total population (‘000, 000)	Estimated number of slaves (‘000, 000)	Slaves as a proportion of the population (about)
Athens			
Circa 400 BC	(0.2) *	(0.06)	30%
Roman Italy			
225 BC	(4)	(0.6)	15%
31 BC	(5-6)	(2)	35%
Brazil			
1800	3	1	33%
1850	8	2.5	30%
USA, Southern States			
1820	4.5	1.5	33%
1860	12	4	33%
Cuba			
1804	0.5	0.18	28%
1861	1.4	0.4	30%

* Figures in parentheses indicates a considerable degree of doubt

- 100 GAGE, Jean : 1971. *Les classes sociales dans l'empire romain*, Payot, Paris. IIe Partie : ch. III.
- 101 a/ DUBY, Georges : 1962. *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, Tome I et II, Aubier, Paris (Tome II : 462-500).
- b/ GOUREVITCH, A. : 1976. L'Europe occidentale du IX^e au XI^e siècle", in *Histoire du Moyen-Age*, traduit du russe par O. et V. Tatarinoff, (1964), Les Éditions du Progrès, Moscou (Ch. IV: 95-108).
- 102 MAQUET, Jacques : 1970. *Pouvoir et société en Afrique*, Collection l'Univers des connaissances, Librairie Hachette, Paris.
- 103 GODELIER, Maurice : 1973. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, François Maspero, Paris.
- 104 a/ FUSTEL DE COULANGES, 1963. *La cité antique*. Librairie Hachette, Paris.
- b/ BENVENISTE, Émile : 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* : 1. Économie, parenté, société ; 2. Pouvoir, droit, religion, Les Éditions de Minuit, Paris.
- 105 a/ IBN KHALDUN : 1968. *Discours sur l'Histoire universelle*, Al Muquaddima, traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Monteil, Seconde édition revue, Tmes 1, 2, 3, Sindbad, Paris (Tome I, Ch. 2 ; Tome II : 665).
- b/ NAHON, Gérard : 1963. *Les Hébreux*, Collection Le temps qui court, Édition du Seuil, Paris (p. 38).
- 106 VANDERMEERSH, Léon : 1977. *Wangdao ou La voie royale. Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, Tome I : Structures culturelles et structures familiales, École française d'Extrême-Orient, Paris (Ch. IV : 153).
- 107 HEERS : 1974. *Le clan familial au Moyen-Age*, P. U. F., Paris.
- 108 BALANDIER, Georges : 1978. *L'anthropologie politique*, (1967) 3^e édition, P. U. F., Paris.
- 109 AUGE, Marc : 1977. *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Introduction à une anthropologie de la répression*, Flammarion, Paris : "C'est bien parce que l'idéologie est toujours idéologie du pouvoir, parce qu'il n'y a pas plus de pouvoir sans absolu que de société sans pouvoir, et parce que les rapports de classe ne sont qu'une modalité des rapports de pouvoir qu'il n'y a nul besoin

d'opposer sur ce point Marx à Durkheim : l'idéologie lignagère, l'idéologie chrétienne ou l'idéologie de la consommation se veulent toutes totalitaires ; elles ont toutes voulu soumettre la figure individuelle à la figure sociale, parler au singulier/pluriel, ruser avec le nom propre au nom du sens commun ; il y a donc bien une structure idéologique dans toute formation sociale ; mais les contraintes qui s'expriment dans et par l'idéologie sont inégales d'une société à l'autre et à l'intérieur d'une même société. À l'intérieur d'une même société il n'y a pas de place pour une contre-idéologie à strictement parler mais pour des déplacements idéologiques qui traduisent à la fois la pression des réprimés et les nouvelles ébauches répressives ; les snobismes et les conduites d'inversion ne sont pas des ruses mécaniques du pouvoir, mais des figures provisoires et défensives de la domination, où peut se lire aussi la contestation des dominés. C'est en tous les sens que l'idéologie dominante est celle de tous ; ainsi l'inégale systématisation des contraintes témoigne à la fois d'une inégale insertion dans l'ensemble, et de la possibilité d'une lutte pour la prise de conscience, la prise de parole et la prise du pouvoir. Il n'y a pas opposition entre la lutte des classes et l'affirmation individuelle : la première est la condition de la seconde et la seconde le sens de la première. Nul ne peut contester à personne son exigence immédiate et absolue de sens et d'existence : l'histoire et la lutte des classes meurent avec chaque individu ; mais la liberté passe par l'égalité ; personne ne peut exiger le sens sans récuser le pouvoir, c'est-à-dire, au bout du compte (et quoi qu'en disent les nantis de l'insularité individuelle), sans le revendiquer" (p. 206-207).

- 110 a/ HOUNTONDJI, Paulin J. 1977. "Vrai et faux pluralisme" in *Sur la philosophie africaine*, François Maspero, Paris (Ch. 8 : 219-238).
- b/ SINE, Babakar : 1975. *Impérialisme et théories sociologiques du développement*, Éditions Anthropos-Idep. Paris (11ème partie, ch.III : Les nationalismes culturels au service de l'impérialisme, p. 245-285).
- c/ GUISSÉ, Youssouph Mbargane : 1979. *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar-Abidjan-Lomé (II.B : Le nationalisme culturel en Afrique noire, p. 127-132).
- 111 NKRUMAH, Kwamé : 1972. Ch. 5 : 32-34.
- 112 BOYON, Jacques : 1958. *Naissance d'un État africain, le Ghana. La Gold Coast de la colonisation à l'indépendance*, Librairie Armand Colin, Paris (Ch. Analyse sociologique 8-98-131).
- 113 MARX, Karl 1968. *Lettres à Kugelman*, Lettre du 28 décembre 1862, Édition Anthropos, Paris.
- 114 Nous pensons en particulier à Jean-Baptiste SAY (*Traité d'économie politique 1803*, Calmann-Lévy. Paris, 1972, Ch. XIX : Des colonies et de leurs produits) et à J. C.-L. SIMONDE de SISMONTI, (*Nouveaux principes d'économie politique ou de la richesse dans ses rapports avec la population*, 1819, 3e édition, Éditions Jeheber, Genève-Paris, 1951, Tomes I et II. Troisième Livre, Ch. IV : De l'exploitation servile).
- 115 MARX, Karl, : *Manuscrits de 1857-1858 ou "Grundrisse"*, Éditions sociales, Paris, Tomes I et II (Nous le citerons sous le nom de *Grundrisse I* ou *Grundrisse II*). 1980.

"Chez les tribus pastorales nomades, la commune est en fait constamment unie, sous forme de société migratrice, de caravane, de horde, et les formes de domination et de subordination se développent à partir des conditions de ce mode de vie. Ce qu'on s'approprie et reproduit, c'est en fait ici seulement le troupeau et non la terre ; laquelle cependant est toujours utilisée collectivement à titre temporaire, dans tous les lieux où l'on séjourne. Le seul obstacle que la communauté peut rencontrer dans ses rapports aux conditions naturelles de production en tant qu'elles sont les siennes -c'est-à-dire à la terre- (si nous passons tout de suite d'un bond aux peuples sédentaires), c'est une autre communauté qui la revendique déjà comme son corps inorganique à elle. C'est pourquoi la guerre est un des travaux les plus originels de chacune de ces communautés naturelles, tant pour maintenir que pour acquérir la propriété. (Nous pouvons ici, en fait, nous contenter de parler de la propriété originelle de la terre, car, chez les peuples de pasteurs, la propriété des produits de la terre que l'on rencontre naturellement -les moutons par exemple- est en même temps la propriété des pâturages qu'ils traversent. En général, dans

la propriété du terroir est incluse celle de ses produits organiques.) Si l'homme, en tant qu'accessoire organique du terroir, est conquis avec lui, il est conquis comme l'une des conditions de la production, et c'est ainsi que naissent l'esclavage et le servage qui bientôt falsifient et modifient les formes originelles de toutes les communautés et deviennent même leur base." (p. 428)

"La condition fondamentale de la propriété basée sur l'entité tribale (en laquelle à l'origine se dissout la communauté) -savoir, être membre de la tribu- prive de propriété la tribu étrangère conquise par la tribu, la tribu soumise, et la place elle-même dans les conditions inorganiques de sa production, que la communauté considère comme les siennes. L'esclavage et le servage ne sont, par conséquent, que des développements ultérieurs de la propriété basée sur la structure tribale. Ils modifient nécessairement toutes les formes de cette propriété. C'est dans la forme asiatique qu'ils peuvent le moins le faire. Dans l'unité autosubsistante de la manufacture et de l'agriculture sur laquelle cette forme repose, la conquête n'est pas une condition aussi nécessaire que là où la propriété foncière, l'agriculture prédominant exclusivement. D'autre part, comme au sein de cette forme l'individu singulier ne devient jamais propriétaire, mais seulement possesseur, il est au fond lui-même la propriété, l'esclave de cette chose à l'intérieur de laquelle existe l'unité de la commune, et ici l'esclavage n'abolit pas les conditions du travail ni ne modifie le rapport essentiel". (p. 430)

116 *Grundrisse I*, 1980 : 430.

117 MARX, K., L'idéologie allemande, Œuvres III *Philosophie*, Éditions Gallimard, Paris, p. 1063-1064.

118 a/ ENGELS, F. 1983 : *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Traduction de Jeanne Stern, revue par Claude Mainfroy, Éditions Sociales, Paris, p. 131.

b/ MARX, K., *Le Capital*, 1965 : Œuvres *Économie I*, p. 994.

119 MARX, K., 1965 : Lettre à P.V. Annenkov, Œuvres *Économie I*, Éditions Gallimard, Paris, p. 1446.

120 MARX, K., 1965 : Misère de la philosophie, Œuvre *Économie I*, Éditions Gallimard, Paris, p. 81.

121 ENGELS, F., 1975 : *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Traduction et notes par Gilbert Badia et Jean Frédéric, Éditions Sociales, Paris, p. 122-123.

122 MARX, K., 1965 : 165, Le Manifeste communiste, Œuvres *Économie I*, Éditions Gallimard, Paris, p. 165.

123 NADEL, Henri, 1983 : *Marx et le salariat*, Le Sycomore, Paris.

124 *Le Capital*, 1965, Œuvres *Économie I* p. 991-992.

125 *Le Capital*, 1965, Œuvres *Économie I*, p. 957-959.

126 ENGELS, F., 1975 : 150-154.

127 MARX, K., 1971 : 211-215, *Un chapitre inédit du Capital*, Union Générale d'Éditions, Paris.

128 *Grundrisse I*, 1980 : 265

"Ils ont cessé d'être des esclaves, non pour devenir des ouvriers salariés, mais des paysans se suffisant à eux-mêmes, travaillant tout juste pour leur consommation personnelle. Face à eux, le capital n'existe pas comme capital, parce qu'en général la richesse devenue autonome n'existe que par le travail forcé immédiat, l'esclavage, ou bien par le travail forcé médiatisé, le travail salarié. Face au travail forcé immédiat, la richesse ne se présente pas en tant que capital, mais comme rapport de domination ; c'est pourquoi aussi, sur la base de ce travail forcé n'est reproduit que le rapport de domination, pour lequel la richesse elle-même n'a que valeur de jouissance, non de richesse proprement dite, rapport qui, par conséquent, ne peut jamais non plus créer l'industrie universelle. (Nous reviendrons sur ce rapport entre esclavage et travail salarié.)"

- 129 MARX, K., *Le Capital*, 1965 : 1222, Œuvres *Économie I*, Éditions Gallimard, Paris.
- 130 MARX, K., *Le Capital*, 1968, Œuvres, *Économie II*, Éditions Gallimard, Paris. p. 1268-1269.
- 131 ENGELS, F., 1975 : 119.
- 132 MARX, K., *Le Capital*, 1965, Œuvres, *Économie I*, Éditions Gallimard, Paris. p. 1080.
- 133 ENGELS, F., 1975 : 229-231.
- 134 MARX, K., 1971 : 211-212, *Un chapitre inédit du Capital*, Union Générale d'Éditions, Paris.
- 135 MARX, K., 1965, Salaire, prix et plus-value, Œuvres, *Économie I*, Éditions Gallimard, Paris. p. 509.
- 136 a/ MARX, K., *Grundrisse I*, 1980 : 403-404
 b/ MARX, K., 1971 : 214, *Un chapitre inédit du Capital*, Union Générale d'Éditions, Paris.
- 137 MARX, K., *Le capital*, 1965, Œuvres *Économie I*, Éditions Gallimard, Paris. p. 1035.
 "Dans le servage, le travail du corvéable pour lui-même et son travail forcé pour le seigneur sont nettement séparés l'un de l'autre par le temps et l'espace. Dans le système esclavagiste, la partie même de la journée où l'esclave ne fait que remplacer la valeur de ses subsistances, où il travaille donc en fait pour lui-même, ne semble être que du travail pour son propriétaire. Tout son travail revêt l'apparence de travail non payé. C'est l'inverse dans le travail salarié : même le surtravail ou travail non payé revêt l'apparence de travail payé. Là le rapport de propriété dissimule le travail de l'esclave pour lui-même, ici le rapport monétaire dissimule le travail gratuit du salarié pour son capitaliste".
- 138 ENGELS, F. 1971 : *Anti-Dühring*, Traduction d'Émile Bottigelli, 3e édition revue, Éditions Sociales, Paris, p. 177.
- 139 a/ BAZIN, Jean, 1975 : Guerre et servitude à Ségou, in *L'esclavage en Afrique précoloniale*, François Maspero, Paris, p. 135-181 ; 1982 : État guerrier et guerre d'État, in *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris, p. 319-374.
 b/ MEILLASSOUX, Claude, 1978 : Rôle de l'esclavage dans l'histoire de l'Afrique occidentale, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 2 n° 1 (p. 120, 122, 124) ; 1986 : *Anthropologie de l'esclavage*. Le ventre de fer et d'argent, Presses Universitaires de France, Paris (p. 141-234).
- 140 a/ COQUERY-VIDROVITCH, C et H. MONIOT 1974. *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Presses Universitaires de France, Paris, Ch. XI. p. 287.
 b/ TERRAY, Emmanuel, 1975 : La captivité dans le royaume *abron* de Gyaman, in *L'esclavage en Afrique précoloniale*, François Maspero, Paris, P. 389-453.
 c/ MEILLASSOUX, Claude, 1978 : 128-129 ; 1986 : *Ile Partie*, p. 212, 217, 228.
- 141 MARX, K., *Anti-Dühring*, 1971 : 385.
- 142 a/ MARX, K., *Grundrisse I*, 1980 : 32.
 b/ MARX, K., *Économie II*, 1968 : 383.
- 143 a/ BORDET, Marcel, 1969 : *Précis d'histoire romaine*, Librairie Armand Collin, Collection U, Paris, p. 88.
 b/ MARX, K., *Anti-Dühring*, 1971 : 189.
- 144 ENGELS, F., *L'origine de la famille*, 1983 : 166.
- 145 MARX, K., *Grundrisse I*, 1980 : 77
 "Dans le troc le plus primitif, quand on échange deux marchandises l'une contre l'autre, on commence par poser chacune d'elles égale à un signe qui exprime leur valeur d'échange, par exemple chez certains nègres des côtes de l'Afrique occidentale, elles = x barres. Une des deux marchandises = 1 barre, l'autre = 2 barres. C'est dans ce rapport qu'on les échange. On

commence par métamorphoser mentalement et dans le langage les marchandises en barres avant de les échanger l'une contre l'autre. Avant de les échanger, on les évalue et, pour le faire, il faut les situer dans des rapports numériques réciproques déterminés. Pour pouvoir les mettre dans ce genre de rapports numériques et les rendre commensurables, il faut qu'elles reçoivent la même dénomination (unité). (La barre ne possède d'existence qu'imaginaire, tout comme en général un rapport ne saurait acquérir d'incarnation particulière, être lui-même individualisé à son tour que par une abstraction.) Pour compenser, au moment de l'échange, l'excédent d'une valeur par rapport à l'autre, pour équilibrer la balance, un paiement en numéraire est indispensable, dans le troc le plus primitif tout comme dans le commerce international actuel".

146 MARX, K., *Grundrisse I*, 1980 : 428-429.

147 GAGE, Jean, 1971 : *Les classes sociales dans l'empire romain*, Payot, Paris, p. 194-195.

"De nombreux esclaves travaillèrent dans les tâches de secrétariat, de comptabilité, de traduction (du latin en grec ou vice-versa, etc.). Il était difficile de ne pas mettre des affranchis dans les postes moyens et d'ordre privé ; difficile aussi à l'empereur de les choisir parmi ceux qui avaient un patron personnel. L'affranchi impérial apparaît ainsi de lui-même : un esclave du Prince, affranchi par lui et gardé dans ses services. L'*Augusti Libertus* se distingue vite des affranchis des particuliers, par sa psychologie autant que par sa situation de fait. Très vite aussi il va donner ombrage aux représentants des classes supérieures, aux sénateurs surtout. Les premiers scandales éclateront sous Claude et rebondiront sous Néron. Qu'est-il arrivé de nouveau depuis Auguste ? Le plus souvent Grecs d'origine et de formation, subtils et assez instruits, très au-dessus de la moyenne de culture de beaucoup des simples hommes libres du temps, les plus entreprenants des Affranchis de la maison impériale se sont approchés de la confiance du maître en profitant de ses faiblesses de caractère et de ses caprices de mœurs (ainsi pour le remariage de Claude après la chute de Messaline ; ainsi pour les liaisons et les fantaisies théâtrales de Néron). Ils se sont enrichis au point de pouvoir corrompre, parfois de narguer le train de vie difficile auquel sont réduits d'authentiques rejetons de la *nobilitas*. Par des moyens assurément peu scrupuleux ; mais les malversations étaient difficiles à saisir, justement parce que, le plus souvent, les intérêts dont ils avaient joué étaient choses du seul Prince ! À un demi-siècle de distance, Pline le Jeune dira avec une ironie vibrante, dans une de ses *Lettres* familiales, son dégoût devant les honneurs que le Sénat de Claude avait cru devoir conférer à Pallas ; et il l'exprime à propos du tombeau de ce personnage. Un procureur de Claude, de même origine, se maria plusieurs fois richement, la troisième avec une princesse juive de la maison d'Hérode ! Ces souples personnages, qui paraissent, malgré des aventures comme celles-là, préfigurer les eunuques de la future Constantinople, ont naturellement fait partout propagande pour l'empereur, n'ayant de fortune et de puissance qu'à travers le progrès de ses pouvoirs ; propagande à rebours, certes, pour l'aristocratie sénatoriale. Pline le Jeune loue Trajan d'avoir écarté ces influences, et de les avoir remplacées par des "amis" ; ces *amici principis* sont assez vite devenus une catégorie : l'expression tend à devenir titre, et elle sera en effet continuée au deuxième siècle par celui de *comes*, dès lors officiel, bientôt presque nobiliaire".

148 MARX, K., *Anti-Dühring*, 1971 : 208-209

149 MARX, K., 1965, *Misère de la philosophie*, Oeuvres, *Économie I*, Éditions Gallimard, Paris, p. 80-81.

150 MARX, K., *Grundrisse I*, 1980 : 163, 403.

151 SEVE, Lucien, 1984, *Structuralisme et dialectique*, Messidor/Éditions Sociales, p. 193-258.

CHAPITRE II

Un champ où se donnent des sociétés de même forme

Section I : La base géographique du champ : la zone forestière

Section II : Le champ comme période : 1700-1920

*Section III : Le champ comme formation sociale : l'unité des
sociétés-témoins*

SECTION I

La base géographique du champ : la zone forestière

Les raisons d'une délimitation

Dès lors que cette étude avait pour but d'approfondir une découverte faite à l'occasion des enquêtes sur *Le système politique des Lodjoukrou*, trois possibilités s'offraient à nous de choisir et de délimiter notre champ d'étude.

Première possibilité : l'espace de la société *odjukru*. Ici, aux avantages subjectifs (société familière assez connue) s'ajoutaient des avantages objectifs (société peu étendue avec un système de classes d'âge permettant une articulation chronologique des faits en facilitant une connaissance historique de l'objet étudié). Mais le système des classes d'âge en tant qu'outil de connaissance historique fonctionne dans d'autres sociétés de la région lagunaire. D'autre part le cadre monographique s'est révélé insuffisant et inapproprié à rendre compte de la nature du pouvoir et de l'organisation politiques associés aux classes d'âge. Si un espace régional a été nécessaire pour accéder à une explication du pouvoir des classes d'âge dans la société *odjukru*, à plus forte raison l'est-il pour comprendre un rapport social dans lequel ont échangé sociétés exportatrices et sociétés utilisatrices d'esclaves : l'esclavage.

Deuxième possibilité, l'espace de toutes les sociétés lignagères de la Côte d'Ivoire antécoloniale : sociétés de l'ensemble linguistique *gur*, sociétés de l'ensemble *mandé*, sociétés de l'ensemble *kru*, sociétés de l'ensemble *kwa*. Ici, non seulement cet espace est trop vaste, mais encore les sociétés, trop nombreuses, présentent une grande diversité de milieux écologiques, d'histoires et d'organisations sociales. En outre, depuis le

XVIII^e siècle les sociétés tributaires qui, ainsi que nous le verrons, les articulent aux espaces économiques soudanais au Nord et *akan* à l'Est les ont géographiquement séparées. Depuis, sociétés de savane et sociétés de forêt ont suivi des développements économiques différents, les premières restant toujours orientées vers les pôles de commerce nigéro-sénégalais et méditerranéen, les secondes vers les pôles de commerce atlantique avec l'Europe et l'Amérique. Ces trois motifs – étendue de l'espace, nombre de sociétés, et évolution économique – ont milité en faveur d'une étude à l'échelle d'une zone.

Reste donc la troisième possibilité : les sociétés lignagères de la zone forestière. Sans doute aux frontières septentrionales et orientales de cette zone les sociétés lignagères ont-elles subi peu ou prou depuis le XVIII^e siècle l'influence des sociétés tributaires et en portent-elles les marques, que nous identifierons (*Dan-Kweni-Wenmebo*, *Abê*, *Abouré*, *Essuma*). Toutefois elles restent foncièrement, et à dominante, lignagères. En outre, dans cette aire, malgré les difficultés énumérées (nombre, diversité, méconnaissance globale), trois avantages apparaissent. D'abord, ces sociétés se disposent dans un milieu naturel continu qui, pour présenter de la diversité, n'en est pas moins homogène. Géographes et botanistes¹ sont formels sur ce point. Ensuite, du XVIII^e siècle au XIX^e siècle, dans leurs sites individuels, il s'agit des mêmes formations sociales : c'est l'une des certitudes de l'histoire de la nation ivoirienne qui se met en place et que résumement historiens officiels et historiens académiques.² À l'horizon du XVIII^e siècle se rencontrent sans grande rupture mémoires orales et mémoires écrites. Enfin, sous leur diversité, ces sociétés affichent également les mêmes formes d'organisation et les mêmes principes de fonctionnement, comme nous allons le voir bientôt. En bref, sur la même base géographique, le champ de notre étude désigne un espace sociologiquement homogène et une période continue.

La zone forestière : sa diversité

La Côte d'Ivoire, carré grossier d'une superficie de 312.000 km², inscrite entre les 4° et 11° de latitude nord, 2° et 9° de longitude ouest, est limitée au Sud par le Golf de Guinée, au Nord par le Mali et le Burkina Faso, à l'Est par la République du Ghana et à l'Ouest par le Liberia et la Guinée. Du 4° au 8° de latitude nord la zone forestière, par opposition à la savane, occupe, amputée par le V de la savane *bawle* (interfluve Bandama-Nzi), un tiers de cette superficie, soit 112.000 km². Ce qui y frappe d'abord le géographe, c'est la diversité à tous les niveaux.

Diversité des formes de relief. Au Nord-ouest en effet, voici, retombée de la Dorsale guinéenne, tranchant sur la plaine, se prolongeant jusqu'à Tuba, la *montagne* avec ses deux massifs : le massif du Nimba (mont Richard Molard 1752 m), le massif de Man (monts des *Dan* : Momi 1032 m, et Tonkui 1293m ; monts des Tura : Dulu 1170m, et Sangba 1072 m).

Au centre, de la Comoé supérieure jusqu'entre le Sassandra et le Bandama inférieur, c'est un monde de *glacis*, lui-même varié selon que l'on va du Nord au Sud ou de l'Ouest à l'Est et qui disparaît à l'altitude de 200 m ; les grands fleuves creusent leurs vallées dans les surfaces des plateaux où dominent des buttes ou des collines, comme les collines de Hiré, du Bawle et du Bonguanu. La plaine elle-même est différenciée : à l'Ouest, de Taï à Divo et au long du littoral, elle est granitique ; à l'Est, de Divo à la Comoé, elle est schisteuse. La côte, mi-rocheuse et mi-sablo-argileuse sur le littoral occidental où se trouvent des caps rocheux et quelques *falaises* abruptes, devient basse et sableuse sur le littoral oriental. Entre le littoral et le continent s'étend un bassin sédimentaire où dorment quatorze lagunes : à l'Ouest du Bandama, lagunes Katibo, Digbwe, Tadio, Nyuzomu, Makez, Tagba ; à l'Est, lagunes Ébrié, Adjin, Potu, Kodiabue, Hêbe, Abi, Tendo, Ehi.

Diversité des régimes climatiques et du réseau hydrographique. Si la savane fait partie toute entière des climats tropicaux, la zone forestière s'inscrit dans trois climats. Dans la partie méridionale, le *climat attiéen*, d'Abenguru-Tumodi à Subre, pur au Sud-est et au Sud-ouest, sec sur le littoral au centre, comporte quatre saisons : grande saison des pluies (avril-juillet), petite saison sèche avec harmattan (juillet-septembre), petite saison des pluies (septembre-novembre), grande saison sèche (décembre-mars). La hauteur des précipitations annuelles varie entre 1400 à 2500 mm ; entre les 4° et 5° parallèles les températures moyennes annuelles se situent autour de 26°. Le *climat bawléen*, à quatre saisons, comporte également une grande saison sèche de novembre à février avec quelques précipitations. De l'Est à l'Ouest la pluviométrie passe de 1100 à 1600 mm. Les températures moyennes annuelles se situent autour de 26,5° ; les amplitudes moyennes annuelles s'élèvent de 7 à 10° entre le 6° et le 7° parallèles, 10 à 11° entre le 7° et le 8° parallèles. Quant au *climat montagnard* de Man, il n'est constitué que d'une saison des pluies, longue de mars à octobre, septembre étant le mois le plus pluvieux, et d'une brève saison sèche de novembre à février, avec un mois de janvier plus sec. La hauteur des précipitations s'élève de 1600 à 2500 mm ; les températures sont plus basses qu'en plaine, l'humidité plus élevée en raison du brouillard continu et de la faible évapotranspiration.

Le réseau hydrographique n'est pas seulement diversifié, les complexes qui le constituent, et dans ceux-ci les unités, sont d'importance inégale. Dans le Sud, les grandes lagunes unissant plusieurs peuples (Ébrié, Abi) côtoient les petites lagunes appartenant à un ou deux peuples (Tadio, Tagba, Ehi, Tendo). Plusieurs petits fleuves côtiers entrent dans la composition du réseau : de l'Est à l'Ouest, la Bia qui relie le Ghana à la lagune Abi sur 290 km, la Mé (140 km de long), l'Agneby (200 km de long) sur lequel nous aurons à revenir, enfin le Bubo (130 km). Des quatre grands fleuves qui arrosent le territoire, trois prennent leurs sources en Guinée (le Cavally, le Sassandra) ou au Burkina Faso (la Comoé). Seul le Bandama coule en terre ivoirienne de la région de Bundiali à Lahu.

Ensuite ils sont inégaux par leur longueur, leur pente, la superficie de leur bassin versant et leur navigabilité.

Le plus long, la Comoé, sur ses 1160 km, reçoit cinq affluents (Diore, Ba, Béki, Manzan et Kossa) ; il possède 78.000 km² environ de bassin versant et une pente moyenne de 0,25 m par km. Sauf à Malamalasso, ses petits rapides que les hautes eaux peuvent immerger autorisent la navigation. Viennent deux fleuves sur lesquels nous nous étendrons plus loin: le Bandama (1050 km, 97.000 km² de bassin versant, 0,40 m par km de pente) et le Sassandra (650 km, 75.000 km² de bassin versant, une forte pente avant et après Subre). Long de 700 km, avec un bassin versant de 28.800 km², le Cavally a une pente moyenne de 0,85 m par km. Douze affluents le grossissent et les rapides de Taï à Grabo rendent la navigation difficile sur le cours inférieur. De l'Ouest à l'Est, l'abondance moyenne de ces fleuves va décroissante.

“Le Cavally, avec un bassin total d'au moins 30 000 km² (la partie libérienne du bassin est mal connue), doit en année normale apporter à l'océan un débit moyen égal ou supérieur à 600 m³/s tandis que le Sassandra (75 000 km²), le Bandama (97 000 km²) et le Comoé (78000 km²) doivent écouler en moyenne à la mer des débits respectivement de l'ordre de 575, 400 et 300 m³/s (estimations grossièrement approximatives)”.³

Diversité des paysages végétaux et des sols. Les botanistes⁴ identifient quatre secteurs dans cette zone de forêt dense humide : un secteur ombrophile, un secteur mésophile, un secteur littoral et un secteur montagnard. Dans le premier secteur domine la forêt sempervirente, une forêt toujours verte qui ne connaît jamais totalement la défeuillaison. Cinq types de forêts sempervirentes sont reconnus : forêt à *Eremospatha macrocarpa* et *Diospyros mannii*, forêt à *Diospyros spp* et *Mapania spp.*, forêt à *Tarrietia utilis* et *Chrysophyllum perpulchrum*, forêt à *Uapaca esculenta*, *U. guineensis* et *Chidlowia sanguinea*, forêt à *Turraeanthus africanus* et *Heisteria parvifolia*.

La première forêt pousse soit sur des sols issus de roches indifférenciées dont la capacité de rétention en eau est moyenne, avec au moins 1700 mm d'eau par an et un déficit hydrique qui n'excède pas quatre mois, soit sur des sols issus de schistes ou de roches basiques, dont la capacité de rétention en eau est forte, entre les isohyètes 1700 et 1500 mm. La deuxième s'observe sur des sols provenant de schistes (pluviométrie supérieure à 1700 mm, 2 à 4 mois de saison sèche) ou de migmatites et de granites (pluviométrie supérieure à 2000 mm, 2 à 3 mois de saison sèche) dont la capacité de rétention est forte. La troisième forêt est associée à des sols sablo-argileux issus de granites à hypersthène de forte capacité de rétention d'eau en région à pluviométrie supérieure à 1700 mm et où la sécheresse dure de quatre à cinq mois. Dans le cas de la quatrième, les sols indifférenciés possèdent une capacité de rétention

avec une pluviométrie annuelle supérieure à 1700 mm malgré 4 à 5 mois consécutifs déficitaires en eau. La cinquième forêt est liée aux sables du continental terminal dans les régions à pluviométrie annuelle supérieure à 1800 mm, pour 2 à 4 mois de sécheresse. Ici, la forêt dépend plus du climat que des sols. Au sein de chaque type on observe également différentes espèces, les unes propres aux forêts denses humides sempervirentes, d'autres encore caractéristiques de chaque type, sans compter les particularités des diverses savanes, des sols marécageux et la végétation spéciale des rochers ombragés ou découverts, des talus ombragés ou découverts, des eaux vives ou des eaux calmes. Sont communes aux différents types de forêts sempervirentes les espèces suivantes : Humiriacées, Rubiacées, Uapaca esculenta et U. guineensis.

Dans le secteur mésophile domine la forêt dense semi-décidue, forêt dont les grands arbres perdent presque en même temps leurs feuilles et qui occupe également la savane. Ici de même, trois types sont distingués (forêt à Celtis spp. et Mansonia altissima, variante à Nesogordonia papaverifera et Khaya ivorensis, forêt à Aubrevillea kerstingii et Khaya grandifoliola); dans ces types se présentent des espèces propres aux forêts denses humides semi-décidues et des espèces caractéristiques de chaque type sans compter les forêts marécageuses et ripicoles, les savanes incluses (à rôniers, ou sans rôniers et savanes édaphiques), les forêts-galeries associées aux ruisseaux et les îlots forestiers.

Le secteur littoral comporte la forêt, le fourré et des groupements herbeux. La forêt littorale, le fourré secondaire et le recrû herbeux poussent sur des pseudopodzols et les sols ferralitiques fortement désaturés qu'ont entraînés les colluvions des sables du continental terminal. Le fourré littoral correspond aux sables provenus d'apport marin, et la savane aux pseudopodzols et aux sols hydromorphes. Les forêts de mangroves, les fourrés à Acrostichum aureum et la prairie à Paspalum vaginatum accompagnent les sols hydromorphes à gley, salés, que travaillent les marées.

Le secteur montagnard se caractérise par ses variétés de forêts, ses formations herbeuses et les formations accessoires. La forêt dense humide à Parinari excelsa, qu'y soient ou non associés des épiphytes et une végétation des rochers ombragés et des ravins, est liée aux sols ferralitiques fortement désaturés, rajeunis et relativement profonds. La forêt à Memecylon fasciculare et Eugenia leonensis constitue un climax édaphique sur des sols peu profonds et lithiques.

Mais en même temps que cette diversité multiforme qui affecte les sociétés et leurs cultures, la zone forestière comporte au moins cinq facteurs d'unité.

La zone forestière : son unité

Nous voyons le premier de ces facteurs d'unité dans l'histoire géologique⁵. Élément appartenant à la pangée, ce mégacontinent du Gondwana que la dérive a disloqué à l'ère secondaire, la Côte d'Ivoire, comme le reste de l'Afrique de l'Ouest, est d'abord un *pays de socle*, "un vaste ensemble essentiellement cristallin et métamorphique zébré par les racines de plis datant d'avant le primaire"⁶. Dans ce socle, les formations archéennes du mégacycle libérien (2750-2579 millions d'années ou M.a.) constituent un complexe plissé. Ce complexe contient des migmatites et des granites disséminés dans tout le pays, avec, dans le Centre-Ouest et le Sud-Ouest, des gneiss, des amphibolites, des pyroxénites et des quartzites ferrugineux. Au précambrien moyen (2300-1700 M. a.), le mégacycle éburnéen installe un système orogénique à deux complexes plissés, les *Eburnéides* : d'une part une semi-plate-forme, circonscrite à l'ouest de la Côte d'Ivoire, constituée par le socle épilibérien et une couverture épicontinentale (quartzites ferrugineux), d'autre part un *géosynclinal*, représenté par des laves et des sédiments métamorphiques et qui occupe la plus large partie de la Côte d'Ivoire (schistes, flyschs). Le bassin sédimentaire côtier de 8.000 km², né au Crétacé (135 M.a.) et où dorment les lagunes depuis le quaternaire, constitue la couverture du socle précambrien. En somme l'orogène éburnéen que les géologues qualifient de craton érodé se présente comme une plaine en pente douce vers la mer avec des volumes de faible importance et de faible hauteur. En général les sols ivoiriens sont ferralitiques et désaturés.

Les deuxième et troisième facteurs d'unité résident en effet dans le climat et l'abondance d'eau. Au climat tropical à une saison de pluie de la savane s'oppose ici le climat guinéen, climat équatorial de transition avec deux saisons de pluies. La pluviométrie maximale de l'unique saison des pluies en savane est de 350 mm à Odienné, 300 mm à Ferkessedugu. En forêt ce maximum, en petite saison des pluies, au mois d'octobre, atteint les chiffres suivants : Sassandra 120 mm, Gagnoa 170 mm, Abidjan 190 mm, Tabou 250 mm ; en juin il est respectivement de 500 mm, 250 mm, 700 mm et 600 mm. Ces saisons correspondent à deux processus liés. Dans son mouvement propre apparent sur l'écliptique, le soleil, qui va de l'Équateur vers l'hémisphère Nord coupe l'équateur céleste aux équinoxes, le 21 mars et le 23 septembre. Dans le même temps, le régime équatorial se déplace. Le Front de convergence intertropical (F.I.T.), zone de confluence entre masses d'air d'origines boréale et australe, remonte vers le Nord, parce que la dépression de l'anticyclone centré sur le Sahara (celui des Açores et celui de Libye) se résorbe, fait place à de basses pressions thermiques et parce que ces basses pressions attirent l'air humide, le vent de la mousson qui apporte des pluies abondantes. Les précipitations restent plus fortes aux extrémités occidentale et orientale du littoral ivoirien, plus fortes sur les altitudes que dans la plaine ; de la côte vers l'intérieur les effets de la mousson vont diminuant.

Quatrième élément d'unité qui sert à qualifier la zone : la forêt dense humide. Caractérise ce couvert végétal la densité que Rougerie décrit à l'aide de superlatifs de la quantité : opulence végétale, profusion d'arbres⁷. Cette densité est évaluée au très haut pourcentage de phanérophytes ligneux, soit 80 %, à la prédominance de la strate principale d'arbres mesurant entre 15 et 30 m, à la profusion aussi d'arbres géants de 40 à 60 m, à la proportion des lianes parmi les ligneux, soit un tiers. Outre cette densité, ce couvert recèle des espèces communes à la forêt sempervirente et à la forêt semi-décidue : *Morus mesozygia*, *Triplochiton scleroxylon*, *Cola caricaefolia*, *Guarea cedrata*, *Ceiba pentandra*, *Baphia nitida*.

À cette densité et cette homogénéité s'associe l'humidité. L'humidité relative moyenne passe, de 80 à 90% qu'elle atteint entre le 4° et le 5° parallèles, à 75-80% entre le 5° et 7° parallèles, pour tomber à 70-80% entre le 7° et 10° parallèles. C'est que, lié au vent de mousson qui apporte six mois de pluies, on trouve de haut en bas, au premier niveau, une mer des frondaisons en contact avec la lumière, où ont lieu floraisons, fructifications et photosynthèse. Au fur et à mesure que l'on descend et que la lumière manque, l'humidité surabonde.

"C'est la lutte pour la lumière qui rend compte de l'élancement et de la rectitude des fûts si typiquement dépouillés de branches jusqu'au panache sommital, *précise Rougerie*. Dans la pénombre verte et moite, les feuilles, maintenant, sont amples, vert intense, et tendres : elles cueillent au maximum la lumière et évaporent au maximum. Contreforts et racines-échasses, greffées haut sur le tronc, traduisent non pas un effet d'étaiyage mais la nécessité de se défendre des sols trop humides, comme le signalent rareté des racines pivotantes et développement des racines traçantes, en vastes galettes. Et, tout en bas, le sol est libre. La précarité de la lumière ne permet que le développement des rares géophiles, lypéracées ou chaméphytes ; il n'y a ni mousse, ni fougère, ni graminée"⁸.

L'occupation humaine, voilà un cinquième élément d'unité. Aussi loin qu'on remonte dans la préhistoire, cette occupation a été permanente, à voir les traces de toutes les cultures du passé : traces rares de l'industrie du galet (*pebble culture*) sur le Bandama, près Bouaflé, traces de l'industrie paléolithique (*sangoen*) entre le Nzi et le Comoé, près Bocanda, dans les régions de Ndouci et de Bingerville, traces de l'industrie néolithique (Abidjan, Lovidjé, Kosru, Divo) et trace de culture métallurgique. En particulier, en attendant de nouvelles découvertes préhistoriques, cette zone forestière de Côte d'Ivoire était au début du XVIII^e siècle du moins, l'habitat exclusif des sociétés lignagères.

SECTION II

Le champ en tant que période : 1700 à 1920

Quatre arguments justifient le choix de cet espace temporel, dont un seul concerne son terme, et trois son origine : c'est au XVIII^e siècle en effet que les sociétés lignagères de la forêt ont connu leurs dernières restructurations, il en reste des traces très profondes dans les mémoires transmises de génération en génération, en même temps que de tout premiers témoignages écrits.

En 1920, la colonisation met fin à l'indépendance des sociétés lignagères et en intègre les fragments à la mise en place d'une nouvelle société

Que le XX^e siècle soit le terme, cela est une évidence historique. La plupart des historiens ivoiriens voient entre 1920 et 1930 une charnière entre l'état social ancien et l'état social nouveau qu'inaugure la colonisation (C. G. Wondji, 1963 ; J. Bony, 1980 ; P. Kipré, 1981)⁹. En 1893, l'État impérial français crée la colonie de Côte d'Ivoire comme cadre géopolitique autonome. De 1908 à 1915, la conquête militaire des peuples de ce cadre par l'armée française, ce que par antiphrase le Gouverneur G. Angoulvant nomme *La pacification de la Côte d'Ivoire* (1916), met effectivement fin à l'indépendance de toutes les sociétés anciennes, en particulier celles dont il est ici question. En contrôlant désormais toutes les structures politiques et les voies d'échanges, l'État colonial se donne les moyens à plus ou moins long terme d'extirper l'esclavage qu'il avait déjà aboli dans les textes sans total succès depuis 1906.

Mais pourquoi le XVIII^e siècle ? Trois raisons à cette coupe.

Le XVIII^e siècle est d'abord le moment des dernières restructurations des sociétés lignagères de la forêt

Les dernières grandes vagues de peuplement dans la forêt remanient les sociétés autochtones, par exemple celle des *Akyé* et celle des *Abê*. Les traditions officielles *akyé* et *abê* (Dian Boni, 1970 ; M. N'da, 1980)¹⁰ les rattachant à la migration *asante-asabu*, ces remaniements se situent donc à la même époque que cette dernière : entre 1730 et 1750¹¹. Mais ces remaniements ne changèrent pas, semble-t-il, la nature foncière des sociétés qui restent lignagères. À cette raison d'ordre historique s'en ajoutent deux autres d'ordre méthodologique.

Le XVIII^e siècle est ensuite un repère historiodictique essentiel

Par rapport à l'historiographie, corpus des documents écrits relatifs à l'histoire, nous nommons *historiodictie* – de *dictio* : action de dire, locution – le corpus des traditions orales ayant pour objet l'histoire et dont la mémoire collective est le support.

L'importance du problème de la mémoire historique dans ce type de société, les préjugés qui l'entourent, les conditions auxquelles on peut l'aborder et le résoudre, ont été, à la suite de Yves Person, suffisamment rappelés en 1981 par Christophe Wondji¹². En démontrant que toutes les mémoires des peuples manifestent leur précision au moins jusqu'au XVIII^e siècle, et qu'à partir du XVIII^e siècle l'alliance de la documentation historiodictique et de la documentation histographique permet d'esquisser une histoire de l'esclavage, nous prouvons le caractère soluble du problème.

À recenser en effet les ancrages sociaux de ces mémoires (relations généalogiques, déplacements des villages, décès des chefs ou des notables, créations et rotations des marchés, cycles des classes d'âge), on peut distinguer divers procès de mémorisation ou diverses mémoires : mémoire généalogique des lignages, mémoire topologique des villages, mémoire économique des peuples, mémoire politique fondée sur le renouvellement des chefs ou des classes d'âge. Or toutes convergent au XVIII^e siècle comme au premier repère essentiel en amont de l'histoire. Au-delà elles deviennent ou lacunaires ou vagues et très contradictoires.

Première preuve : la mémoire généalogique des lignages

Plutôt qu'un relevé systématique des généalogies de tous les informateurs, un échantillon pris au hasard a suffi pour dégager le fait à travers une tendance. Les sociétés à faible mémoire généalogique, celle de type matrilineaire des *Alladian* par exemple, accèdent elles aussi au XVIII^e siècle, quatre à six générations pour des informateurs nés à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle (M. Auge, 1969 : 103-122). Les autres vont encore plus loin comme le montre le tableau comparatif des générations selon les âges des informateurs et selon les sociétés (tableau 2).

Tableau 2

Tableau comparé des généalogies d'informateurs

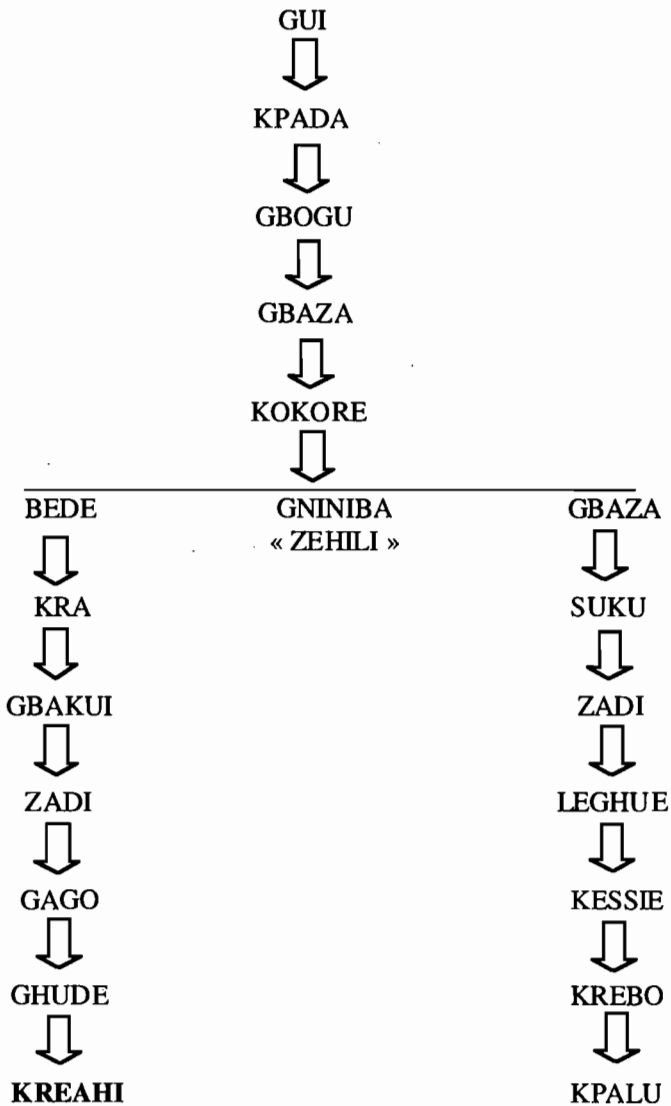
Informateurs	Sociétés				
	<i>Alladian</i>	<i>Kwadia</i>	<i>Neyo</i>	<i>Abè</i>	<i>Bete</i>
A. Informateurs nés entre 1880-1900	3	1	1	11	17
Nombre de générations évoquées	(3) 1 (4) 2	(5) 1	(7+) 1	(4) 4 (5) 1 (6) 4 (7+) 2	(4) 3 (5) 2 (6) 6 (7+) 10
B. Informateurs nés entre 1900-1910	2	2	6	2	6
Nombre de générations évoquées	(3) 1 (5) 1	(6) 1 (7+) 1	(3) 1	(5) 1 (6) 1	(5) 2 (6) 2 (7+) 2
C. Informateurs nés entre 1910-1920			6	7	
Nombre de générations évoquées			(5) 1 (6) 3 (7+) 2		(5) 2 (6) 2 (7+) 2

NB : Le nombre de générations évoquées est entre parenthèses ; le nombre d'informateurs concernés vient ensuite.

Précisément et exceptionnellement, Ghide Kreahi (fig. 1) et Seri Bada (fig. 2), de la région de Subré, font remonter leurs généalogies respectivement à onze et quinze générations. Il est vrai que ces informateurs bénéficient déjà, pour ce qui les concerne, d'une culture écrite : Seri Bada est un lettré, ancien employé des Postes et Télécommunications.

Figure 1

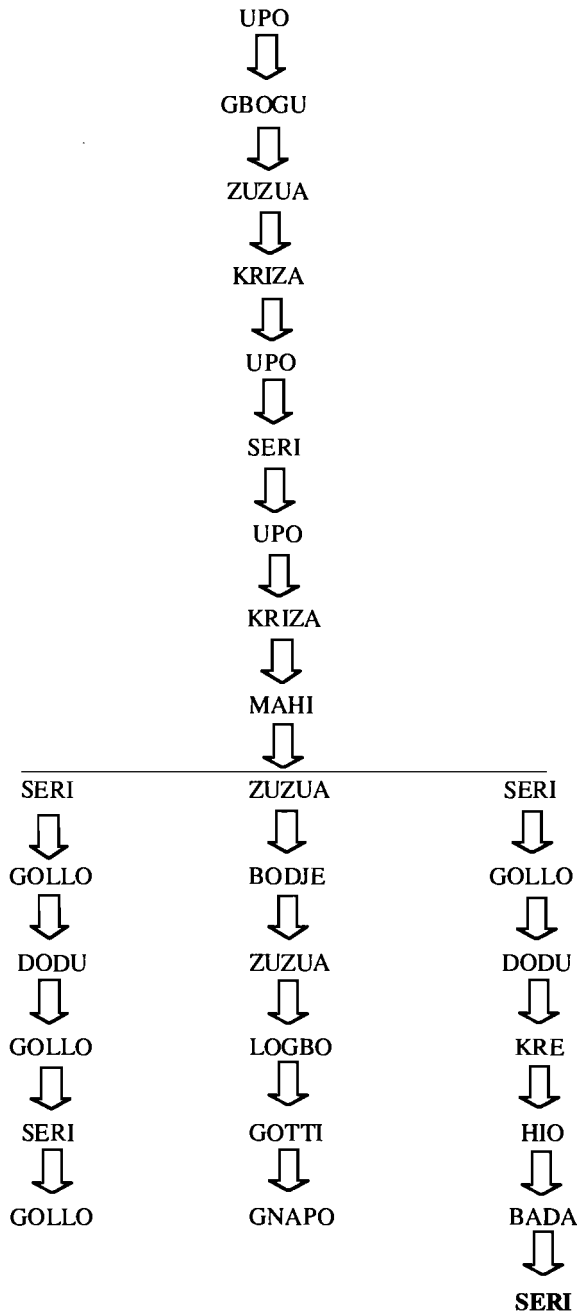
**Généalogie de GHUDE KREAH I : patrilignage des Badeawrua,
Chef de "tribu", Kpada (Subre)**



Source : enquête de l'auteur le 1^{er} décembre 1976

Figure 2

Généalogie de SERI BADA de Pitigoa I, Chef de canton, *dikpê* Lazoa (Subre)



Source : enquête de l'auteur le 1^{er} décembre 1976

Deuxième preuve : la mémoire topologique des villages

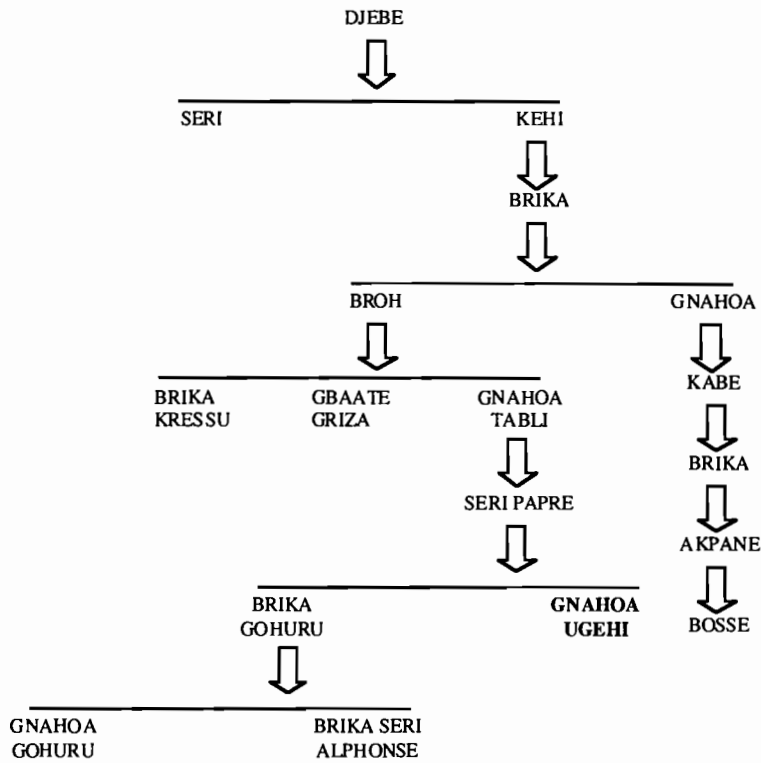
Partout, ici, les mémoires collectives reposent également sur les déplacements d'habitat et articulent leur profondeur sur le nombre de sites délaissés. Dans la plupart des sociétés, à moins d'être non seulement reliée à la mémoire généalogique mais encore subordonnée à celle-ci, la mémoire topologique ne peut donner le repère chronologique que nous cherchons. C'est que la causalité des déplacements d'agglomération est très complexe, relevant à la fois du domaine sociologique et du domaine écologique ou physique. Fort irrégulier, mais très riche en significations sociologiques, le rythme des déplacements reste un outil difficilement utilisable dans la chronologie de l'histoire globale des sociétés considérées.

Un exemple : voici le village *bété* de Gbalebwo, aujourd'hui Seriyo, de la sous-préfecture actuelle de Gagnoa. Les ancêtres, émigrés du groupe Guibwo, région de Subré, pour délit de sorcellerie, l'ont fondé entre Gagnoa et Guéyo sur la piste de Sassandra. Brokoyo s'en sépare dès le 3^e site, *Gbéuzoko* ; vint le tour de séparation de Dakoyo et Valewa au 7^e site, *Plihizêm*. Au passage de Thomann, le "Capitaine Grègba", en 1902 ou 1906, Dakoyo se trouve dans son 4^e site. Pour les Dakoyo, il y a onze sites, dix déplacements des Gbalebwo, dont trois ont une cause de nature religieuse, cinq une cause de nature politique (guerre), deux une cause de nature historique (longue durée), la dernière une cause d'ordre sanitaire. Seule la généalogie de Gnahoa Ugehi (fig. 3), notre informateur, né vers 1890 au 2^e site de Dakoyo à Totoyazêm, généalogie qui remonte à six générations nous permet de faire une hypothèse sur la date de création du village primitif : fin XVII^e siècle, début du XVIII^e siècle¹³.

Au contraire, dans certaines sociétés comme la société *abê*, deux causes principales déterminaient les déplacements des villages : le décès des chefs, ou bien une calamité naturelle ou un désastre historique (épidémie, inondation, incendie). Certes, des causes secondaires pouvaient intervenir (prophétie et prescription de devin dans deux des six déplacements précoloniaux du village de Wahin) ; certes aussi la causalité naturelle pouvait contre toute attente jouer parfois un rôle prépondérant (4 cas sur 7 dans l'histoire précoloniale du village de Gbessé). Toutefois la mémoire topologique fondée, soit de façon exclusive, soit de façon dominante, sur la liste des sites éponymes associés aux nouveaux règnes, offre les mêmes repères chronologiques que la mémoire généalogique. Outil autonome et complémentaire, d'usage délicat et limité, il peut servir à contrôler les autres mémoires et être contrôlé par eux. Deux exemples suffisent à le prouver.

Voici d'abord Gbatra, village de deuxième génération après l'immigration *akan* du XVIII^e siècle en pays *abê*. Selon Muto Anê, *ghêmin*, il fut fondé par Morieyê Atê et son lignage, originaires de Moriê, à la suite d'une injure qu'adressa un enfant autochtone au fils de l'allochtone Atê. Depuis, les deux sites précoloniaux et le troisième site, où la guerre

Figure 3
Arbre généalogique de GNAHOA UGEHI, Seriyo (Subré)



Source : enquête de l’auteur le 27 juillet 1975

coloniale a contraint les habitants à se reloger, portent les noms des fondateurs. Premier site : Sanshan, créé par Atê. Deuxième site : Kpanmonhomon ; chef : Odu Kpanlmon. Troisième site : Oria-Anôho ; chef : Oria Anê. Quatrième site : Mgbe-Aforoho ; chef : Mgbe Aforo. Un même patricien donne ces chefs : Moriêyê Atê. En comptant vingt à trente ans de règne par chef en moyenne, nous avons 1910, la date de la guerre d'occupation française, moins 120 à 80, soit 1790 à 1830. Gbatra peut avoir été fondé soit à l'extrême fin du XVIII^e siècle, soit au début du XIX^e siècle. Or cette évaluation ne se trouve pas en trop grande discordance avec la mémoire généalogique de Muto Anê, l'informateur. Né vers 1890 lui-même, il a pour arrière-grand-père Moriêyê Atê, lequel enfanta Atê Mgbê, qui enfanta Muto, qui enfanta Anê¹⁴.

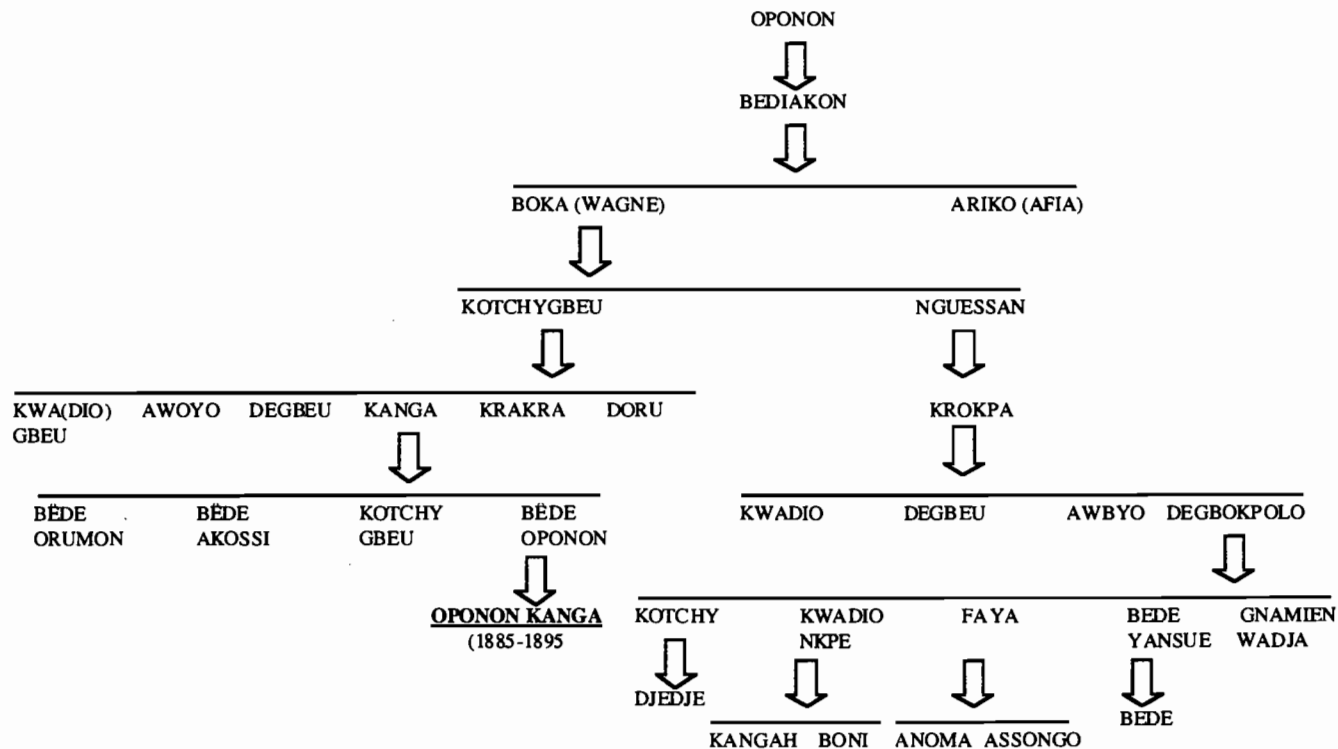
La même concordance se trouve dans le cas de Moriê. Ici, dans ce village-mère, un des plus anciens de l'histoire *abê*, seuls quatre des huit ou neuf sites sont éponymes ; toutefois les chefs correspondant aux toponymes des sites sont connus.

	<u>Site</u>	<u>Chef fondateur</u>
	Ogbufruhi ?	Oponou
I		
	Duda ?	Bedikon ou Boka
II	Forêt des Nkokudjêléu	Kotchygbeu
III	Betubesande	Kwagbeu ?
IV	Forêt des Rumodjêléu	Awoyo
V	Kangaho	Kanga
VI	Ayambaho	Ayamba
VII	Awo-ho	Boni, dit Kadibi
VIII	Nguessanho	Nguessan
IX	Après la guerre de 1910	Bede Yanswé

Le même calcul des sites nous conduit au XVIII^e siècle entre 1700 et 1770. Ce que confirme dans les grandes lignes et que précise dans les détails la mémoire généalogique d'Oponon Kanga, *ghêmin* né vers 1890. À six générations en amont, à la fin du XVII^e siècle ou au début du XVIII^e siècle, l'aïeul Oponon fonde Moriê à la même période que le village *bété* de Gbalewo. De lui naissent Boka et Ariko. Kotchygbeu et Nguessan, fils de Boka, sont ses arrière-petits-fils. Nguessan enfante Krokpa qui enfante Kwadio, Degbeu, et Awoyo. Kotchygbeu a pour fils, entre autres, Kwa(dio)-gbeu, Awoyo, Degbeu, Kanga, Krakra et Doru. C'est Kotchy Krakra qui met au monde Boni. De Kotchy Kanga naissent Bedê Oroumon, Bedê Akossi, Kotchygbeu, Bedê Oponon. L'informateur Oponon Kanga est fils de Bedê Oponon (fig. 4).

La succession politique passe du père fondateur au(x) fils d'abord, aux petits-fils ensuite, aux arrière-petits-fils enfin. Au site II règne le fils de Boka ; aux sites III, IV, V viennent au pouvoir successivement des frères, petits-fils de Boka, fils de Kotchygbeu. Anyamba, chef régnant au site VI, est petit-fils de Nguessan, frère de Kotchygbeu. Boni, cousin d'Anyamba

Figure 4
Généalogie du *ghêmin* OPONON KANGA de Moriê, en pays *abê* (Agboville)



Source : enquête de l'auteur le 1^{er} mai 1975

et chef régnant au site VII, est petit-fils de Kotchygbeu ; il serait mort pendant la guerre d'occupation. Nguessan, dernier chef précolonial est lui-même petit-fils d'Anyamba.

En somme, si dans la société *abê*, la mémoire des sites éponymes offre le XVIII^e siècle comme repère chronologique utilisable dans l'histoire globale de la société, c'est non seulement parce que la société a reçu sa dernière vague d'immigrants à cette époque, mais encore parce que, à la succession patrilinéaire du pouvoir politique, qui obéit à la loi des générations, est indivisiblement liée l'obligation pour le nouveau chef de reconstruire un nouveau village à son nom.

Troisième preuve : la mémoire politique des peuples

Dans les sociétés où les classes d'âge ont un profond enracinement historique comme la société *odjukru*, le XVIII^e siècle constitue également un repère important à un double titre. Il constitue ce repère d'abord du point de vue de l'histoire même du système des classes d'âge. Dans *Le système politique de Lodjoukrou* (1980 : 58-60), nous faisons en effet état des trois versions relatives à la genèse des classes d'âge en pays *odjukru* : l'une la situe au XV^e siècle (1415) et l'associe aux *obodjilu* comme classe inaugurale, l'autre la situe au XVI^e siècle (1575) avec comme classe inaugurale les *nigbessi*, la dernière la fixe au XVII^e siècle (1727) en l'associant aux *mbedié*. Bien que nous ayons retenu la deuxième date comme hypothèse de travail, il est clair que le XVIII^e siècle reste en tout état de cause le point de départ de toute historiographie *odjukru* et de toute histoire précise des relations entre cette société et ses voisines.

Mais, par là-même, le XVIII^e siècle devient un repère d'une nouvelle histoire sociale et politique. Dans la mesure où les classes d'âge ont renouvelé ici la base sociale du pouvoir politique en incorporant les jeunes libres, puis plus tard les esclaves, à la société politique, le XVIII^e siècle, hypothèse minimale, devait être retenu comme base d'une recherche historique sur l'esclavage.

Quatrième preuve : la mémoire économique des sociétés

La conscience historique des ruptures qui se produisent dans l'état des forces productives est une conscience commune à toutes les sociétés lignagères ici étudiées. Ont marqué ces ruptures, pour les *Bete* septentrionaux le commerce de cola et la création des marchés, pour les *Odjukru* et les *Kyaman* le commerce de l'or et des pagens avec les *Bawlé* d'une part, et le commerce de l'huile de palme avec l'Europe d'autre part, pour les *Neyo*, les *Avikam*, les *Alladian* et les *Essuma* non seulement le

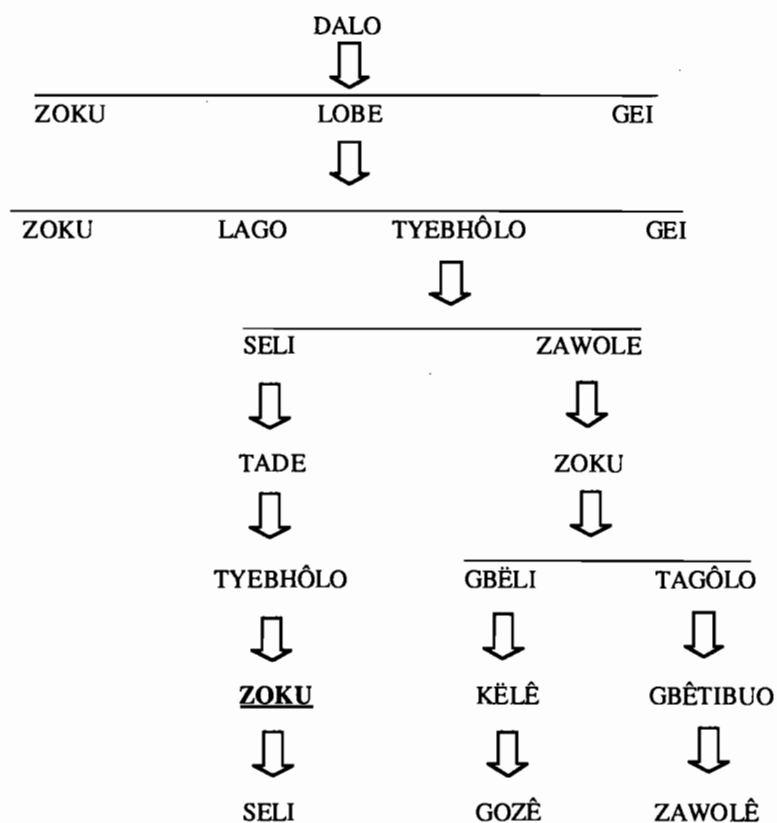
commerce de l'huile, mais encore la navigation européenne à voile et la traite de l'ivoire et des esclaves.

Grâce aux études d'anthropologie de l'économie, nous savons que les marchés *bete* et *kweni* identifiés datent du milieu du XIX^e siècle au plus tard. De ces marchés, nous avons retrouvé deux traces, l'une à Kéibla, groupe Bezebwo, fondé par Gblé Tapê, arrière grand-père de l'informateur Guedé Lué Gaston, chef du village, né vers 1912, l'autre à Gossa, groupe Djetegühe, œuvre de Godo Guezé. Mais d'après ces mêmes enquêtes, ces marchés déjà reconnus pourraient n'être que des marchés de seconde génération, précédés par une première génération de marchés moins nombreux et remontant au XVIII^e siècle. Trois données semblent plaider en faveur de cette hypothèse.

D'abord, le marché dit de Tapê Seri, premier sur la liste de Christophe Wondji, premier marché du Zéblé. Si l'on en croit Zegbehi Igbo Joseph de Gabwa, ancien combattant de la guerre de 1914, classe 1916, né vers 1896, patricien des Bla, ce marché aurait été créé par un arrière-arrière-grand-père de Tapê Seri, un certain Nene Dedji qui avait pratiqué le commerce à l'instigation de son frère Blé Hué, vrai "fondateur du commerce" dans la région. L'activité et le marché passèrent en héritage de Dedji à Dedji Kipré, de Kipré à Kipré Gboto, de Gboto à Gboto Tapê, et de Tapê à Tapê Seri. Ensuite, à Zepregühe, tribu du même nom, le marché attribué à Zuzwa Gossé, grand-père de l'informateur Bolu Bozwa François, né vers 1905 : ce marché lui aussi aurait été fondé par un immigré *kweni* de Gnanblewan, nommé Djago ; or dans l'arbre généalogique, ce dernier se situe dans la génération de l'arrière-grand-père de Gossé Bolu, père de l'informateur, donc à une génération plus jeune que Nene Dedji. Enfin, à Tagura, groupe Gbebwo, Dogbo Balwan Gilbert, né vers 1897, fait mention d'un marché créé par son arrière-arrière-grand-père, Gble Gbogbu. La génération des trois marchés nous donne le tableau suivant.

1. GABWAN Balegühe	2. ZEPREGÜHE <i>dikpé</i> Zepregühe	3. TAGURA <i>dikpé</i> Gbebwo
<u>Nene Dedji</u> Dedji Kipré Kipré Gboto Gboto Tapê Tapê Seri Seri Obu (cf. Zegbehi Igbo 1986)	Gninibui <u>Lago</u> (= Djago) Zuzwa Gossé Bolu Buzwa (1905)	Blé <u>Gbogbu</u> Gogwa Dodo Dogbo Balwan (1897)

Figure 5
Arbre généalogique de TYEBOLO ZOKU
et descendance de KWI DALO



Source : d'après J. Zunon Gnobo (1981 : 141)

À quatre ou cinq générations, si ces traditions sont authentiques et concordantes, ces marchés, ou peut-être simplement les activités commerciales de la première génération, se situent au moment de la maturité de leurs fondateurs, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, exceptionnellement à la fin du XVIII^e siècle ou au début du XIX^e siècle.

Or il y a mieux : dans sa thèse récente sur *Les échanges dans la région de Daloa du XIX^e siècle à 1936*, J. Zunon Gnobu croit pouvoir situer l'avènement du commerce de la cola plus tôt, en plein milieu du XVIII^e siècle, en l'associant à l'ancêtre éponyme, Kwi Dalo, fondateur de Daloa (fig. 5) et sa mère Nazié.

"L'un de nos principaux informateurs, Kiple Tiaguli, né vers 1905 à Sapia (Daloa), est de la même génération que son cousin Cabhulo Zoku, né vers 1909, à Lobia, *écrit-il*. Six générations les séparent de leur ancêtre commun Kwi Dalo. En admettant que les anciens Bete se mariaient tardivement, vers 35 ans, nous pouvons situer la date de naissance de Kwi Dalo vers 1695-1699, et l'apparition du commerce 50 ans plus tard, au moment de sa pleine maturité, vers 1745-1749, en tout cas au milieu du 18^e siècle".¹⁶

Pour les *Odjukru*, ce moment de rupture se situe également au XVIII^e siècle. Nous en avons au moins trois indices. D'abord, la classe d'âge des *sêtê* de Bobor, née entre 1906 et 1912, représentée par notre informateur Boniface Lath Nguessan, a reçu l'écho de riches "commerçants" d'une classe d'âge homonyme, qui ont subi l'initiation entre 1815 à 1819, et atteint leur maturité vers 1830 : un Sakm Gbêl, un Sosso, un Djidji. Or ces hommes dont l'activité commerciale fleurit dans la première moitié du XIX^e siècle ont vu le jour à la fin du XVIII^e siècle entre 1792 et 1796. Ils pourraient être d'une génération plus jeune que les *Bete* Gninibui Lago de Zepregühe et Blé Gbogbu de Tagura. Ensuite, les mêmes traditions attribuent l'ouverture au commerce atlantique, non pas à cette vieille classe d'âge des *sêtê*, mais à une classe d'âge plus ancienne encore, celle des *mborman*, nés entre 1768 et 1772, qui ont subi l'initiation précisément entre 1791 et 1795 à Bobor et qui ont connu leur maturité à la fin du XVIII^e siècle. Enfin, la mutation économique en question a correspondu à une mutation des instruments et des objets d'échange. Selon le propos d'un "commerçant" de classe d'âge *bodjil* (2^{ème} cycle en 1972), propos rapporté par son fils notre informateur, Kuk Yed Esmel du quartier Agnimabo de Lokp, un *mborman*, c'est à cette époque que la monnaie de manille prit dans les échanges *odjukru*, c'est-à-dire au passage d'une forme d'échange (commerce d'ivoire et d'esclaves ?) à une autre forme (commerce de l'huile et des amandes de palmes ?), la place des vieilles monnaies africaines : le coquillage (*arai*), le cauris blanc (*srigbi ufu*) et la perle d'aigri (*sat*) qu'évoque le R. P. Loyer en 1714 (voir planche hors-texte V).

Point n'est besoin de considérer le cas des sociétés littorales dont l'historiographie remonte au XVII^e siècle et au-delà.

Le XVIII^e siècle est enfin un repère historiographique

Justifié par les traditions orales, le XVIII^e siècle l'est également par la documentation écrite. Il est connu pour être le grand siècle de la traite négrière.

Au XVII^e siècle, suivant l'exemple des nations ibériques en déclin, la plupart des États européens (Angleterre, France, Hollande, Danemark) établirent des colonies aux Antilles et en Amérique pour la culture en grand de la canne à sucre, du tabac, du coton et du café. L'abondante main-d'œuvre nécessaire et indispensable à cette agriculture spéculative accrut outre mesure l'intérêt pour l'Afrique économique et développa la compétition des États en matière de commerce du Bois d'Ébène, lequel devint commerce dominant :

“Trafic occasionnel, “accident commercial”, à l'origine, l'esclavage était devenu, écrit B. Davidson, question de politique coloniale et importante affaire d'État. À propos du commerce français en Afrique occidentale, Gaston-Martin remarque qu'aux environs de 1715, il comprenait tout d'abord et de loin la traite des esclaves ; l'achat d'or, d'ivoire, et d'autres produits était tombé au rang de considération secondaire dont l'importance déclinait. Le commentaire est vrai pour le commerce de la Grande-Bretagne et celui des autres nations”.¹⁶

Mais ce siècle fut aussi pour les sociétés locales le siècle des premiers regards ethnographiques. C'est en effet à l'aube du XVIII^e siècle que virent le jour les premières et véritables monographies des sociétés locales de l'espace ivoirien. Avant Jean Godot et le Révérend Père Godefroy Loyer, en effet, les récits de voyage se réduisaient pour l'essentiel aux observations ponctuelles et instantanées, généralement relatives aux échanges commerciaux ; histoire du peuplement, histoire des relations économiques, des institutions politiques et religieuses spécifiques échappaient aux notations. Membres de l'équipage qui a ramené dans son pays le faux prince Aniaba, ce gentilhomme et ce Préfet apostolique des Frères prêcheurs, après un séjour de trois mois (23 juin au 23 septembre 1701) et le recueil d'informations auprès des compatriotes résidents pour le premier, après un séjour de vingt et un mois (23 juin 1701 à mars 1703) pour le second, laissèrent deux récits autrement plus riches de documents ethnographiques, d'inégale valeur, il est vrai. Le manuscrit en deux tomes de Jean Godot, daté de 1704, est la *Relation exacte de ce qui s'est passé dans le voyage du Prince Aniaba, Roy d'Eissinie à la Coste d'Or en Afrique, avec les Mœurs, Coutumes, Religions et manières de vivre des différentes nations et aussy une description de plusieurs pays et villes tant de L'affrique, de L'asie que L'amérique*.¹⁷ Celui du Révérend Père Godefroy Loyer, publié en 1714, porte le titre *Relation du voyage du royaume*

*d'Issyny, Côte d'Or, país de Guinée en Afrique : La Description du Païs, les Inclinations, les Mœurs et la Religion des habitants, avec ce qui s'y est passé de plus remarquable dans l'établissement que les Français y ont fait*¹⁸. Dans le manuscrit de Godot, à côté des péripéties du rapatriement d'Aniaba, de l'établissement des Français et des descriptions d'autres us et coutumes (Ténériffe, Rufisque, Wyda, St-Tomé, Gomron ...), les mœurs du "royaume" des *Essuma* occupent le second tome de la page 221 à la page 312 sur un volume de 488 pages. Sur les 124 pages de la *Relation* de Loyer publiée par Paul Roussier (1935), l'ethnographie des *Essuma* et des *Éotile* occupe 78 pages, soit plus de la moitié. Fortement conscient de l'authenticité de son témoignage, Loyer non seulement entend nourrir la curiosité des amants du merveilleux – et quelles merveilles ! "des royaumes aux monarques paysans, des villes bâties en roseaux", des vaisseaux monoxyles (les pirogues), "des peuples qui parlent sans règles, négocient sans écriture et marchent sans habits" – de quoi exciter des vocations évangéliques, mais encore il entend "fournir aux géographes des mémoires nécessaires" : bref en même temps qu'une littérature de propagande religieuse, ce qui est légitime de son état, Loyer entend faire une œuvre de science. À l'aube du XVIII^e siècle, ces deux documents élèvent au rang de société de référence, auxquelles les autres seront rapportées, la société *essuma* que nous caractérisons comme une société lignagère devenue tributaire, puis esclavagiste et politiquement une chefferie, nous verrons en quel sens, le moment venu.

SECTION III

Le champ en tant que formation sociale : l'unité des sociétés

La diversité multiforme

Lorsque, au long de ces deux siècles, on porte attention aux formations humaines qui ont élu domicile dans cette aire forestière, le premier fait remarquable, c'est la diversité : la diversité comme apparence, mais aussi comme réalité

Une phénoménologie révèle cette diversité sous la forme du multiple, à différents niveaux. Voici d'abord une aire dont on ne connaît aucune dénomination indigène d'ensemble. *Magwê*, *Agwa*, *Abê*, *Adisi* : les appellations les plus anciennes connues ne couvrirent que des morceaux plus ou moins étendus de cette aire, à l'Ouest, à l'Est, au Sud, Derrière ces appellations synthétiques, pas moins d'une trentaine de langues : ce morcellement est tel que, dans l'espace, l'intercompréhension n'allait pas de soi entre par exemple *Bete* méridionaux adossés aux *Godié* (Guideko, Guibwo) et *Bete* septentrionaux ou orientaux voisins des *Kweni* (Zèble, Nekedi).

À cette multiplicité sensible à l'ouïe s'adjoignent les contrastes visibles dans le type physique, l'habitat et les pratiques économiques. Aux hommes de petites taille (1 m 59 chez les *Gban*)¹⁹ s'opposent les hommes de taille plus élevée (1 m 65 - 1 m 80 des *Essuma* et *Nzima*)²⁰ ; du teint clair des uns (*Bete*, *Dida*) se distingue le teint noir de jais des autres (*Nzima*, *Abure*, *Abê*). Tandis que ceux-là portent des marques corporelles d'identité (circoncision et excision des *Wê*, des *Dan* et des *Wenmebo*,

percement de la lèvre supérieure, taille des dents et cicatrices frontales des *Gban*, des *Krumen* et de certains *Bete*)²¹, ceux-ci ne souffrent d'aucune empreinte ou que de marques d'ordre esthétique (traits horizontaux aux commissures des lèvres, parallèles sur la joue chez les *Akyé*)²².

Alors qu'entre la Comoé et le Bandama s'égrènent au XIX^e siècle des villages compacts, de dimension plus ou moins considérable, c'est entre le Sassandra et le Cavally, dans l'espace *bakwé*, au contraire, une population clairsemée, correspondant aux types 1 et 2 de la classification hortonienne des sociétés d'agriculteurs²³. Mieux : sur les lagunes, villages sur pilotis des *Éotile* et des *Ahizi* ; dans la forêt, entre Bandama et Comoé, villages rectilignes aux maisons rectangulaires ; à l'Ouest, chez les *Krumen*, les *Dan* et les *Gban*, villages aux maisons rondes, parfois à impluvium. Ces sociétés se trouvent enfin contrastées par les formes dominantes de la division sociale du travail : pêche, artisanat, échange (*Alladian*, *Avikam*), agriculture-pêche, échange (*Krumen*, *Neyo*, *Odjukru*, *Kyaman*, *Abure*), agriculture-chasse-cueillette, échange (*Abê*, *Akyé*, *Bete*, *Bakwé*, *Gban*, *Dida*), agriculture, chasse, artisanat, échange (*Kweni*, *Wenmebo*, *Dan*, *Wê*). À l'Ouest domine l'agriculture de riz, à l'Est l'igname, le manioc au Sud ; face à la fabrication du sel sur le littoral (*Alladian*, *Essuma*, *Avikam*), le tissage et la sculpture au nord (*Kweni*, *Dan*).

Mais au-delà des phénomènes, l'anthropologie sociale atteste la diversité sous la forme de différences plus essentielles. Derrière les appellations sus-dites, dans le tissu des contemporaines ethnies, c'était un foisonnement des véritables peuples de l'époque précoloniale, formations territoriales, conscientes de leurs identités historiques, politiques et culturelles : *bloa wê*, *dikpi bete*, *goto akyan* ou *ébrié*, *lêbutu odjukru*, *se dan*, *gbini neyo*, *bli* ou *mli godie*, *blogba krumen*. Au XIX^e siècle, on pouvait les compter par centaines tant le morcellement était profond : 9 chez les *Kyaman* et les *Niabwa*, 21 chez les *Dida*, 93 chez les *Bete*²⁴.

Trois ensembles linguistiques les divisent : au Nord, dans l'espace préforestier, l'ensemble *mandé*, qui appartient aux *Dan*, aux *Kweni* ou *Gouro*, aux *Wan*, aux *Mona*, aux *Ben* et aux *Gban* ou *Gagu* ; à l'Ouest l'ensemble dit *Kru* qui regroupe les *Wê*, les *Bete*, les *Dida*, les *Neyo*, les *Krumen*, les *Godié*, les *Bakwé* et les *Kwadia* ; au Sud-Est les langues des peuples lagunaires et circum-lagunaires, des *Avikam* aux *Éotile*, des *Alladian* aux *Akyé* qui coïncident avec l'ensemble *Kwa*. Trois systèmes de parenté traversaient également les sociétés : les unes, celle des domaines *mandé* et *kru*, participent du système patrilinéaire ; la majorité des sociétés du groupe *kwa* respecte le système matrilineaire ; un système patrilinéaire à filiation unilinéaire spécifie quelques sociétés et groupes : *abê*, *abidji*, *krobu*, *ahizi-abra*.

Les systèmes politiques, à proprement parler, se répartissaient non pas en trois classes, comme notre premier essai comparatif l'avait supposé, mais au moins en quatre. Dans la première classe le pouvoir politique appartient au lignage fondateur du village, et il est exercé directement par

un membre élu par le lignage. Caractérisons-le comme **rêminal**, en empruntant aux *Abê* la désignation du descendant du fondateur : *ghêmin* ou *rêmin*. Tel était le système en vigueur aussi bien chez les matrilineaires *Abure* de Mossu, *Akyé-ketin*, *Lepin* et *Nindin*, les *Ahizi-Tiagba* et les *Atutu* que les patrilineaires *Abê*, *Abidji* et *Krobu*. Dans la deuxième classe, le pouvoir est dévolu à un personnage d'élite, généralement à un homme riche qui, outre sa puissance économique propre à prendre en charge les frais de représentation, de sécurité de la communauté et d'émancipation des cadets, est reconnu pour être un homme d'équité, de sagesse et de paix. D'un mot *kweni* : *migone*, qui veut dire homme riche ou homme par excellence, nous avons désigné ce pouvoir : **migonal**. Tel était le système politique des *Dida*, des *Bete*, des *Kweni*, des *Gban*, au moins de beaucoup de leurs groupes. La troisième classe combine deux principes : le principe migonal d'essence ploutocratique et le principe gérontocratique : la délégation automatique du pouvoir à l'homme libre le plus âgé. Le système des *Neyo*, celui de certaines communautés *abidji* et *ahizi*, participaient à cette classe. La quatrième classe est celle des sociétés qui réservaient le pouvoir à un collectif : la classe d'âge (*fokwé*) ; les *Kyaman* et les *Odjukru* représentent ce système de pouvoir, ce pouvoir que nous qualifierons de **fokwéen**.

Une dernière différence, de nature à rendre compte dans une certaine mesure d'une partie à cette diversité, était l'origine du peuplement. Deux séries de peuples résultent en effet d'immigrations multiples dont les traditions portent l'écho. Au Sud-Est, la série d'affinité *akan* prend sa source immédiate dans l'actuel Ghana et plusieurs vagues d'âge différent la représentent : vague *Éotilé*, vague *Essuma-Aburé*, vague de ceux que nous nommons par la langue originelle qu'ils parlaient ensemble les *Aïron* (*Avikam-Alladian*), ultimes vagues du peuplement *Akye* et *Abê*. Au Nord-Ouest, la série *mandé* a produit les vagues *Ben*, *Dan*, *Kweni*, *Gban*, *Wan* et *Monan*.

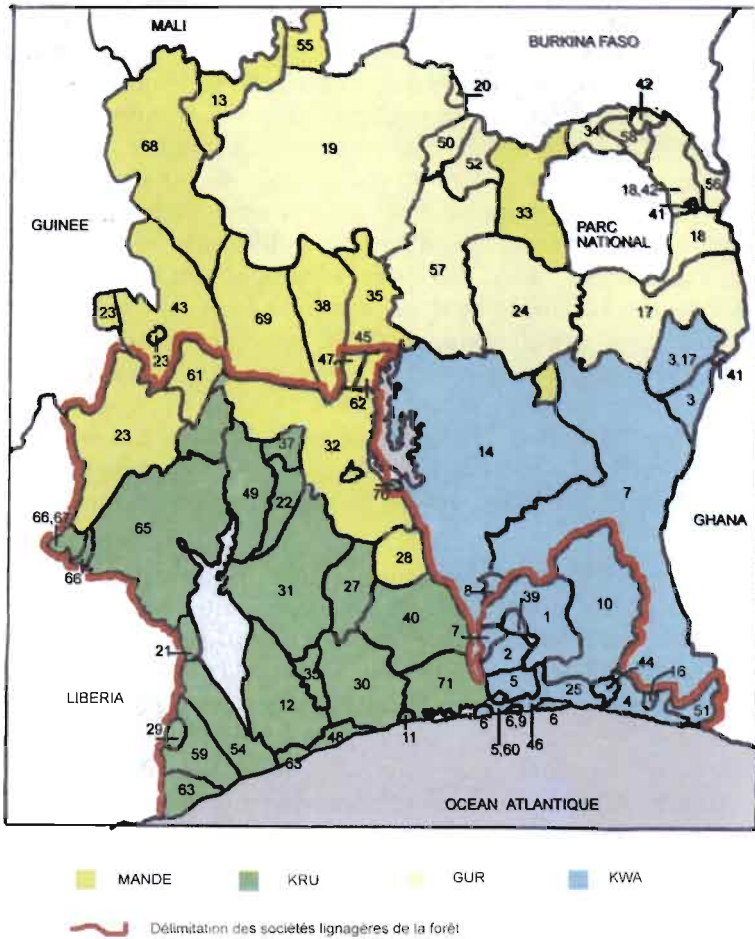
Mais sous cette diversité, qui ne saurait être niée ou négligée, était en même temps à l'œuvre l'unité.

L'unité

Entendons cette unité en tous les sens du mot : articulation ou lien, homogénéité des structures, identité de celles-ci dans la forme et la durée.

Les anthropologues comme les explorateurs ont cette expérience : de la Comoé au Sassandra, de l'Océan à la Savane, d'une région à l'autre de cette zone, et *a fortiori* d'une société à l'autre il y avait des transitions, des liens, comme une continuité. Les populations des frontières, nous y reviendrons, assuraient ces passages aussi bien physiquement que culturellement : physiquement parce que disposées culturellement à travers les échanges, les mariages, le bilinguisme, et d'autres relations

Carte I **Les sociétés lignagères de la forêt**



1. Abé	16. Beti	30. Godié	44. Mbato	58. Téén
2. Abidji	17. Bondoukou Kulango	31. Guibéroua Bété	45. Mbre	59. Tépou Krumen
3. Abron	18. Bouna Kulango	32. Guro	46. Mobumrin Aizi	60. Tiagbamrin Aizi
4. Abure	19. Cebaara Senoufo	33. Jula	47. Mwan	61. Toura
5. Adjoukrou	20. Cerna	34. Khisa	48. Noyo	62. Wan
6. Alladian	21. Dahou-Doo	35. Kodia	49. Nyabwa	63. Wané
7. Anyin	22. Daloa Bété	36. Koro	50. Nyarafolo Senoufo	64. Wè du Nord
8. Anyin Morofu	23. Dan	37. Kouya	51. Nzema	65. Wè du Sud
9. Aproum Aizi	24. Djimini Sénoufo	38. Koyaga	52. Palaka Senoufo	66. Wè de l'Ouest
10. Attié	25. Ebrié	39. Krobu	53. Plapo Krumen	67. Western Krahn
11. Avikam	26. Ega	40. Lakota Dida	54. Pye Krumen	68. Wojenaka
12. Bakwé	27. Gagnoa Bété	41. Ligbi	55. Shempire Senoufo	69. Worodougou
13. Bambara	28. Gagu	42. Lobi	56. Southern Birifor	70. Yaouré
14. Baoulé	29. Glio-Oubi	43. Mahou	57. Tagwana Senoufo	71. Yacoboué Dida
15. Beng				

Source : D'après Gordon, Raymond G. Jr (ed), 2005. *Ethnologue : Languages of the World, Fifteenth edition*, Dallas, Tex. : SIL International. Online version : <http://ethnologue.com> (avec son aimable permission)

sociales. Tout suggère l'hypothèse d'une formation sociale, en termes culturels une civilisation, dont les diverses sociétés représentent des figures. Processus de peuplement, structures sociales, rapports de production, rapports de gouvernement, bases culturelles concourent à valider cette hypothèse et constituent autant de critères de l'unité.

Premier élément et facteur d'unité : le processus de peuplement

En partant des hypothèses de peuplement actuelles et en admettant la préexistence de stocks plus ou moins anciens de peuplement depuis la lointaine préhistoire, la zone forestière a joué deux rôles majeurs au moins. Les peuples ci-devant cités, dans leur immigration y ont trouvé un havre, une terre d'accueil. Ceux d'Orient, pour la plupart du moins, y ont échoué quand la forêt ghanéenne devint inhabitable à cause des guerres que se faisaient les nouveaux États en mal d'hégémonisme. De la savane où ils résidaient d'abord, ceux du septentrion s'y sont infiltrés, poussés par les *Malinké* à la recherche de cola et d'or. Mais cette terre d'accueil a été pour tous les peuples une terre de mariage. À l'Ouest comme à l'Est du Bandama, frontière théorique des ensembles linguistiques et culturels *kru* et *akan*, tous se sont formés à partir d'une base "ethniquement" hétérogène.

À la formation *wê*, cinq souches au moins auraient pris part : souche ancienne ou locale des *Sehinu*, souche *wenmebo* (Zwagnon), souche *malinké* (Semien, Kwa, Blaon), souche *niabwa* (Gbau, Daho-Doo), souche *niedebwa* (Zerabaon)²⁵. Six ou sept auraient composé la formation *neyo* ou du Nihiri : souches locales, les unes peut-être d'origine *godié*, vraisemblablement en place au *xvi^e* siècle lors du passage de Pacheco Pereira vers 1505-1508 (Gnangbia, Gwedia, Govia, Siadubwo), les autres peut-être de provenance *bakwe* (Ohibwo de Niega), d'autres encore *bete-kwadia* (Upoyo de Bokrê), mais aussi souche *kotroku* (Sahua de Bokrê), souche *godié* (Kuduyo et Legueyo de Bokrê), souche *bakwe* (Missehi, Gahulu, Kadrokpa, Bazereble), souche *wê* (Kebe de Bassa, Lateko, Gwade, ...) ²⁶. Les *dikpi* *bete* attestent cette hétérogénéité. Sur dix-huit *dikpi* de la région de Subre, seuls deux (Ikobwo et Mayo), ont une origine unique²⁷, formant ainsi des tribus au sens propre. Les ancêtres des *Gneyokokognoa* dits *Kwadia* proviennent de trois origines au moins : *bete* (Kota, fondateur de Kwati vient du Bete-Lazoa), *godié* (Akrê, fondateur de Guetebeu vient du Godjibwo), *bakwé* (Gueredji de Lilidji, participa à l'établissement de Guetebeu ou Butubré). Les composants de la formation *abê* paraissent aussi bien provenir du milieu que d'autres horizons : méridional (*kyaman*, *odjukru*) et oriental (*akye*, *any-bawle*). Enfin on ne compte pas moins de sept courants orientaux dans le peuplement *akyan* (sing. de *kyaman* ou *ebrié*) : autochtones *brekegon*, *abron* (*ashante*), *abidji*, *akye*, *ahizi*, *alladian*²⁸.

Mais entre l'Est et l'Ouest du Bandama a joué la même logique transversale de miscégenation. La formation *kweni* n'a pas été alimentée seulement par des migrations d'origine *bete* (Sinfra et Zuenoula) et d'origine *malinké* (Wan, Vnan, Yaswa), mais divers mouvements de provenance *bawle* (Nana, Son, Gura, Ngoi, Ayawu et Yawre) y ont également pris part²⁹. Les *Ega* constituent un îlot linguistique *kwa* au coeur du groupe *kru*, installé par un courant de migration aujourd'hui mal déterminé. Au Sud, les *Avikam* ne furent qu'une composition d'immigrants *aüron* et de *Dida* autochtones. Dans le sens inverse, des *Niabwa* et des *Godie* sont entrés comme constituants dans la formation *akyan* à travers le *goto* Bya³⁰, de même que d'autres souches *godie* et *dida* participèrent à la formation *ahizi* (Abra et Tiagba). Enfin, toutes les composantes du peuplement *odjukru* – composantes orientales (*Kyaman* d'Aklodj-A, de Gbugbo et de Ussr), composantes méridionales (*Aüron* d'Aklodj-B) et septentrionales (*Bawle-Elpmwin* de Tiaha et Lokp Agnimabo) – les plus importantes furent celles de provenance occidentale : Bobor/Dibrm, Gbadjn, Kpass/Bodu³¹.

De ces migrations omnidirectionnelles, de ces superpositions et mélanges, a résulté tendanciellement, au cours des générations, la même constitution physique. Cette diversité que l'explorateur croyait percevoir entre les peuples, un regard habitué pouvait la retrouver à des degrés différents au sein d'un même peuple. Par exemple, les *Akye* ont beau paraître déficients par rapport aux *Kyaman* – taille moyenne, faible corpulence, médiocre charpente – la nature bizarrement y a produit, selon l'aveu même de Crosson, quelques types différents assez bien caractérisés comme faciès et comme couleur³². Au XVII^e siècle, la petite taille parut l'apanage des femmes et la grande taille le lot des hommes dans la population *neyo* évoqué par le voyageur Villaut de Bellefond. Même chez les *Gban-Boka*, tel observateur a cru discerner deux types physiques : un type à cicatrice frontale, petit, supposé immigrant, et un type aux yeux bridés, assez grand, prétendu autochtone³³. De même que les *Kyaman* qu'admirait Crosson n'étaient pas tout à fait différents des *Krumen* vus par Hostains et d'Ollone ou des "Agni" décrits par Delafosse, de même tous ces types physiques s'apparentaient peu ou prou à ceux des *Essuma* du XVIII^e siècle, selon le portrait qu'en a laissé Loyer.

Deuxième élément et facteur d'unité : les structures sociales

Qu'elles soient patrilinéaires ou matrilinéaires, les sociétés forestières que nous considérons avaient en commun les mêmes types de structures sociales régies par les mêmes principes de descendance, d'alliance et de résidence : des communautés à base généalogique et des communautés politiques. Par communauté, il faut entendre à la suite de Murdock³⁴, un regroupement de personnes qui résident dans le même endroit, partagent

les mêmes activités et entretiennent des relations interpersonnelles : résidence, coopération et authenticité dans l'acception où l'entend Levi-Strauss, voilà les caractéristiques fondamentales de la société au sens étroit. Mais au sens étendu, le territoire et les activités suffisent à fonder une communauté. Dans ce sens, loin d'être naturelle, la communauté est une formation socio-historique.

Font partie de la première catégorie, le lignage et le clan ; village et fédération de villages, classe d'âge et confrérie du masque entrent dans la seconde catégorie, les deux premiers constituant des communautés politiques territoriales, les deux dernières des communautés politiques non territoriales. Examinons le premier groupe, nous reviendrons sur le second plus loin.

Les structures sociales comme communautés à base généalogique : le lignage et le clan

Communauté de parents qui se réclament du même ancêtre et dont la généalogie est déterminée, qui portent un nom auquel les membres se reconnaissent et s'identifient, qui sont soumis à la règle d'exogamie, voilà la définition classique du lignage. Lorsque l'extension géographique et la profondeur historique sont telles que la généalogie est indéterminée et l'unité d'origine plus théorique que réelle, cette communauté est un clan. Contre R. Lowie³⁵, on peut remarquer que c'est cette élasticité du clan qui est de nature à assouplir et mettre en défaut deux des critères de la communauté "de sang" : la règle d'exogamie et la cohésion interne, sinon le principe d'appartenance. Mais communauté de parents, le lignage est aussi une communauté de résidence. Dans la terminologie de G. P. Murdock, trois éléments le constituent, si l'on néglige leurs variantes : la famille nucléaire (l'homme, l'épouse et les enfants), la famille polygynique (plusieurs familles nucléaires ayant un conjoint commun) et la famille étendue ou le segment de lignage (famille nucléaire du père, celles de ses fils, leurs enfants et les fils célibataires) ; la famille patriarcale est une famille étendue patrilocale, où trois générations vivent sous le même toit ou dans des habitations contiguës.

Ici, les systèmes de parenté dont les lignages sont les supports forment en général des structures à dominante : ils sont bilinéaires. Les deux lignès, paternelle et maternelle, sont reconnues formellement, sinon dans les catégories logiques, du moins dans les pratiques. À l'Est du Bandama, aux matriclans correspondent les sept *odwe abure*, les sept ou huit *amando akyan*, les sept *eme alladian* et *êmi avikam*, les *bosu odjukru* ramifiés dans les villages. Des matrilineages qui les composent – *otchuom abure*, *etyoko alladian*, *egbutu avikam* – se distinguent dans le meilleur des cas les patrilignages : *eye-bokonewe* (abure), *eb* (alladian / odjukru). De même, à l'Ouest, au patriclan – *tkê* des Wê – on connaît des symétriques matrilatéraux : *yuru* des Dida, *lele* des Bete-Gbadi ou Zedi et *kpê* des

Gban ; à défaut, au patrilignage – *gnu* ou *unnu* (*wê*), *gliba* (*gban*), *grigbè* ou *papa* (*bete*), *goniwo* (*kweni*) –, s'oppose le matrilignage ou simplement le groupe matricentrique : *dokpa* (*Dida* de l'Est), *noyu* (*Bete*)...

Chez les matrilinéaires, le patrilinéat bénéficie de relations privilégiées dans certains domaines de la vie sociale. La résidence est patrilocale, la patronymie une règle, l'héritage de certains biens légitime. C'est en effet du père que l'enfant est censé tenir son génotype, ses qualités morales et son esprit; son domicile lui revient en succession, parfois une partie de la terre (*Odjukru*). Au père le premier pague de couverture du nouveau-né et le premier pague de linceul dans la mort ; il inaugure la protection contre le danger extérieur aussi bien dans l'aventure de la vie que dans le voyage symbolique de la mort ; à lui les devoirs de l'éducation, la formation technique, l'initiation et la promotion socio-politique, tandis que le domaine des échanges et de l'économique est le domaine réservé du matrilignage.

Dans les sociétés patrilinéaires, c'est l'inverse : les relations entre parents en ligne maternelle jouent un rôle à la fois complémentaire et antagonique de la domination exercée par le lignage du père. La solidarité empruntait diverses formes : coopération dans les gros travaux comme la construction d'une maison ou le défrichement de la forêt (*Bete* de l'Est, *Gban*), obligation d'hospitalité et d'entraide (*Dida*, *Wê*), évitement ou protection dans la guerre et la sorcellerie (*Bete*, *Neyo*). Les relations particulières avec l'oncle maternel s'effectuaient suivant une dialectique de la liberté et de la nécessité, partout présente, qu'a bien identifiée A. Schwartz chez les *Wê*.

"La relation fils de la soeur-frère de la mère est, comme nous l'avons déjà souligné, une relation à la fois du type libre par son contenu fonctionnel et de type contraignant par ses implications réelles.

"Elle est tout d'abord de type libre, qui fait pendant à la relation contraignante père-fils. La relation neveu utérin-oncle maternel apparaît ainsi comme complémentaire de cette dernière. En effet, le *djuga*, à l'étroit dans le cadre rigide que lui impose son patrilignage, peut à tout moment s'en échapper et chercher une compensation dans son matrilignage, où rien ne doit lui être refusé. L'oncle maternel a un devoir d'assistance envers le fils de sa soeur. Dans de nombreux cas, il aide le neveu à se marier. Quelquefois, quand la famille paternelle est dans la gêne, il prend à sa charge la totalité de la dot. Dans cette optique, la relation neveu utérin-oncle maternel peut être interprétée comme une soupape de sécurité qui permet à tout individu incapable de résoudre un problème dans le cadre de son propre groupe de recourir en toute liberté à l'aide extérieure qu'est toujours prêt à lui fournir le groupe de ses maternels. Ce faisant elle contribue largement à désamorcer un certain nombre de conflits en permanence latents à l'intérieur des patrilignages (en matière matrimoniale notamment).

"Mais la relation fils de la soeur-frère de la mère est également une relation de type *contraignant*, et ceci non dans le sens où le voudrait

le “principe des générations” mais dans le sens inverse. La terminologie elle-même met l'accent sur la contrainte dont le *dju* a la faculté envers le frère de sa mère : le suffixe *gn* implique que *dju* peut s'emparer de plein droit des biens d'Ego. Le neveu utérin, par ses besoins réels ou par sa simple cupidité, est ainsi à même d'exercer une véritable tyrannie sur son oncle maternel. Cette contrainte se justifie d'une part par la “dette” que l'oncle a envers son neveu utérin, le premier n'ayant pu se marier que grâce à la dot touchée pour la mère du second ; d'autre part, par le rôle fondamental qui est dévolu aux *dju*gn dans l'organisation du rituel funéraire. Les neveux utérins ont à leur charge toutes les opérations matérielles des funérailles : ils font la toilette du défunt, creusent la tombe, procèdent à l'inhumation. Opposer un refus à la demande d'un *dju*gn c'est courir le risque de se l'aliéner. Or tout individu aspire à être enterré décemment”⁹⁶.

Les structures sociales comme communautés politiques territoriales

Le village : agglomération de lignages hiérarchisés, première communauté politique territoriale : *glo bete*, *akubê akyan*

Le village était soit une communauté de “sang” identifiée à un lignage, soit une agglomération territorialement délimitée de plusieurs lignages. La relation au territoire qui exprime la fondation se traduit dans la toponymie sous plusieurs formes, par exemple chez les *Dida*, les *Bete*, les *Neyo* et les *Akyé* :

- *tro*, *troko* : la montagne de..., *ko*, le lieu de... (Lagbatro : sur la colline de Lagba ; Opareko) ;
- *bri*, *blé* : le pays de..., *hiri* : le lieu, le pays de... (Subre ou Sublé : pays des *Subuo* ; Nihiri : pays des *Neyo*) ;
- *wuin* ou *bo* : sous... (Gbonawuin, sous l'arbre *gbon* rouge ; Niangobo sous le Niango) ;
- *dji* : à côté de... (Assandji, à côté de la rivière Assanbie ; Kossandji, à côté de Kossan).

La relation organique au lignage se lit comme relation de descendance à un ancêtre éponyme ; cette filiation se traduit par des désinences diverses :

- *yo*, *libré* (*Bete*, *Neyo*, *Dida*), *djê* (*Abê*) : enfants de..., petits-enfants de... (Upoyo : enfants de Upo ; Zokolilie : les petits-enfants de Zoko ; Atindjê : Atê et fils).

Cette relation à l'ancêtre fondateur, plutôt que généalogique, peut exprimer aussi le lien à une communauté politique impliquant une idée de nombre ou de totalité. Ainsi :

- bua, buo, ou gnoa, ua, uin (*Bete*, *Dida*, *Neyo*, *Godié*), *koa* (*Akyé*), o...u (*Odjukru*) : ceux de..., gens de.... Ainsi Oligobua : gens d'Oliga ; Gbogohuin : gens de Gbogo ; Assikoa : gens d'Assi ; Olokpui : gens de Lokp, etc.

Lorsque cette relation désigne le village, elle connote sinon le lien de filiation, du moins le lien au territoire et à la communauté politique. Ainsi des désinences du (*Dida*, *Bete*), bru (*Abidji*), ama (*Alladian*), d'où Dali, Yaobru (village de Yao), Lobotyma (campement de fabrication de sel de Lobotie d'Avagu). Dans tous les cas, le lien de fondation emporte en même temps, au moins aux origines des localités, une hiérarchie entre lignages sur laquelle nous reviendrons : le fondateur impose la primauté de son lignage dans l'ordre politico-religieux.

Dans l'espace, la communauté de résidence s'exprime par quatre principes d'organisation au moins. Premier principe : un unique lignage constitue et forme le village, c'est le village-lignage. Cette organisation était répandue chez les peuples *Wê*, *Dan*, *Bete*, *Dida*. Deuxième principe le plus fréquent : les lignages occupent une place d'un seul tenant qui devient un quartier, favorable à la solidarité et à la défense (cas des pape bete, sing. papa : patrilignage dans un glo). De deux à Emokwa (Mambé m'bata et Kakou m'bata), le nombre des quartiers peut atteindre quatre, sinon plus (Oru, Afia, Wagne et Ève à Moriê en pays *abê*). Troisième principe : les lignages ou leurs segments sont disséminés à travers les quartiers ; ce schéma qu'on trouve chez les *Odjukru* et les *Kyaman* correspond lui aussi à une autre préoccupation de la défense, mais ne paraît pas originel ou très ancien selon notre hypothèse. Quatrième principe enfin : les quartiers appartiennent aux classes d'âge. Ainsi en était-il en pays *essuma* et en pays *akyan* jadis ; ainsi en pays *abure*, à Moossu par exemple, où deux à deux, les classes habitaient les quartiers Kumassi et Begnini, tandis que les chefs des matriclans logeaient ensemble à Brignan et Abretchi. Partout, cependant, au sein des quartiers, des cours correspondaient aux segments de lignage. La famille nucléaire qui gravite autour d'un foyer était la condition échue au jeune marié ou à l'homme du commun, sinon à l'homme pauvre. Partout elle constituait, avec les unités polygyniques dirigées par le chef de segment, ses frères cadets et certains de leurs fils, une grappe sociale de base.

La fédération de villages : agglomération de villages hiérarchisés, seconde communauté politique territoriale

Par fission à partir d'un village-centre, ou par agglomération de groupements d'immigrés, ou par composition de ces deux processus (noyau de villages apparentés reconnaissable à une généalogie ou à un interdit, plus des villages d'immigrés), de grandes communautés territoriales se sont constituées. Nous les avons rencontrées : bli, bloa, globa, goto, gbini, se, lèbutu...

Les structures sociales comme communautés politiques non territoriales

Sauf exception (exemples des *Abure* et *Éotile*) et malgré la relative ignorance qui affecte l'ethnologie des masques en Côte d'Ivoire³⁷, deux traits restent acquis. En premier lieu, classes d'âge et confréries des masques sont des structures sociales qui traversent les lignages-cours, les lignages-quartiers, les lignages-villages et les villages sous la forme des communautés de résidence : elles n'occupent en effet aucun espace déterminé dans la géographie des sociétés. En second lieu, partout, leur recrutement repose sur trois critères : critère du sexe, critère du patrilignage et critère de l'âge réel ou de l'âge du père. Étrangères à la coopération, les femmes – à l'exception de celles parvenues à la ménopause – n'étaient pas autorisées à voir la plupart des masques. Tel le grand *Djê* dont le nom même, selon une interprétation des *Kweni*, signifierait le gynocide, littéralement : "je tue la femme, *Lidjê-Djê*"³⁸. De même les classes d'âge en tant qu'organisations militaires enrôlaient uniquement les jeunes gens : eux seuls sont institutionnellement initiés. Mais à l'une et l'autre structures, les jeunes n'accèdent que comme membres de patrilignages officiels, membres de droit par la naissance ou membres de fait par l'adoption. Enfin, dans la mesure où ces structures sont également des structures politiques comme nous allons le voir, une condition d'âge y donne accès : la majorité physiologique et sociale. Marquent cette majorité sociale chez les uns et les autres diverses formes d'initiation : *gbon* (*Wenmebo*), *low* (*Odjukru*), *fokwe* (*Akye, Abê*), *pon* (*Wê*).

Troisième élément et facteur d'unité : les rapports de production lignagers

Au-delà de la division sociale du travail qui distingue et oppose les sociétés sous le rapport économique, les mêmes rapports de production ont partout prépondérance : les rapports de production lignagers. On sait que les rapports de production, dans le vocabulaire de Marx, représentent un aspect du mode de production. Est-ce présupposer un mode de production lignager ? En quoi se distingue-t-il du mode de production dit domestique ou du mode de production dit communautaire ?

Question de définition : le débat relatif au mode de production

Concept, à notre avis, avant tout économique, même si la production ici plus qu'ailleurs est déterminée par des facteurs d'ordre politique et idéologique, nous entendons le mode de production dans le sens que lui a donné Étienne Balibar dans *Lire le Capital II*³⁹. Celui-ci relève cinq éléments structurels :

1. le travailleur ;
2. les moyens de production ;
 - a. l'objet de travail ;
 - b. le moyen de travail ;
3. le non-travailleur ;
 - a. la relation de propriété ;
 - b. la relation d'appropriation réelle ou matérielle.

La catégorie de travailleur désigne les personnes qui disposent de la force de travail grâce à laquelle les moyens de production sont mis en œuvre. À celle-là s'oppose la catégorie des personnes qui s'approprient le surtravail : le non-travailleur. Voilà pour les acteurs. Par moyens de production, il faut entendre d'une part les objets sur lesquels porte le travail (par exemple la terre), d'autre part les moyens de travail (matière première, outillage, technique, savoir). La relation de propriété implique la relation par laquelle les moyens de production appartiennent à l'un ou l'autre des acteurs et par conséquent les modalités qui règlent la mise en œuvre de ces moyens et la disposition du produit de la mise en œuvre.

La relation d'appropriation réelle ou matérielle désigne la relation de production, celle par laquelle les objets naturels sont transformés par le travail social et rendus propres à satisfaire les besoins des hommes. La relation de production comprend trois aspects : les relations entre les hommes (hiérarchie fonctionnelle et coopération), et les relations aux choses, les relations techniques de transformation matérielle (de la nature).

Force de travail et moyens de production constituent ce que Marx nomme les facteurs de production ; virtuels lorsqu'ils demeurent séparés, c'est-à-dire inutilisés, les facteurs deviennent, une fois articulés ou combinés, des facteurs en activité, vivants et agissants : des forces productives. Au sens absolu, "l'homme est, selon Marx, la principale force productive" ⁴⁰ ; "la communauté elle-même, écrit-il, apparaît comme la première grande force productive" ⁴¹.

Que la société "tribale" comporte aussi un mode de production déterminé, c'est là une thèse formellement énoncée par Marx dans les *Formen*⁴².

Or, quelle est, dans chaque cas ou chaque type de société, l'identité du mode de production régnant ? Trois hypothèses d'inégale valeur ont été proposées dont une seule nous paraît utilisable ici.

L'hypothèse du mode de production communautaire

La première hypothèse, totalement inutilisable, est celle du "mode de production communautaire" comme mode unique. Fort séduisant dans le contexte, en raison de la prévalence des structures communautaires comme on vient de le montrer, ce concept n'est cependant pas opératoire,

tant est grande la diversité des réalités agglomérées sous ce nom. Robert Fossaert qui, par exemple, le retient à défaut de mieux, au pluriel, avoue y voir un "fourre-tout" de formes primitives et de formes plus élaborées d'organisation sociale de la production qu'"aucun concept ne vient éclairer"⁴³. Ce qui est sous-estimer tout l'effort anthropologique focalisé, voilà plus de deux décennies, sur cette question.

L'hypothèse du mode de production domestique

La deuxième hypothèse, celle du mode production domestique (MPD) comme mode de production également unique, conduit à deux impasses théoriques, en dépit de gains de connaissance par ailleurs prodigieux. Négligeant, en effet, le concept utilisé par Cl. Meillassoux, objet de *Femmes, greniers et capitaux* (1975) et limité principalement aux sociétés patrilineaires cultivatrices de céréales, envisageons le concept d'extension plus large que dans *Age de pierre, âge d'abondance* (1972/1976), Marshall Sahlins met en œuvre à propos de toutes les sociétés sans État, qui vont des sociétés segmentaires aux chefferies⁴⁴. Pour l'auteur, le lieu du MPD, sa cellule de base, c'est la maisonnée ou groupe domestique au sens étroit : couple mari/femme et sa progéniture.

"La maisonnée est à l'économie tribale ce que le manoir est à l'économie médiévale ou la corporation au capitalisme moderne : l'institution de production dominante, à une époque donnée. Et chacune de ses institutions correspond à un mode déterminé de production, avec une technologie et une division du travail appropriées, ou une finalité économique caractérisée, des formes spécifiques de propriété, des relations sociales et d'échange bien définies entre unités de production, et des contradictions qui lui sont propres" (1976 : 119)

Du côté des facteurs de production, voici ce qu'implique le MPD : volume extrêmement limité des forces de travail, donc sous-population, prédominance de la division sexuelle du travail, relation individuelle entre l'homme et l'outil, qui est accessible à tous comme la plupart des techniques et qu'un individu ou un groupe pourrait entièrement fabriquer. Côté rapports de production : accès autonome aux moyens de production pour les producteurs en tant que membres de la communauté propriétaire, production destinée à la subsistance selon un travail intermittent et par conséquent sous-production, redistribution des produits à l'intérieur de la maisonnée, suivant le principe de la solidarité, au bénéfice des producteurs et non-producteurs. Comme structure de production, le MPD se révèle ainsi, dans son *essence*, une forme d'anarchie dans la mesure où la dispersion caractérise les unités de production et de consommation. Or cette dispersion foncière correspond du point de vue politique à l'*état de nature*, à la société sans souverain de

la société primitive. En spéculant sur le mode de peuplement de l'homme naturel, les philosophes politiques l'ont conçu en termes d'isolement (Hérodote), de solitude (Hobbes), de séparation (Rousseau), c'est-à-dire en termes de division du droit de requérir la force, en termes de dispersion maximale qui "minimise les conflits portant sur les ressources, les richesses et les femmes et qui assure la plus efficace protection des biens et des personnes".

En somme, la première impasse théorique réside dans le constat d'insuffisance et d'échec du MPD posé comme central ou essentiel. Sous-population et sous-utilisation de la main-d'œuvre, sous-production et sous-exploitation des ressources, irrégularité de la production, toutes ces caractéristiques font de l'économie fondée sur le MPD, l'économie tribale, une économie instable et fragile. Si la maisonnée peut assurer techniquement ses fonctions productives, elle ne peut, sans concours extérieur, assurer sa reproduction continue contre les aléas de la maladie et des accidents : Meillassoux le reconnaît. C'est dire que l'autonomie de la maisonnée comme unité de production dépend par conséquent de la communauté plus large qui lui garantit, à travers ses moyens de production et sa main d'oeuvre, ses capacités de reproduction : c'est-à-dire du lignage. Enfin P. Bonté l'a rappelé pour les pasteurs *twareg*⁴⁵, M. Augé pour les agriculteurs *kyaman* et les pêcheurs *alladian*, et E. Terray pour les chasseurs *dida*, ce ne sont pas seulement certains procès de travail qui se déroulent hors du cadre domestique, ce sont aussi les produits qui reçoivent souvent une redistribution à l'extérieur de la maisonnée.

La seconde impasse, c'est que cette insuffisance trouve des solutions, mais sans que les structures de production qui y concourent soient pensées en termes de mode de production, de mode de production complémentaire. En effet, la survie de la société fondée sur le MPD ainsi caractérisé nécessite une intensification de la production des maisonnées, leur solidarité et la réciprocité. Le système de parenté étendue, quand il fonctionne normalement en temps de paix – car dans la guerre apparaît un antagonisme avec les liens domestiques –, constitue la première solution aux contradictions entre relations de production et forces productives. En participant, en vertu des obligations de parenté, à un système plus vaste, un système de production sociale, les maisonnées fournissent un travail excédentaire, *un surplus* de travail domestique. L'organisation politique, qui mobilise et concentre la population, suscite une certaine intensité d'exploitation du sol et la production du surplus domestique en instaurant tant soit peu une économie publique : voilà la seconde solution. Si l'évolution sociale du monde primitif tend à soustraire l'économie domestique au contrôle de la structure de parenté et aux exigences de la solidarité pour l'assujettir à la structure politique, ce sont les leaders, les grands hommes, les chefs qui, à travers leurs ambitions personnelles, incarnent "une finalité collective" et personnifient "le principe d'une économie publique".

“Le pouvoir est ici une forme exaltée de la parenté et donc une forme exaltée de la réciprocité et de la prodigalité” (1976 : 181).

Il n'est pas exclu, tant les systèmes économiques des sociétés sans État sont divers, qu'un tel MPD soit approprié, pour une époque déterminée (l'âge de pierre ?), à certaines économies de chasseurs-collecteurs sinon à toutes, à certaines économies de pasteurs et pêcheurs, ou à certaines économies d'agriculteurs. Mais il ne saurait caractériser à lui *tout* seul *toutes* les économies, à *toutes* les époques, *a fortiori* celles que nous envisageons. Il reste un instrument d'analyse, soit à localiser dans l'espace et le temps, soit à dissocier pour utiliser ses éléments (par exemple, les rapports de production domestique), soit à compléter (par la recherche d'un ou de plusieurs autres modes de production). Soyons radical : à propos de ce type idéal de mode de production, l'auteur avoue lui-même un choix exclusif, puisque la catégorie de maisonnée ou de groupe domestique recouvre des communautés hétérogènes aussi bien par la forme que par l'organisation interne. De fait, à côté de la famille nucléaire, qui ne voit qu'il existe bien d'autres unités de production ? Il y a la cour, ce que le lexique francophone de l'Afrique occidentale improprement nomme “la concession”, il y a le segment de lignage ou le lignage, il y a le quartier quand il regroupe plusieurs segments de lignage ou plusieurs lignages, il y a le village (souvent les hommes, parfois hommes et femmes, lorsqu'il s'agit par exemple de cueillir les régimes de graines de palme), il y a enfin la tribu ou la fédération de villages dans la guerre comme entreprise économique. C'est au centre qui coordonne et anime les unités de production, qu'il faut, nous semble-t-il, chercher l'identité du mode de production prépondérant dans les sociétés que nous considérons.

L'hypothèse du mode de production lignager

La troisième hypothèse, celle du mode de production lignager (MPL), nous livre, avec des réserves qui s'imposent au plan théorique et méthodologique, l'outil opératoire. Bien que Cl. Meillassoux ait abandonné un concept qu'il a eu le mérite de commencer à utiliser, cette mise en place a été continuée, singulièrement par des chercheurs qui, au moins pour ceux que nous connaissons, le relie aux classes sociales : E. Terray, P.-Ph. Rey et Bogumil Jewsiewicki⁴⁶. En renvoyant à un chapitre ultérieur la question des classes sociales, ne considérons ici principalement que la tentative de Terray ; celle-ci présente le quadruple intérêt de se rapporter à notre champ d'étude, d'approfondir l'invention de Meillassoux, d'avoir été enrichie par la critique de P.-Ph. Rey et enfin d'être parmi les premières avec *Le rivage alladian* de M. Augé à postuler l'existence de plus d'un mode de production dans ce type de société.

Deux textes précisent suffisamment les thèses de l'auteur, c'est l'ouvrage célèbre : *Le marxisme devant les sociétés “primitives”* (1969) et un article de *Dialectiques* (1977) : *De l'exploitation, éléments d'un bilan*

autocritique ⁴⁷. Au départ, une définition du mode de production qui associe à une base économique ses superstructures politique et idéologique. S'y ajoutent deux concepts-clés : celui de rapport de production fondamental et celui de reproduction, ainsi qu'une contribution exceptionnelle à la théorie de la coopération dans le procès du travail.

Est rapport de production fondamental la relation, racine de l'exploitation, postulée par Marx comme base et secret de l'édifice social, entre le producteur direct et le personnage, individuel ou collectif, qui contrôle les divers facteurs du procès de production. Par reproduction, l'auteur entend non pas l'arrière-plan du procès de production immédiat, notamment la circulation des moyens de production, des femmes et du produit du travail, encore moins la répétition de l'ordre établi ou une cause finale quelconque, mais l'essentiel de ce qui est reproduit dans le rapport fondamental, une *contradiction*. Il distingue dans le travail le procès simple qui produit son résultat en une phase et le procès complexe qui exige plusieurs phases. Ces procès peuvent être masculins ou/et féminins, simultanés ou alternés. Ils composent des formes de coopération : la coopération simple, lorsque les producteurs exécutent le même travail, coopération simple restreinte quand l'effectif est limité, élargie quand l'équipe est importante ; cette coopération est complexe dans le cas où les producteurs accomplissent des tâches différentes mais complémentaires. La chasse est le lieu d'une coopération de ce dernier type, où rabatteurs et porteurs de filets se complètent. En même temps, elle oppose aînés non chasseurs et cadets chasseurs. Sont alors distingués, en rapport avec la "classe" dominante des aînés et la "classe" dominée des cadets, deux modes de production contradictoires, l'un, le mode de production villageois (MPV), réalisé dans la chasse collective, sans exploitation, et subordonné ; l'autre, le mode de production lignager (MPL), réalisé dans l'agriculture, la pêche, l'élevage, fondé sur l'exploitation, et dominant.

Huit éléments constituent le MPV. Le village et les groupes de chasse forment les unités de production, la terre l'objet de leur travail ; la coopération, complexe, y est volontaire, le savoir technique relativement simple, l'accès de tous les chasseurs ouvert aux moyens de production qui sont collectifs (territoire et filets), une structure de pouvoir égalitaire (étant donné que, par la rotation, les conducteurs de chasse détiennent un pouvoir de fonction occasionnel et temporaire, lié à leurs mérites), enfin la répartition du produit égalitaire.

Dans le MPL, les équipes de travail correspondent à la coopération simple et les communautés de production correspondant à la coopération élargie forment les unités de production ; la terre est pour elles objet et moyen de travail ; parce que les producteurs ont reçu ou recevront leurs épouses des anciens et sont tributaires du savoir technique de ces derniers, la coopération est forcée, le savoir technique toujours relativement simple ; les anciens assurent un certain contrôle des moyens de production (exercice du droit d'usage sur les parcelles de terre

cultivées, maîtrise technique et sociale nécessaire à la production), la structure du pouvoir est hiérarchisée, la répartition du produit effectuée par les anciens inégalitaire, les producteurs dépendent des producteurs à la retraite. Dans le mode I, les producteurs, maîtres de leur travail, du produit et du prélèvement qu'ils destinent aux non-producteurs, dominant ; dans le mode II, la barre reste aux mains des anciens qui déterminent et l'importance du surtravail qu'ils imposent et la distribution du surproduit qu'ils prélèvent. Mais dans la combinaison ou plutôt l'articulation des deux modes, c'est le mode de production lignager qui l'emporte, Terray dit : joue le rôle dominant.

En effet, le modèle d'organisation sociale associé à la chasse collective occupait une place marginale dans la vie des *Kweni*. Il n'intervenait de façon importante qu'en deux circonstances : la guerre dont l'organisation est modelée sur celle de la chasse, et les migrations, moment de segmentation, c'est-à-dire de mise en place d'un *nouveau* lignage, d'un nouveau village, d'une nouvelle tribu, calquée sur le modèle ancien. Dans l'un et l'autre cas, ce qui était en crise, c'était la reproduction du mode de production lignager, que les guerres surviennent pour les questions relatives aux femmes ou que la croissance démographique provoque la migration. Dans l'un et l'autre cas, l'organisation sociale liée à la chasse collective restait un moyen parmi d'autres, indispensable à la résolution de la crise ; voilà pourquoi elle était conservée. Quand vient la période de paix, elle joue au contraire un rôle secondaire. D'une part, les anciens "isolent" la chasse des autres activités en neutralisant ses effets ; d'autre part, ils "contrôlent" son déroulement de trois manières : sur le plan idéologique, le filet est sacralisé et symbolise la continuité historique du lignage ; du point de vue économique et social, ce sont eux qui autorisent son utilisation et la surveillent. En somme, les nécessités de la reproduction du mode de production dominant, le MPL, gouvernent la survie de l'organisation sociale liée à la chasse collective.

Cette thèse soulève plusieurs problèmes dont trois apparaissent ici cruciaux. En premier lieu, du point de vue méthodologique, l'exemple de la chasse collective nous paraît fragile pour valider la théorie, et cela pour trois raisons. Meillassoux ne l'a pas complètement explorée comme il l'a fait pour l'agriculture ; peu d'information sur le filet lui-même (technologie, forme et dimension, appropriation), sur sa place dans l'idéologie et la culture, Terray l'a reconnu. Ensuite, conformément au concept de mode de production retenu, si on perçoit clairement la base économique du MPL, on voit mal, si ce n'est sous les notions de structure de pouvoir égalitaire et d'organisation sociale liée à la chasse, les correspondances politiques et idéologiques de cette dernière. Enfin l'auteur avoue lui-même manquer de ressources pour penser rigoureusement l'articulation. Ne peut-on pas voir dans de telles difficultés, l'une des raisons qui expliquerait que ni Meillassoux lui-même, ni les chercheurs en Afrique centrale n'aient identifié un mode particulier de production dans une production particulière ?

En second lieu, certains aspects des rapports de production plaident contre la représentation du MPV. D'abord, si égalitaire qu'elle paraisse et qu'elle soit, la chasse collective, dans sa répétition, instaure sa propre hiérarchie qui n'est sans conséquence sociale et économique : hiérarchie des biens matrimoniaux, donc capacité d'accumuler des forces, accumulation d'ivoire, donc de richesse. Ensuite, selon que les filets appartiennent aux lignages ou à des "rentiers" (ces personnages ont existé en pays *bete*, selon J.P. Dozon), une redistribution moins avantageuse pouvait suivre le partage immédiat et égalitaire. Enfin le produit de l'activité collective dite villageoise n'est pas destiné à un usage collectif, proprement villageois.

Ces remarques critiques n'enlèvent rien cependant au caractère opératoire, à notre avis, de l'hypothèse du mode de production pluriel dans les sociétés lignagères. Au MPV, on peut restituer une pertinence au moins dans un cas, celui des villages ou communes qui, sur leur territoire, dans leurs eaux, avec des instruments collectifs (pirogues, pêcheurie), entreprennent en corps une production communautaire dont le produit sert à des fins collectives. Tel était, à l'époque des classes d'âge, le cas des *Kyaman* et des *Odjukru* au moins au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle.

Les rapports de production villageois, au sens rigoureux, dans l'hypothèse de villages composés de plusieurs lignages, impliquent, à notre avis, trois critères essentiels : des moyens de production communaux, une organisation du travail dans laquelle coopèrent les membres des différents lignages, un produit du travail redistribué entre les producteurs et les aînés ou destiné à un usage collectif. Constituent ces moyens de production les territoires de chasse, les palmeraies collectives, le domaine public des eaux. Parmi les instruments de travail, en général individuels comme la machette, la houe et les paniers, ou lignagers comme les filets de chasse et les pirogues, on trouvait exceptionnellement des outils communaux : les pirogues de régates (*bodobrohan akyan*), les pirogues de guerre.

Trois sortes d'unités de production au moins entrent en jeu : le collectif des chasseurs ou des pêcheurs, les groupes d'entraide et les classes d'âge. Le collectif de chasseurs pouvait pratiquer deux types de chasse : une chasse collective de subsistance et une chasse collective d'ordre rituel. La première est celle identifiée chez les *Kweni* et chez les *Dida*. Après la battue effectuée sur le territoire villageois avec des filets appartenant aux lignages, un partage égalitaire avait lieu sur le champ entre les chasseurs *Kweni*. Quant aux *Dida*, dans les mêmes conditions, ils procédaient à une répartition inégalitaire, mais plus élargie, entre chef de lignage possesseur de filet, chasseur heureux, promoteur de la chasse, chasseurs infortunés et rabatteurs, sans oublier les femmes qui recevaient les intestins du gibier. Dans la chasse rituelle – *gilinu* et *gabalanu* des *Bete*, *édjèm-ormer* des *Odjukru* – le collectif des chasseurs jouait un autre rôle, un rôle de moyen de production directement communal.

Comme la chasse, la pêche collective comportait deux modalités. De la première, qui s'effectue, selon une libre coopération des pêcheurs, dans les eaux territoriales de la commune, avec des instruments individuels et lignagers, l'appropriation du produit était individuelle ; illustrent cette modalité la pêche *bende* à l'épervier des *Odjukru*, la pêcherie *mbran nu bwedi* des *Kyaman*, ou la pêche à l'ichtyocide dans les marigots. Dans la seconde – *mbran nu bia* des *Kyaman*, *odobro* des *Odjukru*, pêcherie fluviale sur l'Agneby –, l'appropriation du produit restait au contraire communautaire.

Les groupes d'entraide les mieux organisés, en tout cas les plus systématiques, se trouvaient être les groupes agricoles *wê* nommés *pan* : *pan* des hommes qui intervenaient sous la direction du *kula-ba*, "père de la forêt" ou défricheur parfait, dans les gros travaux de préparation du terrain, *pan* des femmes engagées pour le labourage et le semis du riz, *pan* des jeunes filles que l'on mobilisait pour la moisson. Or ces groupes ne semblent avoir fonctionné qu'au bénéfice des individualités éminentes et des lignages.

Les classes d'âge, qui pouvaient, dans leur contexte, pratiquer la chasse de subsistance et la pêche libre, ou jouer le rôle de main-d'œuvre au bénéfice des aînés, constituaient la force productive principale des communes lagunaires, notamment dans la pêche communale des *Kyaman*, dans la récolte des graines et la fabrication de l'huile de palme chez les mêmes *Kyaman* et les *Odjukru*. Cette récolte avait lieu en grande saison sèche, soit sur les palmeraies collectives du village, soit sur les palmeraies provisoirement collectivisées des lignages. Trois critères fondaient la division hiérarchique des tâches : un critère de statut (les vieillards, impotents et dispensés du travail, priaient les dieux au village pour assurer une récolte abondante et sans accident, les hommes et les femmes valides vquaient à l'entreprise), un critère d'âge (les hommes adultes ouvraient les sentiers, dégageaient des herbes envahissantes les troncs des palmiers, inspectaient le travail et aidaient les femmes à soulever les charges jusqu'à leur tête ; les femmes adultes ramassaient les graines dispersées et les entassaient, tout en veillant à la préparation du repas), un critère de sexe (les jeunes gens grimpaient et cueillaient ; ensuite ils pilèrent les graines fermentées et bouillies et en extrairent l'huile dans les pressoirs ; les jeunes filles chargeaient les paniers de régimes de graines et les transportaient au campement de fabrication ; avant l'extraction de l'huile, elles débarrasseront les amandes de palme des graines pilées, et enfin elles puiseront l'huile flottante).

Le produit de cette activité collective, généralement liée à la guerre, allait directement et entièrement, sauf la part symbolique destinée aux anciens, au collègue des gouvernants en charge des obligations publiques : dettes de guerre, et, sous le régime colonial, impôt et construction d'école. Les jeunes avaient alors la latitude, pendant tout le reste de l'année, de juin à décembre, de cueillir les régimes de graines de palme pour leur propre compte, c'est-à-dire au bénéfice de leur groupe domestique et de

leurs lignages. Ce mode de production est proprement de type "collectiviste".

Dans la mesure où des études approfondies et nombreuses sont nécessaires pour vérifier son extension, nous retiendrons l'hypothèse du seul mode de production lignager, associé à un ou plusieurs rapports de production différents.

Le mode de production lignager, mode dominant dans la zone forestière

À l'ensemble des sociétés de notre champ, trois facteurs (virtuels) de production paraissent essentiels, marqués d'une forte dimension symbolique. En précisant dans *l'Introduction générale à la critique de l'économie politique*⁴⁸ l'objet de son analyse (la production matérielle), Marx opère une distinction de grande conséquence ouvrant la possibilité à l'analyse d'autres objets, d'autres productions, par exemple les relations sociales et les relations symboliques. Or l'originalité, ici, c'est que la production matérielle ne se dissocie pas de son revêtement symbolique à tous les niveaux : la matière (la terre), les moyens (instruments et savoirs), le processus et l'acteur.

Considérons en effet le premier facteur, premier au sens économique : l'humain. Finalité de la production de subsistance, il en est le principal facteur, d'abord parce qu'il est l'agent qui, partant des besoins du groupe, conçoit les objectifs à réaliser, met en oeuvre les moyens et organise le travail, ensuite parce que, en raison de l'exiguïté des communautés de base et de l'efficacité limitée des outils et des techniques, il représente la grande source d'énergie, source dont l'intelligence et le travail ont été plus décisifs que l'outillage⁴⁹. Or ici, jamais l'individu-producteur n'est conçu comme isolé, totalement seul dans le procès de production. Par nature constitué d'éléments de diverses provenances, comme on le verra à propos de la notion de personne, il est en outre pensé dans le procès de travail en coopération avec au moins deux forces de nature symbolique qu'il cherche à se concilier : les ancêtres et les dieux. Il peut aussi s'adjoindre d'autres forces artificielles de caractère symbolique, nous le verrons.

Vient, en deuxième lieu, la terre sous ses diverses figures (eaux, marécages, terres fermes). Elle se caractérise ici par son abondance relativement à la densité de la population⁵⁰ et par sa richesse végétale et animale. Marx voyait dans la terre quatre fonctions : un siège des communautés, un objet de travail, un moyen de travail et un moyen de subsistance⁵¹. Jusque dans ses lagunes, on l'a dit pour les peuples lacustres, et dans ses terres fermes, la terre en zone forestière a offert ce siège. Pêcheurs, chasseurs et collecteurs y ont trouvé leur objet de travail et leur moyen de subsistance. Aux agriculteurs, la terre donnait comme elle donne aujourd'hui encore des matières premières pour la confection

d'outils : minéral tel l'or, argile, miel⁵², bois, chaume et fibres... La terre n'est pas seulement une réalité physique, des forces symboliques s'associent à son idée : dieux d'eau (lagunes, fleuves, océan), dieux des forêts, des vallées, des savanes, des arbres et des montagnes. Nous verrons qu'avant et pendant le procès de production, leur efficacité est négociée pour la chasse, la pêche, l'agriculture, l'artisanat et le commerce et que des offrandes variées leur sont adressées pour les solliciter et leur rendre grâces ; les "pères de la terre" étaient les intercesseurs de cette intervention.

Vient, en troisième lieu, la technologie, à prendre rigoureusement en ses trois sens : outillage, techniques et savoirs. Les deux traits majeurs qu'ont révélés les historiens dans ce type de société – la simplicité (l'outil est formé d'une ou deux pièces en général) et le caractère individuel – ont spécifié cet outillage : pirogues, filet, nasse, hameçon, harpon pour les pêcheurs, arc, lance, filet, fusil pour les chasseurs, houe, machette, hache et hotte pour les agriculteurs, métier à tisser pour les tisserands, mortier, pilon, meule, assiette, et marmite pour les cuisinières. Aussi bien l'accès aux techniques de leur utilisation, sauf exception, était-il populaire dans le sens où il était ouvert à tous les adultes selon la division du travail : techniques de fabrication des maisons, de sel végétal ou marin et du savon, techniques de pêche, techniques de piégeage, techniques d'agriculture céréalière (riz et mil), techniques d'agriculture de bouturage (taro, igname, manioc), technique de conservation des aliments (stockage des grains, fumage de viande ou de poisson...), cuisine, soins de "santé primaire". Si la fabrication de ces outils appartenait aux individus, les spécialistes se transmettaient leurs techniques dans un cadre lignager, généralement de père à fils, ou de mère à fille : forgerons, tisserands (*Kweni*, *Akyé*), tisserandes (*Dida*, *Avikam*), vanniers, potières (*Ahizi*), sculpteurs de pirogues et de mortiers, spécialistes de magie de guerre (*Dan*, *Wê*), médecins-hommes et médecins-femmes.

En supposant, à la suite de Gaston Bachelard, que les techniques et les outils représentent des connaissances matérialisées, ceux-ci, avec les mythes et les réflexions encore mal connus qui les accompagnèrent, avec la productivité du travail social et la population qu'ils ont déterminées et garanties, portaient témoignage du niveau de savoir élaboré par les peuples forestiers pour assurer leur existence.

Mais ce qui distinguait le mode de production régnant, c'étaient les rapports de production lignagers. Ne parlons ni des rapports de production esclavagiste, ni des rapports de production marchande : périphériques par rapport au centre forestier et par rapport aux sociétés elles-mêmes, ils demeurèrent limités à quelques sociétés, la société *essuma* dans le premier cas au début du XVIII^e siècle, les sociétés *neyo* et *kweni* à la fin du XIX^e siècle dans le second cas, comme nous le verrons. Deux rapports de production semblent avoir présenté un caractère général : les rapports de production tributaires (RPT) et les rapports de production lignagers (RPL).

Sous le premier type de ces rapports, nous caractérisons des relations évidentes, mais jamais, à notre connaissance, considérées pour ce qu'elles sont. D'abord il s'agit de rapports anciens : ils signifient soit une dépendance d'ordre politique à l'égard d'un lignage qui a une prééminence sur la terre en vertu d'un contrat de fondation ou d'établissement, soit une dépendance de caractère économique à l'égard d'un lignage qui a mis à la disposition d'un autre lignage ou d'un individu, un de ces moyens de production.

La première situation, celle de la hiérarchie politique des lignages, met en scène le chef du lignage que nous nommons le fondé de pouvoir sur la terre, parce que, premier occupant généralement, l'idéologie lui prête l'alliance inaugurale avec les dieux locaux, qui en firent leur procureur et leur prêtre au sens propre. Les *Dida* et les *Odjukru*, par exemple, le désignent littéralement : "père de la terre", *dodoto*, *wus-ès*, c'est-à-dire l'*homo princeps*, celui qui a engendré, celui qui a ouvert le processus d'appropriation du terroir. Hôte des immigrants, distributeur de terres, arbitre des litiges fonciers, c'est lui qui cède des parcelles pour les inhumations, c'est lui qui sacrifie pour la fertilité du sol, pour la croissance des enfants, pour la prospérité de la chasse et de la pêche, pour la paix sur la terre et la victoire dans la guerre. Diverses causes ont entraîné le dépérissement de cette relation originaire : abondance de terre, grands services rendus par les immigrants, renversement du pouvoir politique, surpopulation ...

Dans la seconde situation, l'obligation de la redevance tire sur la rente.

Anciens, ces rapports présentent ensuite une certaine extension. Sociétés patrilinéaires comme la *dida* et société matrilineaire comme l'*aburé* en appliquaient le principe de façon plus ou moins étendue.

Dans le fait, on rencontre le tribut sous la forme de trace symbolique, nimbée de religiosité. C'était le poulet que le *Bete-guepié* dont le parent était décédé devait au *dodolowri* pour le sacrifice au dieu de la terre⁵³. C'était ce "quelque chose" de benévole mais constant prélevé sur la récolte et sur le produit de la pêche qu'apportaient au *trézan* les *Kweni* septentrionaux⁵⁴. C'est le poulet ou le cabri qu'aujourd'hui encore l'étranger dont l'épouse a accouché apporte chez les *Bete-Logbalwan* au même dignitaire à la même fin, en espérant pour son enfant un apprentissage sans accident de la marche sur la terre et une heureuse croissance⁵⁵. Or cette redevance n'a pas toujours et partout connu ce caractère symbolique comme le prouvent d'autres exemples. Chez les *Gban*, tout chasseur remettait la patte antérieure de chaque gibier au *toakine*, l'homologue du *dodolowri* *bete*⁵⁶. De même, au village *dida* de Zozo-Oliziribwê, l'étranger devait obligatoirement une patte de l'éléphant abattu sur le terroir⁵⁷. On trouve chez les *Abê* toute la gamme des prestations dont bénéficiait le *rêmin* de la part des chefs de lignages. C'était, le premier jour de chaque semaine, une prestation en travail des cadets des lignages dépendants ; c'était, annuellement, le lot d'ignames,

prémices des récoltes, assorti d'un mouton et de la boisson ; c'était la boisson régulière ou, à la place, du bétail⁵⁸. Le système économique des *Abure-Ehê* et *Essuom* atteste des deux formes de prestations unies par le concept. À la suite de la grande pêcherie *atrêba* que la coopération villageoise dressait en haute lagune, les pêcheurs faisaient quatre parts dont deux représentent ces formes : l'*efê* et le *ngneli* allaient respectivement au promoteur de la pêcherie et au patron de la pirogue, tandis que l'*otwêta* était destiné au chef politique, "le roi", "père" éminent de la terre, et l'*akpaho* au matriclan possesseur de la parcelle de lagune qui avait hébergé le dispositif technique⁵⁹.

Toutefois les rapports tributaires ne paraissent pas avoir constitué des rapports économiquement significatifs, ni pour les bénéficiaires (sauf dans une certaine mesure les exceptions *abê* et *aburé*), ni pour les obligés. D'autres rapports gardèrent toujours le dessus : les rapports de production lignagers. Les rapports de production tributaires entretenaient sinon une structure hiérarchique au sommet de laquelle se trouvait le lignage, "père de la terre", du moins une relation de préséance en sa faveur. En sorte, peut-on conclure, que ces rapports ont concouru à la consolidation du mode de production lignager.

À la place que tient le lignage dans la distribution fondamentale des facteurs de production, à son rôle dans la mise en œuvre de ces derniers, et à sa part dans l'appropriation du fruit de cette mise en œuvre se mesure le poids du MPL dans les sociétés. Lorsque de toutes les terres des villages, on met à part les forêts primaires, dites forêts noires, domaine d'appropriation illimitée ouvert au villages et aux fédérations, c'est aux lignages que revenaient les plus grandes superficies ; à la commune appartenaient les anciens sites occupés par le village, les savanes, les marécages, exceptionnellement des forêts secondaires. Si la plupart des outils furent individuels, ils relevaient du patrimoine lignager en trois sens. D'abord, leurs techniques d'utilisation autant que leur possession matérielle s'héritaient de père à fils, d'oncle à neveu ou de mère à fille dans le cadre patrilocal ou matrilignager. Ensuite, certains des outils les plus importants étaient bien lignagers et sous la garde directe des chefs de lignage : grands filets de chasse, pirogues de pêcherie et de transport (*mbrahan akyan*). Comme ces outils de grande portée, le gros bétail et les fusils, dans les sociétés telle la société *wê*, ne pouvaient appartenir qu'aux lignages. Enfin c'est dans le cadre lignager, en particulier celui des rapports entre père et fils, mère et fille, que s'effectuait la fabrication de ces outils : l'artisanat métallurgique a partout été associé aux patrilignages de forgerons ; le tissage masculin ou féminin, la poterie, la taille des pirogues, des tambours et des masques, la vannerie, reposaient sur le même principe sinon comme base systématique du moins comme tendance socio-culturelle.

La constitution et la régulation des unités de production ne connurent pas d'autre logique qui les dominât que celle des rapports de production lignagers. À l'origine des groupes domestiques, – les *maisons* au sens

morphologique et sociologique – ménages ou foyers, il y a bien entendu les accords matrimoniaux conclus par les chefs des lignages, on le sait bien. Il découle de ces accords que la “maison” est un lieu de coopération entre lignages ; ou plutôt le lieu privilégié où des chefs de lignage mettent à la disposition d’un autre lignage, à mi-temps généralement, une partie de leurs forces de travail féminin ; l’épouse, en effet, a comme aides ses nièces, ses sœurs, sa mère et ses tantes. Mais entre les groupes domestiques comme cellules de base, c’était, partout où la documentation est disponible (*Wê, Kweni, Odjukru, Bete-Dida, Abê*), les chefs de lignage qui répartissaient les jeunes gens et les jeunes filles entre les adultes pour assurer l’équilibre et la continuité démographiques des unités de production. Cette répartition assure à chaque adulte une “maison” (*budu* des *Bete*, *el* des *Odjukru*) complète avec homme, femme et enfant ; chaque adulte devient un “aîné” de premier niveau pour être un être “humain complet” ; c’est un processus de socialisation des groupes naturels. Or, si les “maisons” ainsi théoriquement équilibrées ont l’autonomie technico-économique, en particulier dans l’agriculture, elles ne l’ont pas du point de vue socio-économique. Les jeunes chefs de “maisons” sont associés à un “centre”, chef de segment ou de sous-segment : un grand frère, un oncle, ou un père. Ils font chacun le champ de leurs épouses avec la coopération parfois de leurs parents, frères ou cousins ; c’est la production de l’homme *en tant que mari et père*. C’est la production du producteur en tant que mari et père mobilisant fils, filles et épouses. Ensuite et dans la même maison, avec leur “maisonnée”, ils participent à la préparation des champs de leur aîné immédiat ; c’est la production du producteur *en tant que frère, fils ou neveu, cadet d’une “cour”* (*gbeu* des *Bete-Subwo*, *gbugn* des *Odjukru*). Le grand grenier de cette “cour” et les petits greniers des “maisons” sont complémentaires ; c’est pourquoi les chefs des “maisons” mangent ensemble avec le chef de “cour”. À un troisième niveau, dans la même saison agricole, les chefs de “maison” et les chefs de “cours” participent parfois à la préparation des champs des épouses des chefs de lignages, comme cela se passe chez les *Wê* ; c’est la production des producteurs *en tant que cadets du lignage*.

Chez les peuples pêcheurs, le même procès à trois niveaux est attesté non seulement dans l’agriculture, mais encore dans la pêche. À côté de la pêche individuelle, à l’hameçon ou à la nasse, ou de la pêche avec le fils ou le neveu (pêche au filet, à l’épervier), destinée à la consommation de la “maison”, les chefs de “maisons” et leurs aînés chefs de cours, dans la même période, concourent à l’organisation de grandes pêcheries (type *mbran nu bwedi* des *Kyaman*), au bénéfice du chef du patrilignage (*Ahizi*) ou du chef du matrilignage (*Odjukru, Akyan*). Articulation des procès que les maisonnées accomplissent à leur propre bénéfice avec les procès qu’elles accomplissent au bénéfice d’abord de leurs aînés immédiats, ensuite de leurs aînés suprêmes, ce mode de production (où les époux s’investissent à la fois comme mari et comme fils et neveu, à la fois comme “petit aîné” et comme cadet), nous apparaît bien lignager dans son esprit, dans ses moyens et dans l’organisation des forces productives.

Que le facteur lignager opérât dans la mise en œuvre des forces productives des différentes unités de production, on le perçoit aussi bien du point de vue matériel que du point de vue symbolique. De même que les “pères de la terre”, là où ils existaient, devaient assumer par les offrandes le respect des interdits et des prières, le succès des diverses activités productives et l’immunité des producteurs, de même les chefs de lignage étaient astreints aux mêmes devoirs rituels. Ainsi intervenaient-ils sur le mode idéologique au bénéfice de ceux qui travaillaient sur leur terroir ou qui utilisaient un instrument du patrimoine sous leur contrôle. Dans la chasse, l’agriculture et la pêche collectives, extérieures à leur lignage, cet acte symbolique s’appliquait au territoire et aux outils (filet et pirogue) et accompagnait les producteurs. C’est ce qui justifie en retour le flux du produit de travail extérieur au lignage et, tout compte fait, ce qui accroît, relativement à la part du surproduit directement approprié par les producteurs et à celle versée dans le fonds de réserve des villages, la part des surproduits qui revenait aux lignages, entrant sous le contrôle des chefs de lignage et composait la richesse de ces derniers. Part du produit de la pêche libre des pêcheurs et de la chasse libre des chasseurs, part de la pêche et de la chasse collectives, part de l’agriculture domestique qui remplit les greniers, il n’est en définitive aucune activité productive de toutes les unités de production qui ne rapporte directement ou indirectement au chef de lignage. Le résultat, c’est la différenciation socio-économique, qui marque les sociétés. Au bas de l’échelle : les femmes ; au milieu, les hommes ordinaires, les cadets sociaux de la littérature anthropologique ; au sommet les chefs de lignage, les grands hommes, les aînés sociaux.

Quatrième élément et facteur d’unité : les rapports de gouvernement

Entre les quatre systèmes politiques qui différenciaient les sociétés se révèlent quelques fortes similitudes : identité des sujets politiques, souveraineté communale, principes de fonctionnement, souplesse historique. Alors que femmes et hommes pouvaient être et étaient des sujets économiques, dans l’ordre politique seuls les hommes étaient des sujets : “citoyens” pléniers, législateurs du droit positif, guerriers et chasseurs, seuls ils gouvernaient ; les sociétés et l’ordre public étaient androcentriques. Telle est la première similitude.

Si, avec Raymond Aron, nous entendons la souveraineté au sens du pouvoir de décider en dernier ressort du destin de la collectivité pour la paix et pour la guerre, si la paix elle-même est la suspension des modalités violentes de la rivalité entre unités politiques⁶⁰ et si la guerre est la lutte armée et sanglante de groupements organisés que nous tiendrons pour des unités politiques⁶¹, la deuxième similitude réside dans le lieu de la souveraineté. Partout une même unité politique figure le lieu et la source de cette souveraineté : c’est la commune. En termes de

pratiques coutumières, de lois et d'institutions, la commune exerce sa souveraineté indivisiblement sur la communauté humaine et sur le territoire. Elle a laissé des traces assez remarquables dans les villages *bete* coloniaux pour que Köbben, faute de mieux, suggère contradictoirement de la caractériser comme un petit État⁶². C'est souligner la force de l'idéologie et des pratiques du pouvoir sur les hommes et le territoire, mais en négligeant ce qui ailleurs organise cette emprise : un appareil.

La troisième similitude apparaît dans deux principes du fonctionnement de ces communes. D'abord, qu'il soit symbole du fondateur, homme d'élite élu, ou qu'il soit doyen d'âge ou collègue de gouvernants, le détenteur du pouvoir politique, dont les droits sont reconnus et respectés, subissait un contrôle systématique aux modalités déterminées : contrôle exercé par les chefs de lignage dans le système *rêminal* des *Abê*, dans le système *migonal* des *Kweni* et dans le système *patriarcal* (*Neyo*, *Abidji*, *Krobu*), contrôle des classes d'âge dans le système *fokwéen* des *Kyaman* et *Odjukru*, contrôle des chefs de lignage et des classes d'âge dans le système *rêminal* des *Aburé* et des *Alladian*. Mais pour préserver leur existence et leur autonomie, ces communes, généralement de petites et moyennes dimensions, savaient mettre une limitation à leur souveraineté en nouant des pactes politico-militaires ou politico-religieux qui devaient en retour en garantir l'exercice. À la disposition de ces formations fédérales – *goto akyan* ou *bloa wê* – des institutions exprimaient, reproduisaient et consolidaient l'unité : institutions socio-religieuses telle la fête de l'igname chez les *Akyé*, les *Abê*, les *Odjukru* et les *Wenmebo* ou telle l'épiphanie du masque chez les *Dan*, les *Wê*, les *Kweni*, les *Niabwa* et les *Bete*, exposition artistique du bel homme – *bagnon* des *Bete*, *sitam* des *Krumen* –, institutions socio-militaires comme l'initiation dans les sociétés lagunaires (*Gwa*, *Abure*, *Kyaman*, *Akyé*, *Abê*). C'est le même principe stratégique de conservation qui a joué partout dans l'hospitalité accordée aux diverses vagues d'immigrants.

Quatrième similitude : quelques valeurs fondamentales structurent les pratiques. Ici se manifestait un patriotisme communal où le pieux attachement aux aïeux n'est qu'adhérence en quelque sorte à une terre, que ceux-ci s'étaient appropriée, une terre nourricière avec laquelle leurs corps s'identifiaient, et d'avec laquelle les indigènes ne pouvaient envisager sans déchirure et sans mort la séparation. On trouve là la racine du dénouement souvent tragique de certains litiges fonciers contemporains. Dans les conflits internes de quelque gravité, en même temps que les hommes étaient prêts à la guerre, à la lutte à mort, ils préféraient et, en définitive, se ralliaient à la solution de conciliation qui, si elle ne réussissait pas, dans l'immédiat séparait dans la vie plutôt que dans la mort : les crises se résolvaient généralement par des segmentations qui reproduisaient les communautés dans l'espace. Enfin, telle était la prévalence de l'idéologie lignagère que la fidélité au sang primait la fidélité à l'alliance et que cette dernière primait l'esprit de justice, n'était la crainte de sanction frappant la violation d'un interdit religieux.

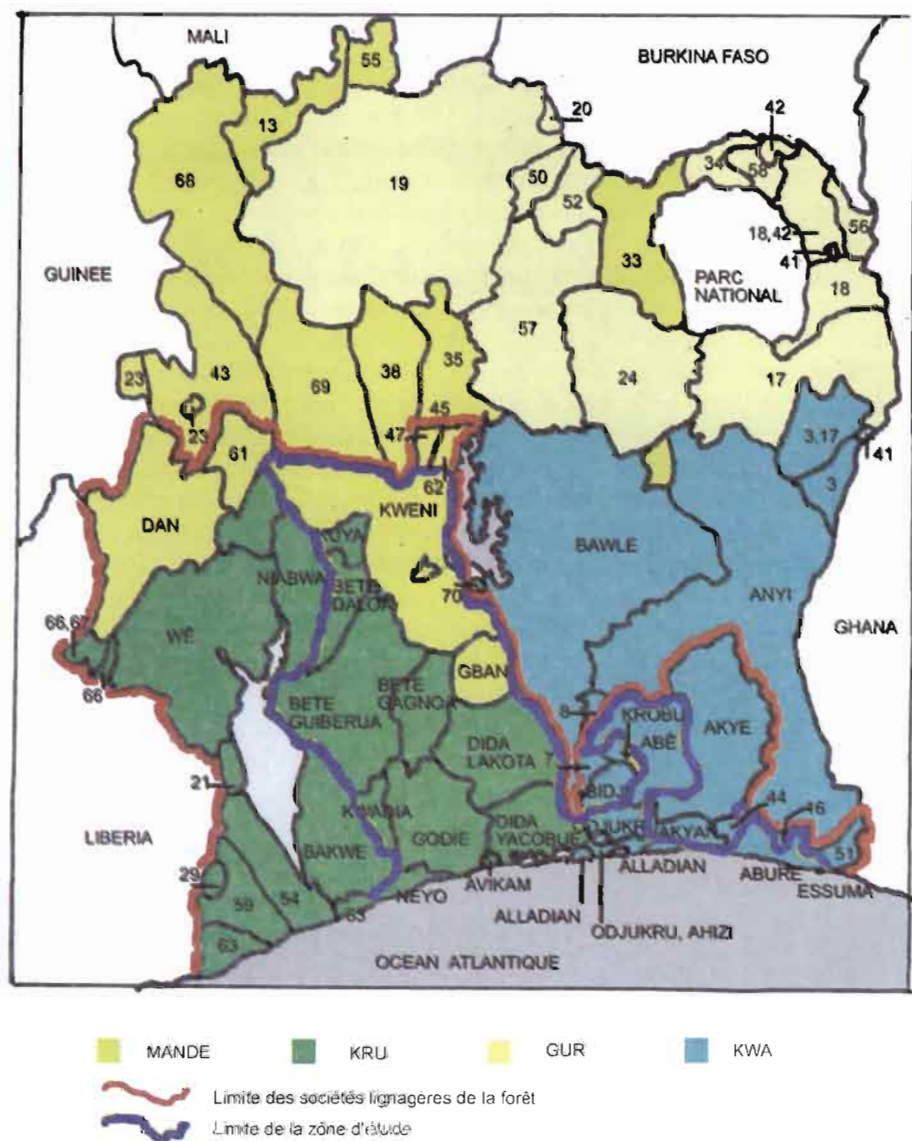
Mais de même qu'elles avaient noué des alliances et accueilli des immigrés, les communes souveraines savaient, quand les circonstances l'exigeaient, se dépasser pour composer des ensembles plus considérables et salutaires, preuve de leur souplesse. La zone forestière fournit plusieurs exemples de telles confédérations à la fin du XIX^e siècle. La tradition des *Bete* septentrionaux en cite en deux : le *Zéblé*, organisation de cinq *dikpi*, groupant vingt-quatre villages, et le *Gbalò*, avec sept *dikpi*, intégrant soixante-douze villages. Les *Krumen Tepo* en constituèrent une dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Deux sont reconnues dans la société *odjukru* : la confédération de Bobor, comprenant cinq *lêbutu* (*Bobor-lok*) et la confédération de Dibrm, unité de trois *lêbutu* (*Dibrm-lok*). Sept *bloa-dru* restent célèbres dans la tradition *wê* : ce sont les confédérations de Baon, Gbéon, Zagna, Zagné, Zérabaon, Zibiao, Zaho. Un minimum institutionnel consacrait la "superstructure" dans chaque cas. Au niveau du *bloa*, deux personnages assumaient l'ordre : l'un dans le domaine temporel, chef de guerre, *bio-klà*, et chef de paix, *bio-dioi*, l'autre, dans le domaine idéologique et moral, le *dgi*. Le personnage dirigeant du *bloa-dru* reçoit le titre de "grand chef", *bio-klà* ou "père de la guerre", *too-bo*. Chef militaire dont la mission était d'assumer la sécurité sur tout le territoire et la protection des habitants, il était aussi chef civil, détenteur d'un pouvoir judiciaire, rendant la justice les jours de marché dans sa localité ou dans la commune la plus ancienne de la confédération ; homme riche, il avait enfin le pouvoir économique d'émanciper les jeunes guerriers des lignages pauvres en leur procurant des épouses. À en croire Zunon Gnobo, le statut du *togüe bete* s'apparente à ce dernier dans la paix comme dans la guerre. Or, sauf la fonction sociale de promoteur de mariages, on retrouve dans les confédérations politiques *odjukru* la même concentration de l'instance militaire et de l'instance judiciaire dans la commune centrale, aux mains de la classe d'âge gouvernante.

Cinquième élément et facteur d'unité : les bases culturelles

Rallions-nous aux deux définitions complémentaires que Jacques Maquet donne de la culture : héritage collectif d'une société, et système d'adaptation d'une société à son environnement⁶³. Au-delà des langues, premiers critères de regroupement, des ensembles culturels distinguent les sociétés de l'Ouest forestier, les sociétés du Sud-Est forestier, les sociétés préforestières, voire les sociétés côtières. On peut, par référence à un peuple "autochtone" ou de plus grande ancienneté, nommer le premier ensemble culturel *magwe*, sous-système de la civilisation *kru* ; le deuxième, comme ensemble culturel *agwa*, constituait un sous-système local de la civilisation *akan* ; le troisième peut être dit ensemble culturel *wan*, sous-système local de la civilisation *mandé*.

Carte II

Délimitation de la zone d'étude



Source : D'après Gordon, Raymond G. Jr (ed), 2005. *Ethnologue : Languages of the World, Fifteenth edition*, Dallas, Tex. : SIL International. Online version : <http://ethnologue.com> (avec son aimable permission)

Par base culturelle, nous désignons principalement un facteur en tant qu'il constitue un présupposé de l'activité sociale distinctive de l'humanité. Langue et idéologie entrent dans cette catégorie.

S'agissant du premier facteur, le grand chercheur Maurice Delafosse, voilà trois quart de siècle, avait classé les multiples langues de la Côte d'Ivoire en trois ensembles différenciés sous les rapports lexicologique, morphologique et syntaxique : ensemble *mande-fu*, ensemble *kru* et ensemble *kwa*⁶⁴. Aujourd'hui les progrès de l'anthropologie linguistique concluent à une double affinité plus étroite. Au Nord-Ouest de la forêt, plus de classe *mande-fu* ; cet ensemble prend place entièrement dans la branche des langues *mande* comme un composant de son groupe Sud-Est. À l'Ouest et à l'Est, sous l'unique dénomination *kwa*, les anciens ensembles *kru* et *kwa* "sont, aux dires de J. H. Greenberg, particulièrement proches et forment une sorte de noyau" avec les branches *gur* et *benue-congo* de la grande famille Niger-Congo⁶⁵.

Sous le rapport du second facteur, dont la connaissance vient à peine de commencer, ce que nous en savons grâce aux travaux de Marc Augé, notamment la *Théorie des pouvoirs et idéologie*⁶⁶, laisse supposer d'abord que les individus se reliaient de façon particulière aux organisations sociales et aux rapports de production ; ensuite il postule la fragilité des individus et des organisations sociales – lignage et village – et révèle les stratégies que ceux-ci devaient mettre en oeuvre pour tenir leur place dans les rapports de force qui constituent l'existence. Réalité complexe par hypothèse, comme nous le verrons sur quelques exemples, une personne tenait cette place de deux manières : d'une part elle s'appliquait à observer les préceptes moraux et religieux de la communauté lignagère et de la communauté villageoise ; d'autre part, pour protéger et faire prospérer sa vie et ses biens, elle s'appropriait, à titre privé, auprès des médecins et devins, à travers les moyens matériels, les forces symboliques de la préservation et de la guérison : *koingni* selon les *Wê*, *sekp* des *Odjukru*.

Membres de la société idéale qui garantit de la solitude, les ancêtres, pour leur part, constituaient d'autres, encore plus efficaces, forces symboliques de préservation, de développement et de prospérité pour les lignages et pour les villages ; ceux-ci leur vouaient un culte, associé aux mariages, aux institutions socio-culturelles et politiques ci-devant énumérées. Mais alors que les ancêtres rattachaient les vivants à la durée des organisations sociales et aux autres peuples, les dieux, quant à eux, reliaient idéologiquement les humains aux bases matérielles des communautés, d'une façon générale à la nature. Dieux des eaux, chez les pêcheurs et les riverains des fleuves et des rivières, dieux des forêts ou de la brousse partout, dieux du ciel parfois (la lune n'était-elle pas une divinité pour les *Wê* ?), ils appartenaient également aux lignages, aux villages, aux fédérations qui partagent en commun un espace économique et une mémoire culturelle. Ainsi les peuples *krumen* et les peuples *wê* invoquaient-ils le dieu *Gnonswa*, les peuples *bete* et les peuples *dida-godie* le dieu *Lago*. Ainsi côtiers du littoral occidental et lagunaires adoraient-ils

le dieu *kru* Gbeugré dans le même temps où lagunaires et côtiers du littoral oriental participaient au culte du dieu d'eau *anyi* Tanoe. Nous aurons l'occasion d'aborder plus loin quelques éléments de la conception du temps, de l'espace et de la personne qui constituent la "vision du monde", et par suite de la nature, dans les sociétés de notre champ.

*

* *

Considérées du point de vue de la géographie de la culture, deux sociétés de l'ensemble culturel *wan* participent de la civilisation *mandé* : la société *kweni* et la société *ghan* ; trois de l'ensemble culturel *magwe* relèvent de la civilisation *kru* : la société *neyo*, la société *kwadia*, la société *bete* ; quatre sociétés – la société *abê*, la société *odjukru*, la société *essuma* et la société *alladian* – inscrivent ce que nous nommons ensemble culturel *agwa* dans la civilisation *akan*. Selon les critères d'une anthropologie sociologique, sont représentées dans ce choix les différentes formes de parenté et de pouvoir : une société de filiation unilinéaire – la société *abê* – comparée à des sociétés de filiation bilinéaire (cinq patrilinéaires, trois matrilinéaires) ; une société dysharmonique (société *odjukru*) et une société hemi-harmonique (la société *alladian*) comparées à sept sociétés harmoniques, trois sociétés à classes d'âge si l'on laisse indéterminée l'*essuma* (*abê*, *alladian*, *odjukru*, *essuma* ?) comparées à quatre sociétés à masques (*kweni*, *ghan*, en partie *neyo* et *bete*) .

En vérité, dans ce terrain, deux sociétés sont objets d'un traitement spécial ou inégal. Premier cas de traitement inégal : la société *kweni*. Société limitrophe de la société *malinké*, l'une des rares à avoir bénéficié, depuis le premier quart du *xx*^e siècle, d'études d'anthropologie ethnologique, sociale et économique, elle nous apportait une documentation inespérée : nous avons limité notre enquête à son secteur forestier, aux groupes *Tchegba*, *Niamono* et *Kuhon*. Second cas de traitement inégal : la société *essuma*, dont la riche historiographie commence d'être exploitée et l'est insuffisamment sous le rapport de notre objet ; nous avons pris le parti d'en faire notre référence historique en amont de la période choisie, en explorant non pas les traditions orales mais exclusivement la documentation écrite.

Notes et références

- 1 a/ *Atlas de Côte d'Ivoire*, 1971, Ministère du Plan, Université d'Abidjan (IGT), ORSTOM.
 b/ ROUGERIE, Gabriel 1982, *La Côte d'Ivoire*, Presses Universitaires de France, Collection Que sais-je ? 5ème édition, Paris (1^{re} édition : 1963).
 c/ AVENARD, J. M., ELDIN, M. et al. 1971, *Le milieu naturel de la Côte d'Ivoire*, Mémoire ORSTOM, Paris.
- 2 a/ CLERICI, André (sous la direction de) 1962, *Histoire de la Côte d'Ivoire*, Ministère de l'Éducation Nationale, CEDA, Abidjan.
 b/ LOUCOU, Jean-Noël, 1984, *Histoire de la Côte d'Ivoire*, Tome 1 : *La formation des peuples*, CEDA, Abidjan.
- 3 GIRARD, G. et al., 1971, Aperçu sur les régimes hydrologiques in *Le milieu naturel de la Côte d'Ivoire*, Mémoires ORSTOM n° 50, Paris, p. 132.
- 4 GUILLAUMET, J. L., ADJANOUHOUN, E., 1971, La végétation de la Côte d'Ivoire in *Le milieu naturel de la Côte d'Ivoire*, Mémoires ORSTOM n° 50, Paris, p. 157-219.
- 5 TAGINI, B., 1971, Géologie, *Atlas de Côte d'Ivoire*, A2.
- 6 ROUGERIE, G., 1963 : 39.
- 7 ROUGERIE G., 1982 : 31.
- 8 ROUGERIE, G., 1982 : 32.
- 9 a/ WONDJI, Christophe, 1963. *La pénétration de la Côte d'Ivoire occidentale de 1890 à 1919*. Diplôme d'Études Supérieures d'Histoire, Session de mai, Sorbonne.
 b/ BONY, Joachim, 1980. *La Côte d'Ivoire sous la colonisation française et le prélude à l'émancipation (1920-1947), genèse d'une nation*. Thèse de Doctorat d'État ès-Lettres et Sciences Humaines, Université Paris I, Panthéon-Sorbonne. Introduction.
 c/ KIPRE, Pierre, 1981. *Les villes coloniales de Côte d'Ivoire : économie et société (1893 à 1940)*. Thèse de Doctorat d'État ès Lettres. Université de Paris VII, U.E.R. de Géographie-Histoire et Sciences de la société. Tomes I, II, III.
- 10 a/ BONI DIAN, 1970. Le pays Akyé (Côte d'Ivoire). Étude de l'économie agricole. *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série G. Tome 2. Fascicule 1. Géographie.
 b/ NGUESSAN, Marguerite, née NDA, 1980. *Les coutumes matrimoniales chez les Abè de Côte d'Ivoire*, Thèse de Doctorat de 3ème cycle, Université de Paris V - René Descartes. Sciences Humaines, Sorbonne.
- 11 a/ DELAFOSSE, Maurice, 1902. Coutume des Agni du Baoulé in *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, par F. J. Clozel et Roger Villamur, Augustin Challamel Éditeur, Paris, p. 107.
 b/SALVERTE-MARMIER, Ph. et M. A., 1962, 1964. Les étapes du peuplement, in *Le peuplement, étude régionale de Bouaké*, République de Côte d'Ivoire, Ministère du Plan.

c/ LOUCOU, Jean-Noël et F. LIGIER, 1977. *La reine Pokou, fondatrice du royaume baoulé*, NEA, Dakar, Abidjan ; LOUCOU, Jean-Noël, 1984. *Histoire de la Côte d'Ivoire*. Tome 1 : *La formation des peuples*, CEDA, Abidjan.

- 12 WONDJI, Christophe, 1981. L'histoire dans les sociétés lignagères de la Côte d'Ivoire forestière, in *Le sol, la parole et l'écrit*, mélanges en hommage à Raymond Mauny, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer, Paris, p. 321-351
- 13 GNAHOA UGEHI, 85 ans environ, Patrilignage de *Brikayo*, village de Seriyi (anciennement Dakoyo), *dikpi* Gbalebwo (Gagnoa), le 23-24 juillet 1975.
- 14 MUTO ANE, né vers 1890, *nanan*, patrilignage des *Moriêyé Atê*, Gbatra, pays Moriêru (Agboville), le 4 mai 1975.
- 15 ZUNON GNOBO Julien, 1981. *Les échanges dans la région de Daloa du milieu du XIX^e siècle à 1936*. Thèse de Doctorat de 3^e cycle d'histoire, Université de Paris XII, U.E.R. de Géographie, Histoire et Sciences de la société.
- 16 DAVIDSON, Basil, 1965. *Mère Afrique, les années d'épreuve de l'Afrique*, Traduit de l'anglais par Pierre Vidaud, Presses Universitaires de France, Paris, p.67.
- 17 GODOT Jean, 1704, *Relation...* Manuscrits français de la Bibliothèque nationale de Paris, Tome I Côte 13380 (p.1-218). Tome II Côte 13381 (p. 219-313).
- 18 LOYER Godefroy, Révérend Père, 1714, *Relation ...* in Paul Roussier 1935, *Établissement d'Issiny, 1687-1702*, Librairie Larose, Paris.
- 19 RICHARD-MOLARD, 1975. *Afrique Occidentale Française*, 3^e édition revue, Éditions Berger-Levrault, Paris (p. 71).
- 20 a/ DELAFOSSE, M. 1893 : 406 : “Les *Agni* ne sont pas des géants comme certaines tribus du Sénégal ni des hercules comme les Dahoméens. Leur taille varie entre 1,65 m et 1,80 m et ils se font remarquer plutôt par le peu de saillie de leurs muscles que par leur rotundité. Mais leur corps est bien proportionné, ils sont agiles et gracieux dans leurs mouvements, ont l’œil vif et brillant, d’une incontestable beauté. Leurs dents sont d’une blancheur éclatante, grâce au soin qu’ils ont de les frotter constamment avec un petit bâton d’un bois spécial au pays qui, outre qu’il les nettoie, les empêche de jaunir et de se gâter, et fortifie les gencives. Souvent ils se liment les dents pour les rendre pointues.

“Les lèvres sont grosses sans exagération et le visage n'est point prognathe. Le front est généralement droit et haut, le nez large, mais non épaté. Beaucoup d'*Agni*, surtout vus de profil, ont des physionomies tout à fait européennes. Peut-être est-ce là une des causes qui faisaient considérer les *Paï-Pi-Bri* comme des hommes blancs.

“On prétend que les marins donnèrent le nom d'Apollonie à la partie de la côte qui s'étend entre Assinie et Axim à cause de la beauté des Zemmas, ses habitants, qui sont de race *agni*.

“J'ai parlé plus haut de leur couleur : elle est en général d'un beau bronze, plus souvent clair que foncé. C'est à peu près la couleur de la statue de Diderot sur le boulevard Saint-Germain. Lorsque le soleil donne sur leur peau, elle semble prendre une coloration d'un rouge superbe.

“Mais ici je dois reparler des *Okin* et de leurs caractères spéciaux. Les *Okin* sont plus petits que les *Agni* proprement dits, ils sont aussi plus trapus, ont les muscles plus forts, les formes plus robustes ; ils sont d'un noir plus foncé, leurs lèvres sont plus grosses, leur tête plus ronde. Les vrais *Agni* sont plus grands, plus élégants de formes et plus maigres ; leur couleur est plus claire, leurs lèvres sont plus minces, leur nez plus détaché ; la tête est généralement elliptique et légèrement aplatie aux tempes.

“Il en est parmi eux qui ont la peau tout à fait claire, presque de la couleur de celle d'un Européen hâlé par la mer et le soleil des tropiques. Ce sont généralement des hommes qui touchent à la quarantaine ou l'ont dépassée : ceci donnerait raison au Père Loyer, un missionnaire de la fin du XVII^e siècle, qui prétend que les *Agni* deviennent moins noirs en vieillissant”.

b/ CROSSON, 1898. *L'ethnographie de la Côte d'Ivoire*.

“Comme l'*Agni*, l'*Attié* est de taille moyenne, la tête peu volumineuse, mais assez allongée et amincie vers le bas, présente une ressemblance lointaine avec ces figures au type égyptien sculptées sur les cannes et les portes fabriquées dans le papyrus.

“Peu corpulent, assez médiocrement musclé et charpenté, l'*Attié* est en général peu vigoureux. Quand on l'emploie comme porteur, il est presque impossible de lui faire porter plus de 15 kg.

“La femme *attié* participe des caractères physiques ci-dessus, avec des lèvres plus grosses peut-être, un nez plus écrasé, des jambes plus courtes et tombant droit sur la cheville sans le moindre souci de la courbe (p. 96-97)

“En résumé, il y a une certaine ressemblance physique entre l'*Attié* et l'*Agni*, ressemblance qui se poursuit jusque dans ces soins extrêmes accordés à la chevelure ; par contre, l'*Attié* diffère nettement de l'*Ébrié*.

“L'*Ébrié* est grand, fortement musclé et charpenté ; il a les épaules larges, les pectoraux volumineux et saillants, le buste bien proportionné ; l'ensemble s'harmonise parfaitement et décèle une anatomie superbe. La figure est, elle aussi, nettement caractérisée : le profil est anguleux, les pommettes saillantes, le menton triangulaire ; la figure est en quelque sorte toute en os ; le front est très fuyant ; enfin, la dolichocéphalie est très accusée.

“En un mot, il n'y a aucun trait commun, aucun rapprochement possible entre l'*Attié* et l'*Ébrié*” (p. 111)

- 21 THOMANN, G. 1903, De la Côte d'Ivoire au Soudan français, *Renseignements coloniaux et documents* 1, publiés par le Comité de l'Afrique française, Ch. IV, p. 10

“Les gens du Boboué ont eu l'heureuse idée d'exagérer agréablement les tatouages et cicatrices, signes distinctifs des *Bété*. Les trous percés dans les oreilles des femmes sont élargis progressivement. Quelques-unes ont voulu pousser si loin le développement de cet ornement gracieux que le pavillon de l'oreille, dilaté outre mesure, a cédé et pend en deux franges informes. La lèvre supérieure de ces beautés est également trouée ; distendue par l'orifice, dans lequel un morceau de bambou est constamment fixé, elle affecte la forme du bec de lièvre. Leurs dents, comme celle des hommes, sont taillées en pointes très aiguës. Le ventre est couturé de cicatrices. Dans celle du front, commune à tous les *Bété*, est cousue sous la peau une longue baguette qui, prolongeant le nez, sépare nettement le visage en deux parties. L'accoutrement des guerriers ne diffère pas beaucoup de ce que j'ai observé dans le Guidéko. Ce sont les mêmes touffes de plumes sur la tête, les mêmes fétiches en sautoir maintenus par la même chaîne en fer forgé”.

- 22 CROSSON, 1898 : 97.

- 23 HORTON, Robin, 1971 “Stateless societies in the history of West Africa”, in *History of West Africa*, volume 1, edited by J.F.A. de Ajayi and Michael Crowder, Longman Group Ltd. , London, p. 78-119.

- 24 *Atlas de Côte d'Ivoire* 1971, B 2a, ORSTOM-Université d'Abidjan.

- 25 SCHWARTZ, A., 1971. *Tradition et changements dans la société Guéré*, Mémoire ORSTOM, n° 52, ORSTOM, Paris : Ch. I.

- 26 THOMANN, G., 1901. La Sassandra, publié par le *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, Paris ; 1905. *Essai de manuel de la langue Neoule parlée dans la partie occidentale de la Côte d'Ivoire*, Ernest Leroux, Éditeur, Paris.

- 27 SCHWARTZ, A. Résultats de tournée du 8-11 juin 1970, *Archives de la Sous-Préfecture de Subré*.

- 28 NIANGORAN-BOUAH, G. 1969. Les *Ébrié* et leur organisation politique traditionnelle, *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série F. , I, Fasc. 1, Ethnosociologie.

- 29 MEILLASSOUX, Cl. : 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton, Paris-La Haye.

- 30 NIANGORAN-BOUAH, G. : 1969.
- 31 MEMEL-FOTÉ, H. : 1980. *Le système politique de Lodjoukrou. Une société lignagère à classes d'âge (Côte d'Ivoire)*, Présence Africaine, Paris, 1ère partie, Ch. I.
- 32 CROSSON, 1897 : 96.
- 33 CHAUVEAU, P.J. et RICHARD, J. : 1983 : 38. *Bodiba en Côte d'Ivoire*. Atlas des structures agraires au Sud du Sahara 19. Éditions ORSTOM, Paris.
- 34 MURDOCK, George Peter, 1972. *De la structure sociale*. Traduit de l'américain par Sylvie Laroche et Massimo Giacometti, Payot, Paris.
- 35 LOWIE, Robert : 1936. *Traité de sociologie primitive*. Traduction d'E. Métraux, Éditions Payot, Paris, Ch. 6.
- 36 SCHWARTZ, A. , 1971 : 113-114.
- 37 a/ GIRARD, J. , 1967. *Dynamique de la société ouobé*, Mémoires de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, N° 78, IFAN-DAKAR.
- b/ GNONSOA, Angèle (Mme), 1976. *Organisation du pouvoir en pays wé*, Conférence prononcée aux Journées Culturelles "Connaissances de l'Ouest", le 27 avril 1976. Abidjan (inédit) "Le masque = *glahi*. Le grand masque ou masque-juge = *djiglahi* ; le masque-guerrier = *téhéglahi*"
- c/ KOTCHY-NGUESSAN, Barthélemy, 1983. *Éléments culturels et formes de représentation en Afrique Noire, l'exemple de la Côte d'Ivoire*, Thèse de Doctorat d'État ès Lettres, Université de Paris VIII-Vincennes, Saint-Denis, UER de Littérature Française, Tome II, 1ère Partie, Ch. III, p. 629-646.
- d/ WONDJI, Christophe, 1984 : *Les masques africains et leurs fonctions sociales*, Conférence prononcée le 2 mars 1984 à Port-au-Prince (inédit).
- 38 *Dorvan* arbitre les conflits, *Dié* se produit à l'occasion des obsèques des grands hommes, des épidémies, ou des réjouissances, ou de l'initiation.
- 39 a/ ALTHUSSER, Louis et BALIBAR, Étienne, 1975 : *Lire le Capital II*, François Maspero, Paris, p. 94 -100.
- b/ BALIBAR, E. 1974 : *Cinq études du matérialisme historique*, François Maspero, Paris, p. 115.
- 40 MARX, K., *Grundrisse I* : 1980 : 362.
- 41 MARX, K., *Grundrisse I* : 1980 : 432.
- 42 MARX, K., *Grundrisse I* : 1980 : 432.
- "L'unité originelle d'une forme particulière de la communauté (tribu) et de la propriété sur la nature qui s'y rattache, ou encore le rapport aux conditions objectives de la production en tant qu'existence naturelle, en tant qu'existence objective, de l'individu singulier, médiatisée par la commune (cette unité qui, pour une part, apparaît comme la forme de propriété particulière), a sa réalité vivante dans un mode qui apparaît autant comme comportement des individus dans les rapports qu'ils ont entre eux que comme leur comportement actif et déterminé dans le rapport qu'ils ont avec la nature inorganique, mode de travail déterminé (qui est toujours travail familial, souvent travail communal). La communauté elle-même apparaît comme la première grande force productive ; selon le type particulier des conditions de production (par exemple, élevage, culture du sol), on voit se développer un *mode de production* particulier et des forces productives particulières, tant subjectives, apparaissant comme particularités propres aux individus, qu'objectives".
- 43 FOSSAERT, R., 1977. *La société*, Tome 2. Les structures économiques, Éditions du Seuil, Paris (p. 158).
- 44 SAHLINS, Marshall, 1976 : *Age de pierre, âge d'abondance*, traduit de l'anglais par Tina Jolas, Éditions Gallimard, Paris, Ch. II, III.

- 45 BONTE, Pierre, 1977, Classes et parenté dans les sociétés segmentaires, *Dialectiques* n° 21 (p. 105).
- 46 a/ REY, Pierre-Philippe, 1971 : *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la "Comilog" au Congo-Brazzaville*, François Maspero, Paris.
b/ JEWSIEWICKI, Bogumil, 1981 : Lineage mode of production : social inequalities in Équatorial Central Africa, in : *Modes of production in Africa, The Precolonial Era*, Sage Publications Inc., Beverly Hills, California.
- 47 TERRAY, Emmanuel, 1969 : *Le marxisme devant les sociétés "primitives", deux études*, François Maspero, Paris ; 1977 : De l'exploitation : éléments d'un bilan autocritique, *Dialectiques* n° 21 (p. 135-143).
- 48 MARX, K., *Grundrisse I* : 1980 : 15.
- 49 a/ SAHLINS, M. 1976 : 122-125.
b/ MEILLASSOUX, Cl. 1975. *Femmes, greniers et capitaux*, Librairie François Maspero, Paris, p. 59.
- 50 DUNGLAS 1939. *Dans la forêt de la Côte d'Ivoire : Coutumes et Moeurs des Bete*, Édition Larousse, Paris :
"La densité moyenne de la population étant 8,3 au kilomètre carré dans la subdivision d'Issia, cela fait une surface moyenne de douze hectares pour chaque habitant" (p. 53).
- 51 MARX, K., *Grundrisse I* : 1980.
- 52 Une arme de guerre et de prestige, *diidjinigbre*, était faite d'argile, de latérite et de miel cuits au feu, cf. GUEZE TAPE Gaston, chef, Gossédodua ; NIZAORE Pierre, Grogbeu ; DEPIE Labo, Boda, à Gossa, Gbalwan-Nord (Daloa), le 9 juillet 1973.
- 53 GO Gabriel, chef de village, AKA GO Albert, KOSSU GO, ZARAGA Jean, GOZE Albert, ZALIHWAN, *dipke* Guépie (Daloa), le 26 août 1972.
- 54 TAUXIER, L., 1924 : 244.
- 55 YOGBAHI Gaston, 80 ans environ, Zebra, Logbalwan (Daloa), le 1er septembre 1972.
- 56 TAUXIER, L., 1924. *Nègres gouro et gagou*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris (p. 135-136).
- 57 TERRAY, Emmanuel, 1969. L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire, *Annales de l'Université d'Abidjan* Série F, Tome I, Fascicule 2, Ethnoscience (p. 282)
- 58 ORSO DECI, Rev. Pasteur, Agboville, le 4 juillet 1977.
- 59 NIANGORAN-BOUAH, G., 1965. Les Aboure, une société lagunaire de Côte d'Ivoire, *Annales de l'Université d'Abidjan*, Lettres et Sciences Humaines, Université d'Abidjan (p. 49).
- 60 ARON, Raymond, 1962 : *Paix et guerre entre nations*, Calmann-Lévy, Paris, Ch. VI et XXIV.
- 61 BOUTHOU, Gaston, 1970 : *Traité de polémologie, sociologie des guerres*, Nouvelle Édition, Payot, Paris (Introduction).
- 62 KÖBBEN, A., 1956. Le planteur Noir, *Études Éburnéennes* V, publié par J. -L. Tournier, Institut Français d'Afrique noire, Centre de Côte d'Ivoire (p. 160).
- 63 MAQUET, Jacques, 1968 : *Dictionnaire des civilisations africaines*, Fernand Hazan, Paris (p. 116) ; 1966 : *Les civilisations noires*, Marabout Université, Paris (p. 16).
- 64 DELAFOSSE, M. 1901 : *Essai de manuel de la langue agni*, J. André, Paris ; 1904 : *Vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire et dans les régions limitrophes*, Ernest Leroux, éditeur, Paris.
- 65 GREENBERG, J. H., 1980 : Classification des langues d'Afrique, in *Histoire générale de l'Afrique* I, Jeune Afrique/Stock/Unesco. Paris (ch. 12, p. 333)
- 66 AUGÉ, Marc, 1975 : *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Hermann, Paris.

DEUXIÈME PARTIE

Le procès de production d'esclaves : Nature, formes et aperçu historique

Chapitre III : La nature du procès

Chapitre IV : Les formes et les résultats du procès

Chapitre V : Un aperçu historique du procès

CHAPITRE III

La nature du procès

Section I : La matière du procès, la personne selon les sociétés considérées

Section II : Le produit du procès, l'esclavage selon les logiques des sociétés considérées

Section III : La spécificité du procès

S'il est vrai qu'au terme de son activité, le producteur engendre un rapport social sous la forme soit d'une valeur d'usage, soit d'une valeur d'échange, soit de l'une et l'autre en même temps, nul paradoxe dans la notion de production d'esclave. Pour produire le rapport d'esclavage qui assujettit un esclave à un homme libre et met le premier à la disposition et au service du second, une activité sociale, dépense d'énergie humaine mettant en jeu des structures sociales dans l'espace et le temps, est indispensable.

Deux aspects du paradoxe subsistent cependant. D'abord dans sa nature, le processus de cette production consiste en effet en un échange, une traite, un commerce. Or tout commerce assure le transfert, d'une communauté vendeuse à une communauté acheteuse, d'une marchandise ; il est de l'ordre de la circulation qui, en principe, n'ajoute ni n'enlève rien, à la marchandise ; dans le transfert, seule est déplacée la propriété ou l'appartenance de la chose de celui qui vend à celui qui achète en cédant la contrepartie matérielle de la marchandise. Le fondement du titre lui-même est ailleurs, comme l'a reconnu Marx et comme nous le verrons.

“Ce sont uniquement leurs titres de propriété sur le globe terrestre qui permettent à un certain nombre de personnes de prélever un tribut sur la société et de s'approprier une fraction d'autant plus grande de son surtravail que la production se développe davantage. Seulement, tout cela est dissimulé par le fait que la terre peut être vendue comme n'importe quel autre article de commerce sans que son prix apparaisse pour ce qu'il est, c'est-à-dire de la rente capitalisée. L'acheteur n'a pas l'impression d'avoir reçu gratuitement son droit à la rente, mais d'en avoir payé l'équivalent, même si, pour l'obtenir, il n'a eu besoin ni de travailler, ni de courir des risques, ni de faire preuve du même esprit d'entreprise que le capitaliste. À ses yeux, comme nous l'avons déjà remarqué, la rente n'est que l'intérêt du capital qui lui a servi à acheter la terre et, du même coup, le droit à la rente. De la même façon, le droit de propriété du planteur sur le nègre qu'il a acheté lui semble découler non pas de l'institution de l'esclavage en tant que tel, mais d'un acte commercial. La vente ne crée pourtant pas le titre lui-même : elle ne fait que le transmettre, pour que le titre puisse être vendu, il faut qu'il existe déjà, et si ce n'est pas une vente qui peut le créer, ce n'est pas davantage une série de ventes répétées qui le créera. Ce qui a créé le titre, ce sont les rapports de production” (Karl Marx, 1968 : 1385).

Ensuite, la marchandise dont il est ici fait commerce a une spécificité : bien qu'elle ait une valeur sociale, elle n'est pas d'abord une valeur d'échange, produit de la transformation d'une matière première et destiné au marché ; c'est une personne, et nous reviendrons plus loin sur sa nature. Le commerce l'arrache aux rapports sociaux qui la déterminent comme autonome, libre, et l'introduit dans de nouveaux rapports caractérisés par l'aliénation et la subordination ; il *détruit* quelque chose de ce qui la constitue comme être culturel, agent de production, de reproduction et de création et lui impose de nouveaux attributs qui la différencient dans la société d'accueil. L'activité sociale déployée dans le temps et l'espace pour changer des personnes libres en personnes totalement dépendantes dans la relation d'esclavage constitue bien ainsi une activité productive.

SECTION I

La matière du procès : la personne selon les idéologies des sociétés considérées

“Il est évident que le concept d'homme est un concept culturel, qui a besoin d'un langage pour être formulé, et qui est soumis à de grandes variations selon les cultures, selon même les théories biologiques. Mais il est non moins évident que les cultures où se forme le concept d'homme sont le propre de l'organisation sociale d'un être biologique, toujours le même dans ses caractères fondamentaux de bipède à gros cerveau, et que nous pouvons appeler homme”. (Edgard Morin, 1980 : 45) ¹.

En reconnaissant entre maîtres et esclaves une identité anthropologique, les traditions orales des sociétés lignagères désignent implicitement la “matière” sur laquelle opère le procès de la production d'esclaves et par quoi il est logique de commencer l'analyse de ce procès : l'être humain (*homo*). Par opposition à la matière brute des économistes, il s'agit bien d'une matière première, puisqu'à l'âge où généralement les sujets entrent dans le circuit des échanges, l'action des sociétés d'origine en a déjà fait des êtres culturels et agents plus ou moins accomplis de la reproduction des sociétés.

Or, *quid* de l'être humain selon ces sociétés ? Aux premières et encore incomplètes données sur les idéologies anciennes, il apparaît à la fois comme personne, membre d'une société, et histoire.

L'être humain comme personne

nikpê (bete-Kwadia), gnon (neyo), yiki (abê), êgn (odjukru), wron (alladian), mi (kweni)

Au colloque international de Paris sur *La notion de personne en Afrique Noire* (1981 : 397), Louis-Vincent Thomas a caractérisé cette notion comme un pluralisme cohérent². En termes analytiques, tel est bien le premier trait de cette unité spécifique selon les sociétés que nous examinons. Sous le qualificatif de composite, Marc Augé l'avait déjà reconnu dans les sociétés lagunaires du groupe *akan* : sociétés *avikam*, *ébrié* ou *akyan*, *alladian* (1975: 179)³. Ce pluralisme constitutionnel est manifeste d'abord dans la diversité des constituants : un constituant matériel (le corps), deux à trois constituants immatériels, selon les cas (le souffle, le double, l'ombre) et deux constituants symboliques (le totem et le nom). Le tableau 3 illustre cette composition.

Tableau 3
Les composantes de la personne

Composants Sociétés	Corps	Souffle vital	Double	Ombre (esprit)	Interdit	Nom
ALLADIAN			<i>wawi</i>	<i>eê</i>		
ODJUKRU	<i>sos</i> : corps <i>sos-megɛ</i> : chair	<i>sɛl</i>		<i>abn</i>	<i>ichriê</i>	<i>nin</i>
ABE	<i>sê</i> : corps <i>sê-nopiè</i> : viande	<i>nkwo</i>	<i>sê-wawê</i> <i>wawê</i>	<i>êdj-arê</i>	<i>ichriê</i>	<i>ɛvi</i>
BETE - de Daloa - de Gagnoa	<i>ku</i> : peau <i>kpekpa</i>	<i>gnomo</i> <i>gnon</i>	<i>zuzuko</i> <i>diudju</i>	<i>uga</i> <i>ugon</i>	<i>ɛba</i> <i>ɛba</i>	<i>nuni</i>
NEYO						<i>jli/gnle</i>
GBAN	<i>loê</i>		<i>genwin</i>	<i>muzunzun</i>		<i>ɛto</i>
KWENI -Bwafle - Zuenula	<i>kolê</i> : peau <i>ba</i> : corps <i>miba</i> : corps humain	<i>fuul</i> / <i>flive</i> <i>fuul</i> / <i>flive finiôki</i>	<i>leli</i> <i>lei</i>	<i>leli</i> <i>lei</i>	<i>sone</i> <i>soê</i>	<i>to</i> <i>to</i>

Ce pluralisme se retrouve également dans la localisation des constituants immatériels. On peut, parmi les organes où sont censées siéger les principales fonctions psychiques, citer la tête : oro (abê), nu (odjukru), wulu (neyo, bete) ; le ventre : opu (abê), lok (odjukru), nekprako

Tableau 4
Les localisations des fonctions psychiques

Organes Sociétés	Tête	Ventre	Coeur	Foie
ABE	intelligence pensée	sentiments faculté sorcérale	volonté courage	
ODJUKRU	intelligence pensée	conscience morale faculté sorcérale	volonté courage mémoire sentiments	
BETE (NEYO/KWADIA ?)	intelligence puissance spirituelle		mémoire courage volonté sentiments faculté sorcérale	
KWENI	pensée réflexion imagination		mémoire faculté sorcérale	l'affectivité les sentiments

(bete), *bo* (kweni) ; le coeur : *dre* (bete), *mèrm* (odjukru), *oworumo* (abê) ; et le foie: *polê* ou *diri* (bete), *silf-eŋl* (odjukru)... Le tableau 4 fournit un récapitulatif de ces localisations fonctionnelles.

Sur la base matérielle de l'organisme, la cohésion de la personne réside dans l'articulation, d'une part entre les fonctions qu'assument le souffle vital, le double et l'ombre, et d'autre part entre les mécanismes qui assurent l'identité et ceux qui assurent la relation. Le corps et le souffle, responsables de la vie végétative chez les animaux et les humains, sont un héritage périssable. Le double, qui apparaît dans certaines conceptions comme une fonction secondaire de l'ombre plutôt que comme un élément autonome, constitue avec le totem et le nom, le deuxième héritage et un élément de relation. Chez les *Alladian* et les *Kyaman* (Augé 1975a, ch.VI : 161-233), et vraisemblablement aussi chez les *Odjukru*, il est :

“principe actif du complexe psychique, il est censé se transmettre dans la ligne paternelle et s'y incarner, et mieux encore, comme le nom, passer du grand-père au petit-fils. Il a son siège dans le front ; il ne quitte pas immédiatement le cadavre de son possesseur, et c'est sa force qui pousse ce cadavre à répondre lorsqu'on l'interroge ; il peut être transmis d'un grand-père à son petit-fils, avant même la mort du premier, par une opération de transfusion, front contre front”. (Augé, 1981 : 521)⁴

Suivant les mêmes conceptions, c'est ce double qui supporte les différentes puissances : puissance de destruction ou sorcellerie (*awa*

alladian, *gu bete-neyo*, *kpala abê*), dont la transmission s'effectue de préférence par la ligne maternelle, puissance de protection, *seke odjukru* et *bete*, dont la transmission s'effectue en ligne paternelle⁵. Périssable est ce double, correspondant au *woa-woe anyi* ⁶.

Seuls deux constituants paraissent être les éléments individuels de la personnalité. Il y a l'ombre, assimilée par les traducteurs à l'âme des théologiens chrétiens et des philosophes, qui suit, réfléchit, prévoit, et il y a, annexée au nom patronymique et au nom matronymique, le nom propre et le ou les surnoms qui singularisent la personne à vie. Exemples : Bwai Lok-Agn Matafwê Kpanda Kêtêkrê, qui rencontra l'amiral Fleuriot de Langle à Tukpa (Dabu) en 1868 c'est Niagn, fils d'une femme, Kok, elle-même fille de Bwai, Niagn surnommé Matafwê ou Kêtêkrê de Kpanda ; Adje Bonny, premier chef supérieur de tous les Alladian en 1890 (Jacqueville), c'est Bonny, fils d'Adjé ; Kake Avit Victor, chef du canton Kebe, Lakéto (Sassandra), c'est Avit, baptisé Victor, fils de Beugre Kake. Ainsi le *Bete*, comme le *Wê* ⁷, joint-il à son nom et à sa devise deux surnoms, l'un qui réfère au village paternel, l'autre au village maternel (*gweleyu-to*). Quant à l'ombre, susceptible de réincarnation chez les *Kru* ⁸, non héritée, à ce qu'il semble, chez les lagunaires *Alladian* et *Kyaman* (Augé, 1981 : 521), elle est la seule composante spirituelle impérissable qui séjourne au pays des morts, généralement sous la terre, *kuduhô* ou *zidogabre* des *Neyo* et des *Bete*, *guvogo* des *Gban*, *akooho* des *Abê*.

Pluraliste, la notion de personne présente un second trait caractéristique : elle est solidariste. La personne est articulée d'abord au lignage non seulement au sens génétique, ce qui va de soi, mais encore au sens psycho-sociologique. À l'héritage physique de l'ancêtre réincarné que l'on veut percevoir à telle marque ou telle forme particulière du corps, se superposent des héritages caractériels (courage guerrier, irascibilité) et des héritages de puissances. Le retour des noms d'ancêtres renforce cette solidarité avec les lignages géniteurs et resserre la dépendance à leur égard.

Dans cette première articulation sociologique, la personne s'articule, en même temps, de manière spécifique, avec le milieu naturel. Modes d'alliance des personnes avec telle ou telle espèce animale ou végétale, les interdits ne comportent pas seulement des devoirs de discipline envers les instincts individuels ou envers les mœurs du groupe, ni comme on le verra, des devoirs de solidarité politique intralignagère et intravillageoise, leur observance implique, outre le respect des prescriptions divines et ancestrales et la crainte des sanctions attachées aux transgressions, une protection politico-religieuse et sélective d'espèces naturelles et de l'environnement indispensable à la survie physique des sociétés⁹. Par ce double enracinement dans le monde des ancêtres et dans la nature, la personne, et c'est là sa troisième caractéristique essentielle, participe du sacré.

L'être humain comme membre d'une société

Mais si la personne est sociale en un premier sens où les lignages paternel et maternel lui fournissent les principes actifs de sa constitution, elle est sociale en un sens fondamental où les personnes composent les lignages, eux-mêmes structures élémentaires de la vie des peuples et des sociétés.

Dans *Le système politique de Ladjoukrou* (1980), sous la notion polysémique de société (*êb*), la communauté humaine nous est apparue comme culture, articulée sur la nature sauvage et différenciée par rapport à celle-ci, comme organisation politique stratifiée et douée d'un fonctionnement conflictuel, enfin comme système entretenant, sur le mode de la paix et de la guerre, des relations contradictoires avec des systèmes sociaux étrangers de même espèce. Les informateurs des autres sociétés proposent des visions convergentes.

En un sens négatif, les personnes sont des êtres de culture par une division de l'habitat écologique qui en fait des architectes et des habitants de villages (*glo, du, bete, fla kweni, owo abê*), alors que les bêtes (*niwê, nimê, ménê* en *bete*, *ndeï* en *modjukru*, *mlê* en *newole*, *dida-godié, bete* oriental), dépourvues d'intelligence réflexive, vivent en brousse (*kla, kloa* des *Bete-Neyo*, *kpa* des *Abê*, *akpê* des *Odjukru*), ont élu domicile les unes sur les arbres, les autres dans les terriers et d'autres encore dans les eaux. En un sens positif, les personnes sont des êtres de culture, parce qu'elles ont place dans la division sociale du travail que développe et reproduit la société : au point de vue politique, dans les structures où société et conscience du peuple coïncident (classes d'âge à l'Est, confréries de masques à l'Ouest, partout peuples ou fédérations de peuples) ; au point de vue idéologique, dans la vie rituelle destinée au renforcement de la cohésion sociale (obsèques, funérailles, éducation, cultes des ancêtres et des dieux) ; au point de vue économique, dans les rapport de production dont le but est de domestiquer les plantes et les animaux, nourrir les populations, assurer leur perpétuation et leur bien-être. Si les bêtes supérieures comme les fauves et les chimpanzés pratiquent la chasse, la cueillette et le dressage, on ne voit ces fonctions vitales se combiner chez elles ni avec des initiations, ni avec l'agriculture, ni avec les rites religieux et les fêtes populaires.

L'être humain comme histoire

Que la personne, membre d'une société, soit aussi histoire, trois sources en fournissent les arguments : une certaine psychologie génétique développée par des informateurs comme Gaston Lorugnon Ziri, chef de Daopa, pays Zabia, sous-préfecture de Gagnoa ; les mythes relatifs à la

genèse et à la palingénésie de la société livrés par F. Buabré Bruly de Zéprégühé (Daloa) et par Lambert Seri Serebo de Yacolidabré (Subré), et quelques études fondamentales sur le temps dans les sociétés en cause faites par G. Niangoran-Bouah (1964), Marc Augé (1968)¹⁰, H. Memel-Foté (1976)¹¹, Christophe Wondji (1981).

Cette histoire, où le temps règne, s'impose sur trois plans : celui de l'ontogenèse, celui de la sociogenèse, celui de la restauration d'une société détruite.

L'ontogenèse : histoire de l'avènement de l'individu

La notion de personne ne réfère pas seulement à une étape de l'existence humaine et à une norme, au double sens du terme (structure commune à tous, et idéal pour tous), comme le suggère le chef de Daopa, mais encore elle renvoie à une histoire qui est positive et eschatologique, donc en un certain sens sans fin. Au niveau positif, il y a un commencement de la personne, et l'embryogenèse ne s'identifie pas d'emblée à l'anthropogenèse, car un fœtus acquiert sa qualité humaine seulement à un certain stade de son évolution que la micro-enquête peut permettre de préciser dans chaque société. Les rites, sommaires s'il en est, d'inhumation, de deuil et de purification, qui accompagnent les fausses couches et les avortements, confirment l'existence d'un stade pré-humain. La notion d'enfance en subit la logique. Garçon ou fille, un enfant est un être humain, parce que son sang est issu de géniteurs humains dont il sera une reproduction ; mais d'une personne il ne porte que des prédispositions à la procréation, au langage (*gbo bete*, *odad odjukru*), à la réflexion (*drepê bete*, *otutr odjukru*), au travail (*libo bete*, *djuman abê*), et de participation à la vie publique. Voyez le bébé d'homme : "il défèque et mange ses fèces, *remarque Lorugnon Ziri*, il urine et dort dans ses urines, il reçoit sa nourriture et reste dépendant des autres, il ne connaît pas la honte".

Vient l'adolescence, stade d'un plus grand développement du corps et du psychisme, stade de tous les apprentissages : apprentissage de la parole et des diverses formes de l'obéissance sociale, apprentissage des technique de production (chasse, agriculture, pêche chez les garçons, ramassage, cueillette, agriculture, cuisine chez les filles), initiation culturelle au mariage chez les filles, à la vie publique dans les classes d'âge et les confréries de masques chez les garçons.

La vie de l'adulte sain, voilà le stade de la personne au sens idéal. La plénitude de cette existence personnelle est caractérisée chez les informateurs par quatre traits : puberté, fécondité et procréativité physiologiques ; maîtrise du langage, maîtrise de la langue du peuple, de la réflexion et du savoir social ; maîtrise des activités productives de l'autosuffisance économique ; participation à la vie publique, à

l'organisation de la guerre et de la paix. À ce niveau, la différence entre les hommes et les femmes repose sur trois fondements dans les théories indigènes qui souvent donnent les effets pour des causes. Elle a une source présumée biologique : c'est l'inégalité entre les forces "naturelles" des deux sexes (*kuai* des *Zabia*). Elle a une source socio-économique : c'est la différence des fonctions de production-reproduction (gros œuvre de l'agriculture, éducation des garçons à la chasse, à la guerre ou la grande pêche chez les premiers ; œuvre secondaire de l'agriculture, maternité, éducation des bébés et des filles chez les secondes). Elle a enfin une source socio-politique : c'est l'inégalité des statuts entre les chasseurs, les guerriers et les pêcheurs en haute mer d'une part, et les cultivatrices, les ménagères et parfois des agents du commerce de kola d'autre part.

La vieillesse marque le déclin de cette plénitude et présente une analogie avec l'enfance. Alors que l'enfant n'a pas encore exercé les capacités qui l'habitent, le vieillard les a usées et perdues. Chez lui, finies les activités productives et reproductives ; finie, la vie publique. En lui, la mémoire s'obscurcit et se vide, la réflexion s'éteint avec la diminution des fonctions sensorielles, de la vie de relation et de la motricité. Déclin physique et déclin intellectuel annoncent la mort.

Pourtant, si la mort défait la structure de la personnalité, comme nous l'avons dit, elle préserve l'idée d'une histoire eschatologique à travers les divers modes de déplacement et d'existence qui séparent le décès et les réincarnations supposées de l'ombre de l'ancêtre.

Témoin, l'interrogatoire des cadavres (*gbagbê* ou *gbazêbati* des *Bete*, *lèbl-akp* des *Odjukru*) dans lequel le double est censé participer à l'enquête sur les causes de décès ; témoin, le rapatriement au village, qu'à l'instar des *Dida*, les *Bete* pratiquent sous le nom de *gbadu*, du double d'une personne morte en brousse¹² ; témoin, l'errance présumée, autour des villages, des défunts inapaisés dont l'apparition est un mauvais présage ; témoin enfin, le repos éternel des ombres au pays des ancêtres, d'où elles peuvent venir se réincarner, soit dans des nouveau-nés¹³, soit, exceptionnellement, dans des monstres ou des infirmes, soit, selon les *Gban*, dans des animaux¹⁴.

La sociogenèse : histoire de l'avènement de la société humaine

Si l'historicité caractérise l'existence personnelle, c'est parce qu'elle est essentielle à la société, milieu natal et formateur des personnalités. Au demeurant, les mythes qui illustrent cette thèse vont plus loin : ils postulent que la sociogenèse ou l'anthropogenèse est solidaire d'une cosmogenèse, elle-même fondée parfois sur une théogenèse. Toutes les études sont d'accord ici en effet : temps et espace sont des conditions non pas *a priori* mais organiques de toute existence ; ici, savoir, culture et

histoire sont indissociables, temps cyclique et temps linéaire s'articulent, le premier lié à l'organisation technique de la vie, le second à l'organisation sociale ; la conscience historique est indivisible de ce que nous avons nommé une *historiodictie*.

Une théogenèse fondatrice, en relation toujours avec l'espace et le temps, est évoquée par certains matériaux locaux des peuples de la région de Daloa, tels du moins que les a rapportés Bohumil Holas (1968). *Ibo*, la Grande Eau (Océan ? Fleuve Sassandra ?) et *Peo* (la Vie ou Espace-temps ?) figurent les puissances primordiales ; d'elles ont émergé, d'une part *Dogboza*, unité de la parole créatrice et du pouvoir créateur et, d'autre part, *Guehi*, infini ou éternité. De cette source impersonnelle serait issu un couple divin : *Maïe*, personnification de la fonction féminine et entité terrestre, et *Lago*, personnification de la fonction virile, entité céleste et prédominante.

Hormis cette spéculation ésotérique et par suite rare, la cosmogénèse est principalement l'œuvre d'un Dieu ouranien dont on perçoit mal la transcendance : *Lago* (*Bete*, *Dida*, *Kwadia*, *Neyo*), *Ofo* (*Abê*), *Kwoné* (*Gban*), *Owo* (*Alladian*), *Fonyamba* (*Odjukru*), *Kazabei* (*Kweni*). Le processus de création, ou plutôt de formation du monde, mal défini, paraît diversifié : biologique par ovulation chez les uns—voir l'idée *abê* de l'*ahoso*, œuf de la vie, origine du monde¹⁵—, ce processus serait une opération intellectuelle chez d'autres, par exemple les *Bete-Niabre* pour qui *Diakwolé* symboliserait la pensée, la création (B. Holas 1968 : 52-55).

Dans les mythes d'inspiration matérialiste, tel celui des *Zabia*, originaires de Sassandra, l'ancêtre primordial *Kokoko*, l'Éternité, a produit l'eau et la pierre dont l'union a donné le jour au poisson *Dogo* (Ch. Wondji 1981). Mêlant mythe *bete* et spéculation judéo-chrétienne, F. Buabre Bruly universalise cette problématique des origines matérielles.

"Les *Bete* appellent le globe terrestre *dodokpata*, c'est-à-dire "terre explosée". Si Adouroum ou Adam est une partie de la terre explosée, il est "terre", et en tant que terre, il est pierre, et en tant que pierre, il est éternel et rentre dans l'ordre des grandes divinités et mérite d'être appelé par les hommes qui l'habitent "l'ancêtre", car c'est de ses entrailles qu'ils sont tous sortis, qu'ils soient noirs, blancs, jaunes, rouges, violets, verts, bleus, animaux ou végétaux"¹⁶.

Le cosmos est mis en place, de manière progressive, en ses composantes essentielles : terre minérale, firmament et astres, pluie et cours d'eau, végétation et faune.

La société humaine, nécessairement ethnocentrée, vient au monde suivant la double inspiration de cette cosmogénèse. Pour les uns, théistes sur un mode plutôt judéo-chrétien, elle sort des mains de Dieu comme des mains du potier qui moule la glaise et, animateur, lui insuffle la respiration (B. Holas, 1968 : 57). Pour les autres, c'est l'évolution biologique qui lui donne jour, comme le poisson *Dogo* engendre le premier ancêtre humain des

Dogobia (ou *Logobia*), noyau lui-même du peuple des *Zabia*. Déchue de l'état d'immortalité dans l'état de mortalité, passant de la nudité culturelle à la civilisation et à ses servitudes, cette humanité peuple la terre par progression démographique : d'abord, la famille bisexuée, *Zasseli* et *Zaolo* des *Zebwo*, *Weinde* et *Dyiligolo* des *Niebie*, *Kehi* et *Nianpi* des *Gban*, homologues de *Titi* et de *Titida* des *Krumen* ; ensuite, le village, agglomérat de familles ; enfin la société, rassemblant et fusionnant de nombreux villages issus de la segmentation et de l'incorporation d'immigrants et d'alliés.

Ainsi, émergeant de la nature, l'humanité s'est-elle développée dans la nature à travers une triple lutte. Lutte contre les génies malveillants : les ancêtres présumés des peuples forestiers de l'Ouest, les *Magwé*, eurent à soutenir une grande guerre contre une troupe "de guerriers invisibles armés de fusils" ; cette guerre souterraine des *Magwé* – *magwe magluto* – déclencha la deuxième dispersion des ancêtres à partir de Kpotiewono (A. L. T. Gauze, 1968 : 15-17).

Lutte contre les calamités naturelles (épidémies, inondations, etc.) : la migration que voilà eut pour cause non seulement la guerre déclenchée par le génie *Kumanzile*, mais encore l'inondation consécutive du marigot Kpotiewono. C'est aussi une épidémie de mort qui, d'après la légende, dispersa les *Alladian* du site primitif d'Abreby, épidémie qui symbolise l'agression des *Kyaman* selon les uns, et l'avènement des Blancs sur la côte selon les autres ; on sait, enfin, que la dispersion des *Abê* à partir du site de Wata s'explique, d'après la légende, par un fléau du même genre provoqué par un sorcier.

Lutte interne à la société, enfin : dans l'Ouest forestier, la première guerre de l'humanité primitive, alors divisée en deux cités, celle des hommes et celle des femmes, la guerre de *Maïe* (*maïeto*) fut suscitée, selon une version, par la grossesse de *Maïe*, gouverneur de la cité féminine, survenue à la suite des œuvres de *Lago* ; selon une autre version par l'empoisonnement dont les hommes se rendirent coupables sur la personne de l'unique hôte masculin de la cité féminine, le nommé *Zuzu* ; selon une troisième version par la mort de *Zikai*, autre figure de *Maïe*¹⁷.

La palingénésie : la renaissance d'une société détruite

Mieux que dans le devenir de l'individu et dans les luttes des communautés pour la vie et le pouvoir, l'histoire s'affirme dans la restauration des sociétés détruites.

Le mythe *bete* de *Dôgbôwradji*, récité par Seri Serebo de Yacolidabrè, sous-préfecture de Subré et rendu classique par Zadi Zahourou¹⁸, exalte cet aspect de la dialectique de l'histoire. Empruntons l'essentiel de notre analyse à Christophe Wondji, l'un des meilleurs exégètes du récit¹⁹.

Dans le récit, les causes de la destruction n'apparaissent pas comme on l'attendrait : transgression d'interdits divins ? corruption humaine ? provocation et haine des dieux ? Le fait est que la destruction survient dans un milieu écologique inchangé, avec pour agents deux monstres aux forces extraordinaires et égales, deux monstres omnipotents et formidables : Zizimazi, tout hérissé de poils et de multiples bouches, Yukurilüe, tout hérissé de multiples oreilles. La destruction n'est pas seulement mise à sac de la civilisation (agriculture, habitat, artisanat, techniques), elle est en même temps et surtout extermination de la population humaine. De la société deux femmes seulement survivent : Zohonon, captive et épouse de Zizimazi, et Gahonon sa mère, grosse des œuvres d'un homme mort. Cette femme trouve asile dans une termitière,

"Symbole du chaos et de la vie, excroissance des paysages abandonnés, mais aussi habitat grouillant de la vie des termites, souterrain qui évoque la résidence des ancêtres morts et tutélaires, le kuduho, d'où vient sans cesse la vie".

La promesse de la reconstruction de la société s'annonce dans la naissance d'un mâle : Gahonon Dju, le fils de la captive (gueu-wron = femme captive), ou Dôgbôwradji. La palingénésie a trois fondements : un fondement sociologique (la mémoire de l'ancienne société et de l'ancienne culture accumulée dans la mère), un fondement idéologique (la connaissance magique représentée par le fantôme, ou zéré, du père mort) et un fondement psychologique (la personnalité exceptionnelle de Dôgbôwradji).

À la grande œuvre de reconstruction totale, la chance offre un agent surdoué. Les questions précoces qu'il pose à sa mère lui donnent la conscience de ses origines, de son destin, de sa mission. Son développement est rapide. Grâce à sa mère, il apprend les principales techniques de production et de création, il reconstruit l'organisation économique et culturelle de la société ancestrale. Grâce à son père et à sa sœur, il peut vaincre les monstres et restaurer l'organisation politique d'une société nouvelle.

Trois mobiles le guident : l'instinct de conservation personnelle, la volonté de libérer sa sœur captive, l'esprit de revanche auquel l'exhorte le double de son père pour racheter son peuple. Il naîtra à la plénitude de l'âge viril seulement lorsqu'il aura vaincu les mâles parmi les mâles : Zizimazi et Yukurilüe. Les moyens ? L'assurance, la prudence et la magie, cet arsenal de guerre dont le pourvoient le double de son père et l'aide de sa sœur. Avec cette aide, il triomphe en premier lieu de Zizimazi. La seconde victoire, sur Yukurilüe, s'achève en compromis. Dôgbôwradji accepte à la fois de ne point enfoncer son gbralo, une des armes du héros, dans la petite oreille du monstre, et il accepte de garder ce secret. Tous les défunts alors ressuscitent. Se reconstitue, avec une famille dont le héros est le maître, une société populeuse, prospère et joyeuse dont il devient le chef incontesté. Mais voilà que six ans après, enivré par sa gloire, il

divulgue au peuple assemblé le secret de sa victoire et de son succès. Pris alors dans un buisson épineux, il disparaît, laissant en héritage le monde nouveau, comme si, pour s'épanouir, tout nouveau monde avait besoin de se séparer de l'ascendant contraignant du libérateur.

Indispensable à la renaissance de la société, comme on le voit, le héros ne survit pas longtemps. Sa précarité tient à son rôle (le chef de guerre, ici, n'est plus le chef de la paix) et la nature de son savoir (le savoir magique est un savoir personnel qui devient nul dès qu'il cesse d'être secret). Mais loin d'être un héros conservateur, *Dôgbôwradji* est, selon la juste remarque du philosophe Pierre Pellegrin²⁰, un héros prométhéen et révolutionnaire, un héros qui, violant un tabou à ses risques et périls, annonce des temps nouveaux, les temps du savoir partagé, les temps du savoir distribué au plus grand nombre.

Que l'être humain soit personne, membre de lignage et de société, histoire enfin, présente plus qu'un intérêt analytique. C'est dans cette triple histoire, l'histoire de la personne, l'histoire de la société, l'histoire des relations entre sociétés, qu'il nous faudra, le moment venu, chercher les clés pour expliquer la production des esclaves, une fois que nous aurons expurgé de son ambiguïté la notion d'esclave telle qu'elle a fonctionné dans les logiques des sociétés en cause.

SECTION II

Le produit du procès : l'esclavage selon les logiques des sociétés considérées

Dans de nombreux travaux, personne en gage, captif et esclave constituent une seule et même notion, une seule et même réalité. Pour les sociétés que nous considérons, aussi, il est vrai, ils sont fondamentalement objets d'une même anthropologie économique. Mais alors que les deux premiers relèvent d'une anthropologie de la dette en particulier, le troisième ressortit à l'anthropologie de l'échange en général. Toutefois, notions distinctes pour une fraction, elles sont confondues par la plupart des sociétés sous la même catégorie, ce qui les rend justiciables du même traitement critique dont nous avons pris le parti.

La personne en gage : objet d'une dette contractée

L'opinion d'un observateur averti comme E. Douglas est erronée, lorsqu'il nie absolument la pratique de la mise en gage de personne chez les *Bete* (1939 : 9). Dans toutes les langues de ces sociétés un terme propre se trouve désigner en effet cette institution : *wugba* (*bete, kwadia*)²¹, *woba* (*neyo*), *donê* (*kweni*), *oba* ou *yoba* (*abê*), *awoba* (*alladian, adjukru*). De même que les deux premiers termes semblent linguistiquement apparentés, comme les systèmes de parlers qui les portent, de même les deux derniers, d'origine *akan*, appartiennent à l'ensemble des langues *twi*, dominées en Côte d'Ivoire par les parlers *anyi-bawlé*²².

L'institution, sous sa forme générique, correspond à un concept d'anthropologie économique. Lorsqu'un individu A, en un temps t1, contracte une dette X, ou, incapable de s'acquitter d'une dette contractée

à un moment t_1 , laisse en nantissement auprès du créancier un bien de valeur, antichrèse ou gage qu'il récupéra en un temps t_2 après avoir remboursé la somme X, ce bien a valeur de garantie. Ce peut être un bien matériel, meuble comme l'ivoire, l'or, le pagne rare, immeuble comme une terre, une palmeraie, une plantation ; ce peut être aussi une personne, le bien le plus précieux de tous les biens de la société. Avec la mise en gage d'un être humain, le concept d'anthropologie économique qui désigne une relation de "crédit" se double d'une dimension politique. Examinons donc principalement cette espèce de gage.

La première forme, la plus courante à l'époque précoloniale, mal nommée "otage de dette", est une *mise en gage* objective. Avaient le droit de mettre en gage les autorités responsables des dettes de tous les membres de leurs lignages, chefs de matrilignages dans les sociétés à succession matrilineaire²³, chefs de patrilignage dans les sociétés à succession patrilinéaire²⁴. Les sources d'endettement s'enracinaient dans mainte institution des économies précoloniales : fêtes, dots, funérailles somptuaires, déficits commerciaux chez les sous-traitants entre avances de marchandises manufacturées et livraison de produits locaux.

Pour ces dettes, les chefs devaient de l'ivoire, de l'or, de la monnaie, du bétail ou des êtres humains. Les lignages démographiquement et économiquement faibles cherchaient secours et salut auprès des lignages forts, les peuples de l'hinterland auprès des peuples lagunaires et côtiers. Étaient mis en gage des enfants (filles ou garçons) et des adultes (hommes ou femmes), enfants légitimes dans les sociétés patrilinéaires, neveux et nièces généralement dans les sociétés matrilineaires.

En pays *abê*, l'informateur J.-B. Ané Boscho de Sedjê (Agboville) a connu dix cas de *oba* à l'intérieur de son seul village, sans compter l'*oba* de son propre père, le jeune Essi Assi de Bodjê, livré à quinze ans pour 30 grammes d'or. De même, Yapi Nté d'Agwahin, du patriclan *Mudoko*, dans le même pays, ne cite pas moins de sept *oba* pour dette, d'origine *abê*, appartenant à son père : Okweni, Okudjê, Akpata Odwagba, Kwalan Awussidjê, Okuvié, Abédéku Dikwe, Djeswo de Moriê. En pays *alladian*, Bodjui Gbayro d'Addah, du matrilignage *Sedji*, décédé en 1907, avait au moins trois *awoba* *alladian* originaires de son village (Kaku, Azariê, Niamwa) ; Adje Bonny de Jacquerville comptait, dit-on, de nombreux *Alladian* parmi ses *awoba*. À Okruyo, dans la sous-préfecture de Subré, Balu Zêkê, chef de canton octogénaire, atteste un cas de *wugba*, celui de Gohun Zogboru, effectué par le père de ce dernier, Gohun Kadi, au village de Yropo et qui fut racheté plus tard. À en croire Gnahoa Ugehi de Seriyo (Gagnoa), la pratique de *wugba* frappait plus fréquemment encore les filles en raison de leur valeur de reproductrices.

Trois exemples *odjukru* illustrent bien ces différentes modalités. Le paradoxe d'enfants, des filles principalement, mis en gage par leurs pères après consultation des mères, paradoxe pour une société matrilineaire, qu'évoque en 1902 un commis des affaires indigènes, Aubin²⁵, ce paradoxe n'est qu'apparent. Avant l'initiation (18 ans pour la fille, 22-25 ans pour le

garçon), la tutelle de l'enfant appartient absolument aux paternels ; les maternels prennent la relève définitive ensuite. Essis Grah de Gbugbo (matriclan des *Badi-la*) atteste le mouvement interne à la société *odjukru*, qui des villages forestiers drainait des otages vers les villages lagunaires. Le matriclan des *Ando-la* de Gbugbo reçut en *goba* Mèliane, une fille du matriclan des *Badi-la* de Yassap, classe d'âge : *mbedié*. À Gbugbo toujours, le seul matriclan des *Badi-la* accueillit au moins six *awoba*, l'un de Ussr (Déri, classe d'âge *bodil odjongba*), un autre de Lokp (Djédjro Amari, classe d'âge *bodil bago*), un troisième de Yassakp (Niagn-ni, classe d'âge : *bodil bago*), les deux derniers d'Orgbaf (Niagn Nomêl, un *bodil kata*, et Cess, un *bodil boman*, encore non initié à l'époque de l'abolition de l'esclavage). Enfin, les traditions de nombreux autres villages (Lokp, Dibrm, Armebê, Gbadjn, etc.) évoquent le souvenir de femmes et d'hommes mis en gage dont beaucoup ont fait souche en pays *alladian* et dont les généalogies recueillies par Marc Augé (1969 : 155-156) portent témoignage.

La seconde forme du gage, moins courante, mais réelle, celle de l'auto-mise en gage (volontaire) est dite improprement "otage de mariage". L'administrateur H. Lamblin cite un cas *alladian* qui n'est pas celui que les informateurs connotent sous la formule : ce cas s'apparente plutôt à une *prise en gage*.

"Dans un seul cas, la femme est considérée en quelque sorte comme une garantie et représente une valeur. C'est celui où elle veut rompre le mariage alors que ses parents doivent une somme d'argent au mari : celui-ci peut refuser de la laisser partir jusqu'au moment où la dette des parents est remboursée" (1902 : 396).

Sous la formule, entendons le cas d'une personne en rupture de lignage, qui s'offre en gage volontaire à un riche notable, lequel accepte de payer la compensation matrimoniale de son mariage, et qu'elle quittera une fois que cette dette aura été remboursée. *Abê*, *Neyo* et *Bete* connaissent cette relation particulière. Yapi Nte d'Agwahin (Agboville), cite deux *yoba* volontaires de son père : Oku Kwassi de Moriê qui s'offrit en gage pour son premier mariage et Anassé, probablement d'Agwahin, pour son second mariage.

La condition du gage et celle de l'esclave s'opposent sous trois rapports. Première opposition, la base juridico-politique du gage : partout, des témoins sont indispensables à l'instauration du contrat. Chaque partenaire produit son ou ses témoins, membres de sa parenté (*Abê*, *Alladian*, *Bete*, *Neyo*), accompagnés exceptionnellement d'un ami d'absolue confiance (*Odjukru*). La présence, chez les *Bete-Gbalebwo* (Gagnoa), des adjoints des chefs de lignage indique le caractère communautaire, donc socio-politique et pérenne, de la base juridique du gage.

Deuxième opposition : le statut politique des personnes en gage. En principe, le gage est, quant à sa durée, un état précaire qui prend fin dès que le gageur vient honorer ses engagements envers le gagiste, à n'importe quel moment. Dans la pratique, la pauvreté des gageurs peut

reculer la rédemption à une ou plusieurs générations, et même, comme l'atteste la postérité des personnes mises en gage dans les sociétés côtières, l'abolir, à la limite. Cet écart entre le principe et la pratique ne dénature en rien cependant le statut socio-politique des personnes en gage ; c'est un statut de personnes libres comme l'avaient perçu, avant certains anthropologues contemporains, l'un des plus clairvoyants observateurs coloniaux : Lamblin (1902 : 415-416).

“L'esclavage volontaire n'existe pas et l'esclavage pour dette n'existe pas davantage, car il ne serait pas exact de dire qu'un homme qui reste volontairement à la disposition d'un autre est un esclave même momentanément.

“En réalité, l'homme est accepté en garantie d'une somme d'argent, d'un prêt, d'une dette, mais il n'est pas pour cela esclave. Il participe, il est vrai, dans la mesure de sa force, au travail qui se fait chez l'individu chez lequel il est en garantie, et son travail, considéré comme intérêt de l'argent, n'est pas rétribué ; mais de là à l'esclavage il y a loin.

“L'individu en garantie garde tous les privilèges de l'homme libre et la seule condition qu'il soit tenu d'observer est la résidence fixe. Il ne peut s'absenter du village sans l'autorisation de celui chez lequel il est en garantie. Il est évident que son maître momentanément cherchera à tirer de lui le plus de travail possible, mais il aura pour lui des égards qu'il n'aurait pas pour un esclave. L'individu en garantie d'une somme d'argent est nourri par celui chez lequel il est placé”.

Exploitées, sans doute ces personnes l'étaient, au sens où tout le produit de leur surtravail revient aux gagistes qui les hébergent, les nourrissent, et les vêtent comme tous les autres cadets mais elles ne pouvaient être ni maltraitées, ni vendues, ni immolées à l'occasion des obsèques de notables. Fille, une personne en gage peut être mariée dans le lignage ou dans un autre lignage après consultation des gageurs, la dot représentant la contrepartie du gage ; mais son initiation, le cas échéant, sa maladie et sa mort doivent être communiquées à ses parents ; car quel gagiste serait prêt à remplacer une personne morte par un membre de son lignage ou à payer l'indemnité d'une accusation d'homicide ?²⁶ Deux seules limites infranchissables : en pays *odjukru*, la rédemption était un préalable à toute intégration d'un gagé à l'association des hommes riches. Doku Esmel de Dibrm (classe d'âge : *abrmān*), voulant honorer son jeune *awoba* Busman Lowès, de Yassakp, du rituel d'*angbandji*, un rituel de célébration et de titularisation de l'homme riche, *angbandji-iri*, dut auparavant le faire racheter²⁷ ; en général un homme en gage ne peut se marier qu'avec les ressources du père réel.

Troisième opposition : le statut des descendants. De même que le rachat des nantissements matériels comme la terre, l'or et les pagnes survient parfois plusieurs générations après la mort des gageurs, de même la rédemption peut advenir à un âge très avancé des personnes en gage, voire à travers leurs descendants. Elle entraîne alors comme

conséquence plusieurs situations. Généralement, les personnes âgées rédimées et sans enfants rejoignent leurs villages et leurs lignages. Ainsi, *oba* à quinze ans, racheté seulement en pleine vieillesse, Essi Assi de Bodjê, en pays *abê*, est-il rentré dans son patrilignage. Ainsi *oba* de Yapi Nte d'Agwahin, dans le même pays, Oku Kwassi de Moriê et Anassé ne furent-ils libres qu'à la mort de leur patron. Quant aux femmes mariées avec enfants et aux hommes dotés exceptionnellement de femmes par leur patron et pourvus d'enfants, trois solutions s'offraient à eux, selon que leur âge était avancé ou non, selon que leur partenaire les avait bien ou mal intégrés au lignage allié, selon que leurs enfants étaient jeunes ou adultes, et dans ce dernier cas, célibataires ou mariés. Ou bien ils réintégraient leurs lignages avec les enfants en bas âge ; ou bien après les retrouvailles avec leurs lignages, ils demeuraient sur place, bons maris ou bonnes épouses, à élever leurs enfants ; ou bien encore, trop âgés ou trop attachés à leurs enfants, ils choisissaient de couler leurs vieux jours avec leurs filles et leurs fils mariés. Dans ces trois cas, la rédemption change le statut social des enfants. La mère est-elle *odjukru*, c'est-à-dire d'une société à dominante matrilineaire ? La succession leur sera ouverte à la mort de l'oncle utérin à Dibrm ou Bobor. La mère est-elle *kwadia*, c'est-à-dire une société patrilinéaire ? Les fils hériteront de leur père légitime, si celui-ci est *neyo*.

Restent les non-rédimés dont l'état théoriquement précaire est devenu en réalité définitif. Il semble que l'opinion traditionnelle ait eu tendance à les assimiler aux esclaves. Humiliés, ils n'ont cessé de lutter contre cette assimilation indue. À l'époque contemporaine, on retrouve des formes dérisoires, mais significatives, de cette lutte chez les descendants : quête des origines des ancêtres, exigence même symbolique de la rédemption institutionnelle, restauration à travers les filles des noms féminins du pays des ancêtres, etc. Cette recherche d'identité, dont nous avons surpris des indices chez les descendants *alladian* de femmes *odjukru*, apporte deux confirmations à l'hétérogénéité des statuts. Une confirmation de caractère subjectif : elle manifeste la volonté des descendants de se réhabiliter comme postérité de personnes à l'origine libres et non esclaves. Une confirmation de caractère objectif : la légitimité d'une telle quête est reconnue par l'opinion, et reconnue en même temps l'authenticité de l'événement fondateur.

Le captif : objet d'une dette créée ou imposée

Il paraît à première vue paradoxal que la captivité soit intégrée sous la catégorie de dette. Le captif est un effet produit par la violence originaire (la capture), et vit sous condition, dans un rapport de domination pour une durée indéterminée : la captivité. Cette définition, constatons-le, à notre avis, exclut du concept deux principales modalités de ce qui est connu dans la littérature relative au mariage sous le terme

de rapt, voire de vol de femme²⁸, institution identifiée dans les sociétés lignagères de la zone forestière.

La première modalité, totalement dépourvue de violence, est une simulation, comme l'a reconnu A. Schwartz à propos des *Wè*.²⁹ Voici, en effet, une amante consentante, mineure déjà fiancée ou adulte déjà mariée, qui, avec la connivence de certains parents, se laisse "arracher" à un fiancé ou à un époux mal aimé, et est transférée en catimini au village et dans le lignage de l'amant. Cette coutume du captage amoureux, qui est un détournement avant d'être un enlèvement simulé, fait une place au libre-arbitre des individus dans ces sociétés où le mariage était une institution interlignagère contraignante : société *odjukru* (Aubin, 1902 : 436 ; H. Memel-Fotê, 1980 : 8486), société *gban* (L. Tauxier, 1924 : 134), société *bete* (E. Dunglas, 1939 : 24 ; D. Paulme, 1962 : 87), société *kweni* (C. Meillassoux, 1964 : 215).

La deuxième modalité dans laquelle la violence symbolique, cette fois, s'exerce sur l'époux, est illustrée par l'institution du *uzon* identifiée dans la région lagunaire³⁰ et dont Aubin a décrit la variante *odjukru* en ces termes :

"Un individu peut épouser une femme déjà mariée. Pour ce, il se présente au domicile des époux et dit au mari : 'Je viens t'enlever ta femme, je te paierai' (sous-entendu : la dot).

"Quelques temps après le mari se présente chez lui et lui réclame : 1°) ce qu'il avait payé pour se marier avec cette femme ; 2°) les dépenses qu'il a faites pour elle depuis son mariage ; 3°) une indemnité qu'il fixe lui-même.

"Cette manière d'opérer, assez fréquente, est la source de nombreux palabres que les exigences du premier mari rendent parfois difficiles à régler. Le tribunal indigène du village fixe alors lui-même les sommes à rembourser qui, tout compris, s'élèvent en général à 60 paquets de manilles (environ 240 FF)" (1902 : 436 - 437). (NB : 1 F de cette époque vaut à peu près 3 euros de la fin du XX^e siècle).

Ici, comme dans la première modalité, on voit mal comment le détournement de la femme convoitée s'effectuerait sans la complicité et la coopération active de celle-ci. Cette complicité est d'autant plus évidente que chez les *Bete*, par exemple, la jeune fille se trouve, outre ses parents, sous la protection institutionnelle d'un ami du village, *dubei*, qui est garant de son intégrité physique et de son bonheur, au courant de ses relations intimes, qui l'accompagne souvent dans ses déplacements et qui a préséance dans le protocole du mariage lorsque le temps en sera venu pour cette jeune fille. Mais une fois cette mise au point faite, la captivité authentique dissipe le paradoxe.

La première forme réelle de la violence qui instaure la captivité sociale est la capture de la fille ou de la femme contre son gré, soit par un mari légitime en règle avec les parents, mais dont la fiancée ne veut pas, soit par un pauvre hère sans ressource pour se procurer normalement une épouse et qui met en œuvre la violence armée pour conquérir une femme.

La capture de Yohu par Robert citée par D. Paulme illustre le premier cas³¹. La capture *dida* citée par Duploux en 1914 et qu'évoque E. Terray figure le second cas³².

"Quand un homme n'a pas d'argent pour acheter une femme, et qu'aucune ne veut le suivre, il s'arme, se dissimule près d'un sentier, prend la première femme qui passe et la conduit chez lui. Son village devra lui prêter l'argent nécessaire au paiement de la dot, ou l'aider à défendre sa femme contre le mari ou le père qui tâcheront de la reprendre. Dès qu'un individu armé d'un fusil, de lance ou de machette se jette sur une femme, celle-ci ne tente aucune résistance et le suit docilement".

Dans le premier cas, une relation de dette était déjà créée : Robert a versé la compensation matrimoniale au père de Yohu ; dans le second cas, le prétendant accepte cette relation en se mettant en situation de débiteur, soit à l'égard d'un époux, soit à l'égard des parents.

Cette forme sociale de captivité, à la limite du jeu et de la guerre, laisse la latitude à la femme, si elle n'aime pas l'homme, de manigancer un détournement à son avantage. Dans l'exemple de D. Paulme qui se situe en pleine économie marchande, à l'époque contemporaine, le père, Ore, récupère sa fille, Yohu, en remboursant la compensation matrimoniale de 10.000 F, dérisoire à son avis, et destine la même fille à plus offrant. Dans le second exemple, la captivité vite se transforme en son contraire, dès lors que la femme prise, flattée par cette entreprise qui rehausse son renom parmi la gent féminine, consent à être objet d'un remboursement de dot, signe de sa valeur et de sa qualité d'épouse.

Entrent également sous le concept, en second lieu, les formes de violence déterminées par des relations économiques particulières de dette ou de dédommagement ; les traditions locales les assimilent explicitement à des formes du gage : *oba*. Une forme de cette violence est la relation d'otage, lorsqu'une personne parente (ou simple originaire du village) d'un débiteur insolvable, est retenue, parfois dans une entrave, par un créancier et ses parents qui veulent ainsi récupérer leur dû. À Abude-Mandeke, en pays *krobu*, on rapporte qu'à cause de débiteurs insolubles du village, des créanciers *abê* d'Anadjê s'embusquèrent près de la rivière Tchèchri et capturèrent un jeune homme nommé Adjènu Amian Nangro comme *awoba*³³. Pour la même raison vraisemblablement, des *Bakwe-Gbadi*, insulaires de l'île de Kpê, à l'embouchure de la Luo, affluent du Sassandra, appréhendèrent deux femmes et un homme, Blê Tape, des *Bakwe* de Twadji, et les transférèrent au village *kwadia* de Kwati, chez le chef Dable Mabo³⁴. Enfin C. Meillassoux a relaté l'otage des femmes *nianangon* en pays *gotron* (1964 : 235).

"Une femme Nianangon, de Bouatta, Gone lu Tieina, mariée à un Gotron, avait été accusée d'avoir brûlé les pagnes de son mari. (En réalité, selon les Nianangon, ces pagnes auraient été brûlés par une

vieille femme jalouse). Celui-ci la renvoya donc chez ses parents pour rapporter de nouveaux pagnes en remplacement. Quand il l'eut près de lui, son père, mécontent des accusations dont était victime sa fille, décida de la garder pendant quelques années avant de la rendre à son époux. Mais les Gotron, qui voulaient leurs pagnes, se saisirent des femmes Nianangon qui se rendaient chez eux et les vendirent comme esclaves au marché de Seguela. C'est ainsi que les Nianangon entrèrent en guerre contre les Gotron." (1964 : 235).

L'autre forme de la même violence est l'état de détention où se trouve un étranger pris en flagrant délit de vol de bétail, de gibier, de vivres, de vin de palme, de monnaie ou de vêtement. Dans l'une et l'autre formes, il s'agit d'un rapport de subordination socio-politique justifié par le principe de solidarité lignagère et villageoise, mais motivé par la dette impayée ou par la réparation exigible pour le vol, un rapport de subordination qui prendra fin dès l'extinction de la dette

Les *Alladian* y voient à juste titre un rapport de dette (*oorocie* = dette) : les détenus sont des *oorocie-bo*. En effet, dès la prise d'otage, les parents de ce dernier saisissent le lignage du débiteur qui doit mobiliser ses ressources pour acquitter la dette et obtenir la libération de l'innocent. L'otage entravé, mais nourri par ses ravisseurs, est immédiatement libéré et restitué à la délégation qui, devant les autorités locales, éteint la dette. Dans le premier exemple cité, il se trouve que Nango avait des soeurs mariées à Anadjè. L'intervention de leurs époux réussit à obtenir sa libération. Dans le second exemple, les gens de Twadji usèrent de représailles en capturant trois habitants de Kwati : Zebé, Beugré et Kwassi. Le chef Mabo somma Dossu Gregbato, sous la direction de qui les Gbadi avaient commis la saisie, de lui délivrer ses compatriotes et administrés. Gregbato offrit alors aux gens de Twadji trois filles, dont l'une s'appellait Sako, et obtint la libération des compatriotes de Mabo. Dans le troisième exemple l'événement devait dégénérer. En effet comme les *Gotron* avaient vendu les femmes sur le marché de Séguéla, pour en quelque sorte récupérer la valeur de leurs pagnes, les *Nianangon* leur déclarèrent la guerre. Dans la seconde forme de violence également, la libération survient lorsque les parents du voleur ont remboursé la valeur de l'objet volé, selon l'estime de la partie lésée. Ici et là, une relation économique fondée sur une valeur réelle dont le montant n'est pas arbitraire, engendre et abolit le rapport socio-politique de violence. Précisément derrière la captivité comme concept d'anthropologie politique, nous retrouvons encore la relation de dette, mais imposée.

Est captif selon ce concept, toute personne capturée à l'occasion, non d'un dû (dette impayée ou réparation pour vol), mais de guerre malheureuse.

Sous le terme de *gnonba*, les informateurs *bete* de Zalihwan et de Zokogöhe (Daloa) incluent principalement les personnes (hommes et femmes, adultes et enfants) capturées au cours d'un affrontement armé³⁵ et déportées dans le village victorieux, mais aussi secondairement et par

assimilation, les personnes égarées et surprises par les chasseurs lors de leurs explorations. C'est qu'ici chasse et guerre étaient deux activités apparentées, espèces d'arts martiaux dont les dispositions, les modes et le butin acquièrent les mêmes valeurs sociales. De telles prises devinrent fréquentes à l'époque d'insécurité généralisée entretenue par le commerce des esclaves. Les *Alladian* distinguent entre les vrais captifs, butin de guerre qu'on peut racheter, et les personnes livrées en rançons de guerre, qui devaient être, soit des esclaves, soit des filles libres, soit des criminels destinés à la mort ou à la vente et qui restaient "définitivement aliénés".

Les captifs ont trois caractéristiques qui les distinguent de l'esclave. En premier lieu, c'est la violence et non un échange commercial qui, dès la source, les constitue comme tels : des hommes armés et organisés s'emparaient d'eux par la force, de façon délibérée. En deuxième lieu, l'état de captivité continue pour eux par d'autres moyens, sur un autre mode, le système de la violence. À défaut de prison, entendue au sens de local spécialisé avec un personnel professionnel, les captifs étaient mis aux entraves : entraves de bois ou de métal sur lesquelles nous reviendrons plus loin. En troisième lieu, cette domination est suivie d'une négociation institutionnalisée qui a pour but de ramener la paix sur la base des exigences des vainqueurs. Or ceux-ci, partout, interprétaient la rançon comme une dette : dette de sang pour les morts, dette de munitions dépensées.

Sous son aspect rituel, le processus de la paix repose sur cette exigence économique fondamentale de dédommagement. D'abord, la négociation, conduite par des médiateurs étrangers aux communautés belligérantes, gens d'un village ou d'une fédération de villages neutre, traite du remplacement des morts. Les vaincus chez les *Bete-Gbadi* et *Zabia* comme chez les lagunaires *Odjukru* et *Alladian*, cédaient une fille sans compensation matrimoniale, c'est-à-dire payaient la dette de sang par une relation d'alliance.³⁶ Ensuite, cette négociation porte sur la nature et le volume de la rançon indispensable à la libération des captifs. Objet d'une décision politique, la rançon était hétérogène : elle comprend des biens en nature (vivres, bétail, pagnes), des biens en espèces (manilles au Sud, *sombe* au Nord, poudre d'or à l'Est), des personnes. Ici encore, des échanges de biens ou de personnes avaient lieu autant chez les *Neyo* que chez les *Alladian*.³⁷ Le sang d'un animal tué et parfois consommé (*Bete*) sanctionnait le traité de paix. Enfin, le destin des captifs est différencié : le sort des femmes que des guerriers pouvaient s'offrir d'épouser, le sort des enfants et le sort des hommes libérables ne se confondent pas.

Les enfants, non rachetés, étaient généralement redistribués entre les guerriers et intégrés à la communauté. Les *Bete-Gbalebwo* et *Bogühe* attestent cette procédure que les *Krumen* appliquaient également. Les guerriers pouvaient vouloir épouser les belles femmes. Chez les *Bete-Yakua*, une procédure de libération précédait le mariage : les parents offraient en ce cas un cabri pour obtenir cette rédemption ; ensuite seulement suivait le versement de la compensation matrimoniale

réglementaire³⁸. La captive de guerre, épousée de force, portait le nom significatif d'Affaire-qui-n'est-pas-terminée, *gbobiê*.

En définitive, seuls les voleurs non libérés, les captives sans prétendants, les captifs et les captives non-rédimés changeaient de nature et, par un autre processus spécifique, la vente, passaient de l'état d'otage ou de captif à un état d'esclave.

La personne-marchandise : objet d'échange commercial

À partir de là s'instaure la contradiction. Si, sociologiquement, elles ont identifié la spécificité de la personne marchandise par rapport au captif ou au gagé, les sociétés que nous considérons, sauf exception, n'en donnent pas la désignation terminologique. Pour la plupart, une même catégorie intègre captif et personne-marchandise. Analyse logique et analyse historique l'attestent.

Les définitions des informateurs donnent l'illusion de l'univocité

Dans le domaine *bete-neyo*

De Gnahoa Ugehi, de Seriyo, patrilignage des *Brikayo*, groupe Gbalebwo, sous-préfecture de Gagnoa, 87 ans.

“Pour les *Bete*, *guei* (pluriel *guewan*) est une personne vendue par une communauté et qui perd dans la communauté qui l'achète sa qualité de *glolowri*, c'est-à-dire d'homme libre, de citoyen. Celui qui est pris dans la guerre n'est pas *guei* : il est *glolowri*, homme libre, citoyen, capable de se marier et de devenir chef des autres hommes libres. Le parler *bete* de Zikobwo n'a pas un terme propre pour le désigner. Une personne *wugba* n'est pas *guei*. Elle a été confiée provisoirement à quelqu'un et, en échange, le père a obtenu des ressources pour se tirer d'affaire dans une question de dettes ou de dot, par exemple. On peut faire *wugba* une fille dans un village étranger : en cas de défaillance à la racheter, elle est prise en mariage. On peut traiter dans le village même : en cas de défaillance à rembourser, la fille peut être mariée dans un autre village, et l'argent récupéré. Dans ces conditions, le garçon mis en gage devient *guei* : il est vendu dans un autre village ou une autre tribu”. (23 juillet 1975).

Dans le domaine *abê*

De Ncho Offumu, d'Attobro, patrilignage des *Ngbanwa*, groupe Moriêru, sous-préfecture d'Agboville, 85 ans.

“Les *kanga* (terme qui est chez nous d'origine *erechi* c'est-à-dire *anyi*) sont les personnes que l'on a acquises par le commerce. Chez les riverains de la lagune, les *Bri* (*Kyaman* ou *Ébrie*), nous prenons le sel, la boisson, le tabac, les fusils et la poudre et nous allons les vendre avec des pagnes de raphia aux *Erechi* et aux *Bawle* qui nous offrent en échange des *kanga*. On peut revendre ou mettre à mort le *kanga*, on ne peut ni vendre ni mettre à mort l'*oba*, personne qui a été mise en gage et que les parents peuvent venir racheter” (18 juillet 1973).

Du Révérend Pasteur Orso Deci, de Cechi, patrilignage des *Orosswo-djè*, groupe *Tchoffo*, sous-préfecture de Robino, 62 ans.

“*kanga* est un mot récent pour désigner l'esclave. Le mot *abê* est *ghelighe*. Il s'oppose à *aïka*, l'homme libre du commun duquel se distingue *vievi*, le grand homme libre. Le *gblemgbi*, c'est l'homme riche, le pendant du *nana* chez les *Erechi* et les *Bawle*, l'équivalent du roi. En *abê*, l'expression, “suis-je ton *goro* (ou *guro*) ?” signifie : “suis-je ton *ghelighe* ?” Selon les traditions, les ancêtres auraient rencontré sur ce territoire les *Guro* qu'ils ont repoussés et parmi lesquels ils ont fait beaucoup d'esclaves. On ne doit pas confondre les *ghelighe* ni avec les *baruhe*, hommes libres, clients qui cherchaient la protection auprès des *vievi*, ni les *akoto*, les serviteurs de ces derniers. Il ne faut pas les confondre non plus avec les captifs de guerre qui restaient des otages, qu'on ne tuait pas, qu'on pouvait racheter et libérer. Ils ne sont pas des *kanga*. Les *kanga*, ou *ghelighe* en *abê*, sont des marchandises achetées” (Résidence pastorale, Agboville, 3 avril 1975).

De Ekissi Dofu, de Gbandjê, patrilignage des *Obuchi*, groupe *Tchoffo*, sous-préfecture d'Agboville, 66 ans.

“Les personnes vendues et achetées que les *Bawle* nomment *kanga*, nous les *Abê*, nous les appelons *éhéri*. Le nom *ahinle* désigne l'*éhéri* lorsqu'il est sacrifié, c'est-à-dire autrefois inhumé vivant, à la mort d'un *vievi*, pour accompagner ce dernier et le glorifier dans l'au-delà” (Agboville, 16 avril 1975).

Dans le domaine *alladian*

De Louis Kaku Echigban, d'Emokwa, matriclan des *Kaku*, lignage *Gbongbro Gbata*, sous-préfecture de Jacquenville, 90 ans environ.

“Chez les *Alladian*, un *owon-wron* ou une *owon-yii* était une personne achetée, mise à l'ombre (*won* = ombre) de l'acheteur ou ombre de ce dernier. Il y avait deux catégories d'esclaves :

1/ ceux qui venaient de l'Ouest étaient acquis à Tyassalé : *Kweni*, *Bete*, *Dan*, *Gban*, *Dida*,

2/ les captifs de guerre de l'époque de Samory, venant du Nord, échangés auprès des *Bawlé* pour des vivres et revendus à Tyassalé”.
(Résidence de l'informateur, Jacqueville, 26 décembre 1975).

Dans le domaine *odjukru*

Nous avons résumé, dans une étude précédente (1980 : 125), les propos de nos informateurs :

“Les esclaves sont des étrangers d'origine, acquis plus tard au statut de citoyens. On nomme esclave (masc. - *adu*, fem. - *adjow* ; plur. - *madu*, *madjow*), un individu mis en vente et, par un acquéreur, acheté à prix d'argent. Sa condition est différente de la condition d'une personne mise en gage (*awoba*) et rachetable, à n'importe quel moment, même dans sa descendance”.

Dans la réalité, cette univocité n'existe pas. Elle reste exceptionnellement localisée. Pour le territoire *bete* de Yokolo ou des *Yokua*, dans l'actuelle préfecture d'Issia, Dodo Zahuru, de Korekipra, Bogühé, sous-préfecture d'Issia, 85 ans, explique :

“On appelle *guei* une personne mise en vente et dont on tire un avantage matériel. Deux sortes de personnes peuvent être ainsi vendues. Il y a les captifs de guerre : on les fait travailler, puis on les vend pour avoir des armes et des munitions. En cas de guerre, en effet, on fait souvent des captifs (*gnonba* chez les *Yokua*). Tant que les vaincus ne viennent pas pour demander pardon, pour les racheter, on les vend. On garde les enfants, on vend les adultes et les femmes. Les enfants deviennent des habitants du village. Cette loi est très rigoureuse lorsque les villages belligérants sont de tribus différentes. Il y a aussi les parents malfaiteurs : le chef de famille rend compte à la famille (*comprendre : des méfaits*) et décide de la vente” (31 juillet 1973).

Seule, semble-t-il, la langue *alladian*, selon Kaku Echigban, d'Emokwa, distingue entre le prisonnier de guerre, le captif *aabo* et la personne-marchandise, sans qu'on soit totalement assuré du caractère très ancien de cette terminologie.

Hors de notre champ d'étude, on trouve cette univocité dans le riche lexique des *Bawle* ³⁹. Ceux-ci opposent en effet la personne marchandise (*kanga*) à la personne libre (*liewa*), à la personne gagée (*awoa slan*), à la personne adrogée (*dye slan*), et au captif de guerre (*alomwê*). Mais ici les termes *adu*, *guei*, *lu*, *noan* désignent davantage que la personne-

marchandise. L'analyse en premier lieu le prouve. Le double emploi du terme lu est confirmé aux chapitres VII et XI de l'*Anthropologie économique des Gouro*. Au chapitre VII, consacré à la circulation des produits et à la richesse, les lu dont le volume est apprécié sont incontestablement les personnes achetées par les migonenu à la fin du XIX^e siècle ; dans le chapitre XI traitant de l'économie précoloniale, au contraire, il s'agit explicitement des captifs de guerre auxquels référence est faite à la page 265. A. Deluz (1982 : 43), qui donne au mot les deux sens, ne dément pas cette interprétation des faits.

Si nous considérons le mot *odjukru*, nous faisons des remarques similaires. Soulignons d'abord que l'étymologie du mot reste obscure. Mais l'expression : adu-eke-uel-ol, adu acheté, qui est souvent employée par les informateurs, laisse entendre qu'il y a l'adu ou l'adiow qui ne l'est pas ; or le captif de guerre, la personne soumise, se trouve dans ce cas. Confirme cette thèse, dans un autre contexte, l'expression lakpa e madu : elle désignait en effet les habitants de Kaka, réfugiés d'une guerre malheureuse entre Yulil et Ussr, et qui, accueillis par le village de Tiaha, furent installés sur les terres du matrilignage de *Lakpa* comme sujets ou dépendants.

Plus intéressante est la configuration sémantique du terme guëi commun aux *Bete* (gueyu), aux *Neyo* (guoyu) et aux *Kwadia* en particulier. L'étymologie du mot elle-même paraît ambiguë. F. Buabre Bruly y voit l'idée d'œuf – gu(eu)-i –, l'idée d'enfant non reconnu, de demi-enfant, donc d'un être inaccompli ou incomplet⁴⁰. Ch. Wondji y souligne l'idée de préhension, de prise, à laquelle nous renvoie la possession. De fait, à Logobia, chez les *Bete-Zabia*, le double emploi est confirmé par l'histoire. La femme Gbadi que le père de l'informateur Domoraud Sabale Kapri, 82 ans, patrilignage des *Yaluapa*, a acquise, qu'il a épousée et dont il a eu un fils résidant à Blékua à l'époque de l'enquête, était une guewron. Mais les captifs faits par les ancêtres des lignages *Dugbripa* et *Lehipa* étaient aussi des guea. En effet le père d'Agbegne Gnali, du patrilignage *Dugbripa*, à la suite d'une guerre (Lagruto), s'empara de quatre captifs et en céda deux aux *Lehipa* ; les deux autres, Kokoblignon et Towrikasso, fondèrent le village de Gnabia dans le territoire *dida* de Lakota⁴¹.

Chez les *Neyo*, de même, Do, captif de guerre, ancêtre des *Kekeyo* au début du XVIII^e siècle était un guéyu. Sur le territoire de Lipoyo, un point d'eau, nommé Zridugbru, porte le surnom *Guéyonimran* : "les esclaves ne boivent pas", en souvenir d'une période de manque d'eau pendant la migration des ancêtres, où le devin découvrit miraculeusement l'eau qui sauva le peuple. Or c'est parce que les gueyo dont il s'agit étaient des captifs de guerre, des vaincus, et non des marchandises acquises à prix d'argent, qu'il parut réaliste de les priver de l'eau alors insuffisante pour sauver le peuple des hommes libres⁴².

L'analyse historique apporte une seconde preuve à tout ce que nous venons de dire. Si tous ces peuples s'accordent, comme nous le verrons, pour affirmer le caractère tardif du commerce dans leur histoire, ils

supposent du même coup l'antériorité du phénomène de la guerre et l'ancienneté de l'emploi des termes qui désignent le captif. Si univocité il y a, elle a existé en amont dans le passé d'avant le commerce, à l'époque où *lu*, *guëi*, *adu* et *noan* nommaient uniquement le captif de guerre. Au XVIII^e siècle et au XIX^e siècle, l'emploi de ces termes au sens d'esclave est un emploi dominant, correspondant à une période historique déterminée, mais il n'est nullement un emploi univoque, au contraire.

En somme, dans les logiques des sociétés considérées, la notion d'esclave, en dépit de son accent marqué sur la relation d'échange, et qui est fondamentalement commune aux concepts de personne-marchandise, de personne gagée et de captif de guerre, rejoint la notion telle qu'elle fonctionne dans les logiques, populaires ou philosophiques, d'autres sociétés. *Son statut épistémologique justifie par conséquent notre entreprise critique et l'option que nous avons prise d'un concept univoque, bon à penser un objet homogène et identique.*

Si dans la transformation de la personne en esclave, l'acte commercial est l'acte constituant, nous devons maintenant, pour saisir le comment et le pourquoi de cette transformation, déterminer la nature, les formes et le déroulement de cet acte, ou plutôt du procès dont l'acte d'échange commercial est le moment décisif.

SECTION III

La spécificité du procès de production

Ce procès s'inscrit dans un système d'échanges commerciaux, au sens où Karl Polanyi définit le commerce. Trois traits dominants font sa spécificité. Si, au point d'articulation avec les sociétés tributaires africaine et les États capitalistes européens, le commerce s'effectue dans des marchés localisés ou des ports, avec les marchands spécialisés, entre les sociétés lignagères et à l'intérieur de celles-ci, le commerce dont les personnes font l'objet est un procès politico-économique mis en œuvre par des acteurs divers au nom et au bénéfice de leurs lignages ; c'est un *commerce sans marché localisé* s'opérant sur le mode de la clandestinité ; ensuite à la transaction commerciale est consécutive une dialectique de la *violence graduée* qui achève de réaliser, dans un rapport inégal de forces entre un individu et le groupe acquéreur, la relation d'esclavage ; enfin, cet échange commercial s'effectue au moyen d'un instrument original : une *monnaie* unifonctionnelle ou plurifonctionnelle.

Les acteurs de l'échange commercial : promoteurs, agents et manoeuvres

Que l'échange, en son acception sociologique, soit une relation plus générale, plus fondamentale à la reproduction sociale et aussi plus ancienne que le commerce, ces sociétés en fournissent la preuve tant au niveau des représentations qu'au niveau des pratiques sociales. L'enquête linguistique le laisse apparaître dans la distinction *alladian* entre *édjiré*, l'échange réciproque, et *ahandjiré*, le commerce, et dans l'évolution du terme *péro* commun aux parlers *neyo*, *kwadia* et *bete*.

"D'après la tradition, note Christophe Wondji, le terme *péro* par lequel on désigne aujourd'hui l'acte commercial, renvoyait tout simplement au concept d'échange sans aucune implication économique précise. Et la notion actuellement répandue d'échange

commercial a été étrangère à la mentalité des *Bete* jusqu'à ce que des influences extérieures soient venues l'y introduire⁷⁴³.

On peut retrouver le procès de cet échange au sens primitif à travers plusieurs éléments : les groupes qui échangent, les formes d'échange, les objets échangés, les circonstances et les fins de l'échange. Ont toujours échangé les personnages éminents des sociétés : descendants des fondateurs, chefs de lignages ou de foyer, premières épouses de ces derniers, responsables des sociétés de masques, de danses ou responsables des classes d'âge. L'échange a concerné les domaines du mariage, du travail, de la guerre, des funérailles, de l'alimentation, etc.

La forme archaïque de l'échange matrimonial semble avoir été l'échange de femmes entre lignages, ou de filles entre chefs de lignages ou de sœurs entre époux. Si les informateurs *kweni*, *odjukru*, *alladian* et *abê* n'ont pas souvenir de cette pratique, celle-ci est attestée chez les *Neyo*, les *Bakwé* et les *Bete*⁴⁴. Dans un tel échange fondé sur la réciprocité stricte, le départ d'une épouse par répudiation, divorce ou simple fuite entraînait automatiquement le retour de son homologue dans son lignage natal.

Dans des sociétés où les forces productives ont toujours été limitées avant le commerce, l'échange des énergies humaines entre groupes sous la forme de la coopération élargie était une nécessité pour le succès de certaines activités comme la construction d'une maison, d'une pêcherie, d'une plantation ou une intervention militaire. Les autorités traditionnelles se sont ainsi, dans le cadre d'alliances entre villages ou confédérations, prêté leurs guerriers pour défendre l'intégrité et l'indépendance de leurs territoires. Ainsi les chefs de lignages ont-ils mobilisé les uns au bénéfice des autres leurs cadets pour installer les pêcheries dans les lagunes (cas des *Odjukru*). Souvent ce sont les cadets sociaux qui dans leurs classes d'âge ou dans des associations libres s'entraident mutuellement soit pour la construction de leur propre case ou plantation, soit pour celles de leurs aînés. Tel est le cas des *bo* et des *kalala kweni*⁴⁵ ou le cas de l'*uful odjukru*⁴⁶.

Outre ces échanges de forces de reproduction biologique, outre ces échanges de forces de travail, partout fonctionne une autre forme d'échange, échange des services, des dons et des contre-dons entre lignages et amis, à l'occasion des fêtes et des rituels funéraires. Au niveau des artistes, c'est la coopération sous forme d'animation culturelle les uns chez les autres à l'occasion des mariages, des initiations et des décès ; au niveau des femmes de même ménage, de même lignage ou village, de même groupe d'âge ou de même association, fonctionne un échange de services esthétiques et domestiques autant que de produits vivriers et artisanaux.

Il faut insister d'une part sur le fait que ce procès d'échange, selon toutes les traditions, déborde non seulement le cadre villageois, mais encore le cadre des formations sociales, puisque des groupes voisins accoutumés à certaines modalités de ces échanges peuvent appartenir à des sociétés différentes ; *Kwadia* de Kwati et *Bakwe Obli*, *Bete-Zèble* et

Kweni-Niangoro, Odjukru-Oboru et Ahizi-Abra. D'autre part, nécessité par la reproduction du système de production lignager, ce procès d'échange s'est renouvelé, quand besoin était, à l'occasion des migrations, des éclatements, des guerres, des emprunts, sinon dans toutes ses formes du moins dans les modalités de leur réalisation et dans ses contenus. Les modes de coopération agricole tels l'*uful odjukru*, lié à l'avènement du système des classes d'âges et le *klala kweni* associé au relâchement moderne de la coopération lignagère, ne sont pas les seuls témoignages de la capacité sans limite de renouvellement ; le commerce en est un autre.

On connaît la définition que l'historien de l'économie, Karl Polanyi, donne du commerce dans *The livelihood of man*⁴⁷. Activité pacifique d'acquisition de biens étrangers, le commerce est une activité de groupe dont le but est l'échange des biens entre communautés différentes. En ce sens, elle est semblable et opposée aux activités de prédation et aux activités matrimoniales.

Le mouvement bidirectionnel de biens passe par le marché comme institution (quand est présent le groupe de l'offre ou celui de la demande) ou par le marché comme lieu de transaction (quand l'un et l'autre groupes sont présents) ; la monnaie est un moyen destiné à faciliter le mouvement. On peut trouver le commerce et certains usages de la monnaie sans marché, comme on a le commerce avec monnaie et marchés à prix fixe ou marchés créateurs de prix. L'auteur distingue trois types principaux de commerce : le commerce de dons, cérémoniel, qui lie les partenaires – chefs ou rois – dans des relations de réciprocité (cas de la *kula* des îles Trobriand étudié par B. Malinowski en Mélanésie), le commerce de gestion, étatique, fondé sur les relations de gouvernement à gouvernement, régi par des traités, et qui se déroule souvent dans des ports de commerce (cas de Tyr, de Carthage et de Wydah au Dahomey), le commerce de marché enfin, variante moderne du commerce, où les biens commercialisables – les marchandises – offrent un éventail illimité, commerce qui s'organise selon le mécanisme offre-demande-prix (cas de l'Europe occidentale et de l'Amérique du Nord). Dans ce dernier cas,

“Le mécanisme de marché révèle son immense champ d'application par le fait que non seulement il s'adapte à la manipulation des marchandises, mais aussi à tous les autres éléments du commerce – l'emmagasinage, le transport, les assurances, le crédit, les paiements, etc. – en constituant des marchés spéciaux pour le fret, les assurances, le crédit à court terme, les capitaux, les lieux d'entreposage, les services bancaires, etc.” (1975 b : 255)

En premier lieu, le commerce dans l'aire que nous étudions ne paraît pas très ancien dans l'histoire : il date au plus de quelques siècles et s'est établi dans les diverses sociétés à des époques différentes, nous le verrons. En deuxième lieu, du point de vue typologique, en ce qui concerne l'hinterland forestier, il ne coïncide avec aucun de ces types de commerce. Il n'est ni un commerce de marché, ni un commerce de gestion, cela va de soi, car il ne repose ni sur des États, ni sur le mécanisme offre-demande-prix.

Que le commerce des sociétés lignagères ici ne porte que sur certains biens, parmi lesquels les esclaves, et ne touche qu'une partie plus ou moins grande du procès économique, qu'il ne se soit pas encore emparé de la totalité de la production, selon le mot de Karl Marx⁴⁸, et reste par suite périphérique, c'est là une des caractéristiques générales de cette activité à laquelle l'étude apportera des preuves.

Mais ce commerce n'est pas non plus totalement un commerce de dons. Car il repose sur un conditionnement politico-économique déterminé et relativement mal connu, son personnel est spécifique ; enfin il fonctionne selon une modalité originale avec des monnaies propres.

N'entendons pas par ce conditionnement une détermination sur-imposée par les États avec lesquels ces sociétés échangeaient, ce qui serait une détermination extérieure. Nous la voyons interne et positive. Dans une étude sur *Le commerce dans les sociétés lignagères au Gabon-Congo*, Georges Dupré⁴⁹, critiquant l'approche globale et marchande de la traite atlantique telle qu'elle est mise en œuvre par les observateurs européens, note le fait lorsqu'il écrit :

"La réalité africaine de la traite, pour être comprise, doit être conçue comme un système complexe politico-économique mettant en rapport les systèmes politiques des ethnies ou des groupes d'ethnies avec leur rôle dans les échanges et avec leur propre système de production. À l'intérieur de ce système, la situation d'une ethnie doit être définie par la plus ou moins grande dépendance imposée aux différentes reproductions : reproduction du pouvoir politique, reproduction physique, reproduction démographique qui concourent à la reproduction globale de sa formation sociale et lui confèrent son dynamisme interne" (1972 : 619-620).

En fait, non seulement les sociétés lignagères peuvent se trouver engagées dans un système d'échanges bi- ou tri-polaire, comme c'est le cas chez celles que nous étudions et aux époques où nous les considérons, mais encore leurs systèmes politiques interviennent dans les échanges à deux titres. Comme cadres de la vie de relation, c'est à leur niveau que sont fixées les conditions de possibilité de ces échanges ; ensuite, les autorités qui contrôlent ces cadres peuvent promouvoir elles-mêmes des échanges et y déléguer des agents commerciaux suivant l'intérêt des objets d'échange. En termes de "barrières de tous ordres", l'auteur analyse certaines des conditions politiques (péages, troupes, etc.) dont nos sociétés offrent d'autres modalités ou illustrations. Toutefois en raison du caractère général du thème, l'auteur ne pouvait élucider le conditionnement particulier de la circulation des esclaves, mal nommé commerce d'esclaves.

D'abord, ce conditionnement socio-politique réside, il y a lieu encore de le rappeler, dans la nature de l'objet. Avant de devenir par accident matière première de l'échange commercial, la personne membre d'un lignage et d'une société est un acteur politique, "citoyen" investi de tous

les droits et devoirs de l'homme libre, agent de l'intégrité et de la continuité de la société qui le reconnaît comme tel : *glolowri* selon les *Bete*. L'attitude de la société à l'égard de la mort d'une personne jouissant de la plénitude de ses attributs confirme ce caractère, s'il en était encore besoin, que cette mort advienne par la guerre, par la nature ou par l'accident.

Ensuite, ce conditionnement se retrouve dans la nature de l'instance source de la décision de commerce. En reconnaissant la multifonctionnalité des relations de parenté dans les sociétés lignagères, l'anthropologie contemporaine admet que les lignages et leurs segments ne sont pas seulement des unités de production et de consommation, des communautés religieuses avec parfois des dieux tutélaires et toujours un panthéon d'ancêtres, interdits communs et rituels périodiques, ils sont aussi en même temps des organes politiques. Or, patrilignage chez les uns, matrilignage chez les autres, voilà la structure où se prend la décision d'achat ou de vente, d'agrégation d'un nouveau membre ou d'exclusion d'un membre de plein droit. C'est que les aînés, par une stratégie de reproduction collective, mettent en jeu des ressources accumulées par les lignages afin d'acquérir un bien commun ou décident de se libérer d'une charge commune pour récupérer des ressources qui renouvellent le bien commun.

Enfin, le mécanisme de la prise de décision vient accentuer le caractère socio-politique de cet échange commercial. L'achat ou la vente d'une personne est l'une des rares décisions dans lesquelles fonctionnent au sens démocratique l'information et la consultation intra-lignagères. Nous venons d'indiquer une raison d'ordre économique qui justifie cette démarche. Mais d'autres raisons de caractère politique militent en sa faveur. S'agissant de l'achat, la concertation intra-lignagère pouvait seule préserver l'idéologie paternaliste de l'esclavage : l'esclave sera "fils adoptif" du chef de lignage, un fils dont l'origine devra être occultée par un fraternalisme simulé, un fils à protéger de toute agression sociale, extérieure au lignage. Entente préalable, silence sur les origines après, défense de l'esclave, tout cela fait partie de la même stratégie de la politique lignagère de l'esclavage.

Les acteurs de l'échange se trouvent être les éléments de ces unités de production qui sont en même temps des organes politiques. Il y a d'abord les promoteurs de l'échange ; il y a ensuite les facteurs, il y a enfin les manœuvres.

Promoteur des échanges est celui qui prend l'initiative, engage dans cette activité les moyens en hommes et en biens à sa disposition et organise leur mise en œuvre. Aîné de lignage, en général, le promoteur des échanges porte le titre, nouveau dans les sociétés d'agriculteurs ou de pêcheurs, de négociant : *ahandjrê-wron alladian*, *anolu odjukru*, *alodire abê*, *pêropagnon bete* et *kwadia*, *kwotâpê neyo*, *koseyirany avikam*... Le négociant ici reçoit généralement des marchandises étrangères en gros et en offre la contrepartie locale. Les relations d'échange et par suite de correspondance et d'hospitalité s'établissent d'une part entre ces

négociants et d'autre part entre ces derniers et leurs partenaires des sociétés tributaires : *sikefwe anyi-bawlé*, *diatigui dyula*.

Nous nommons *facteur* l'agent qui exerce l'activité d'échange au nom et pour le compte d'un promoteur. Les facteurs sont recrutés parmi les cadets sociaux présentant les plus sûres garanties d'intelligence et d'ardeur au travail, de santé et de courage, de déférence pour leurs aînés et d'honnêteté. Délégués dans la nouvelle division sociale du travail, ils dirigent les expéditions, assurent la garde des marchandises, doivent les comptes aux promoteurs. Des esclaves promus au rang de cadets peuvent prendre place dans cette catégorie.

Sous les ordres des facteurs, les *manœuvres*, véritables hommes de peine, se chargent des tâches auxiliaires des échanges : communications, transport à tête ou à dos d'homme, réparation des moyens de transport et de conservation, protection armée, navigation en pirogues. Ce personnel, plus ou moins nombreux selon la richesse du promoteur, la longueur des distances et le volume des marchandises, comprend plusieurs catégories de membres : des membres des lignages, des membres rémunérés étrangers aux lignages, des gagés, des adoptés, des captifs, des esclaves.

La principale modalité de l'échange commercial : le détour ou la clandestinité

La deuxième caractéristique de ce commerce qualifie principalement la transaction à proprement parler : c'est la ruse ou la clandestinité. Dans les sociétés esclavagistes où la production est largement mobilisée par le commerce, où les États disposent de l'appareil de contrôle social, il est des marchés de plein air où les personnes parmi d'autres marchandises sont mises à l'encan, examinées sous toutes les coutures, telles du bétail avant d'être achetées ou récusées. Nul égard à leur susceptibilité, nulle précaution dans le traitement qui leur est infligé sur la place du marché. Le commerce est sans ruse à l'endroit de cette marchandise spécifique ; franc, il est direct, voire brutal, donc inhumain ; la réification marchande y est littéralement visible, publique.

Dans leur relation avec les marchands européens, les peuples côtiers (*Essuma*, *Alladian*, *Avikam*, *Neyo*) ont développé ce commerce, sans ménagement et sans détour : les personnes à vendre étaient conduites dans des pirogues jusqu'aux bateaux en rade, proposées, examinées, agréées quand leurs qualité et prix convenaient, récusées dans les cas contraires. Trois hypothèses permettent de comprendre ce commerce sans détour.

En premier lieu, ce commerce marque une rupture de continuité radicale avec tous les systèmes économiques intérieurs à la zone forestière ; des traditions nouvelles se font jour, nous le verrons, comme la vente des vivres et l'exigence du cadeau préalable à toute échange : le

*dashe*⁵⁰. En deuxième lieu, plus qu'un nouveau système économique, c'est un nouveau type de formation sociale qui apparaît avec les bateaux, assumée par une autre espèce d'hommes et une autre race d'hommes. En troisième lieu, la plupart des personnes proposées à la traite atlantique, d'après certaines traditions, seraient des irrécupérables : rebelles, irréductibles, leur esclavage équivaldrait pour eux à une mort sociale à laquelle se résolvent leurs derniers maîtres au terme de ventes successives. Tout en faisant des réserves sur cette dernière hypothèse, le caractère sinon périphérique, du moins frontalier du commerce de traite direct reste remarquable. À une moindre échelle, le commerce aux frontières avec les sociétés tributaires *malinké* et *akan*, à Marabadiassa, à Kotiakoffikro (près de Bwaké) et à Tyasalé devait présenter, à la fin du XIX^e siècle du moins, des similitudes avec le cas de la côte.

Dans les sociétés lignagères où la division du travail n'était pas très diversifiée, où l'idéologie de la parenté jusque dans ses sédiments religieux inspirait l'adoption des étrangers et l'exclusion des autochtones, rien d'étonnant qu'à la franchise d'un commerce de marché d'homme à homme se substitue la duplicité et l'apparente humanité d'un commerce de lignage à lignage. Trois opérations marquent ce commerce clandestin.

La première opération, le transfert dont le lignage a pris la décision en droit, est conclu en termes d'équivalence matérielle dans le dos de la personne à vendre, mais au su des autres membres de la parentèle. Mais à cette initiative l'acte d'échange confère sa réalisation plénière. L'esclavitude se réalise comme telle par une deuxième opération : la livraison. Ici encore intervient la ruse. C'est par de multiples procédés détournés mis en place à son insu que l'esclave est mis face à face avec ses acquéreurs ou leurs messagers. Troisième opération, les partenaires prennent possession par la surprise et par la force, en chemin ou à l'arrivée, de leur bien. Acheteurs, ils s'assurent maintenant la domination de cette personne, dont ils tiennent en laisse la volonté ; ils en sont les maîtres.

En tant qu'usage social de la force armée appliquée aux personnes, cette violence par laquelle l'acheteur se rend matériellement maître de l'esclave réalise la pleine possession de ce dernier, la possession de ce dont la vente n'avait fait qu'un droit d'acquisition. Mais en raison même de ce rapport disproportionné des forces, cette violence dont les négociants avaient l'habitude se trouve remplacée par une non-violence tactique dans les sociétés qui acquièrent les esclaves non pour les revendre, mais pour en faire usage.

Les instruments de l'échange commercial : les formes de monnaie traditionnelle

L'échange s'effectue au moyen d'objets-monnaies spécifiques. Si, pour l'économie politique et la théorie formaliste, la monnaie est définie comme

un objet quantifiable dont les multiples usages restent fonction du marché, rien de tel pour l'anthropologie économique et la théorie substantiviste. Soit les usages auxquels peut être affecté dans le commerce un objet quantifiable : usage d'étalon, moyen de paiement, moyen d'échange. Une monnaie est un objet quantifiable toutes les fois qu'il est voué à un ou plusieurs de ces usages. Ce concept anthropologique produit par Karl Polanyi⁵¹ permet à Jean-Louis Amselle, dans *Les Négociants de la Savane*, de considérer la monnaie comme une "somme de fonctions monétaires dissimulées sous l'enveloppe matérielle de certaines marchandises" (1977 : 19).⁵² S'y trouvent subsumées alors monnaie à usage spécifique et monnaie à usage universel, monnaie traditionnelle et monnaie moderne.

La monnaie moderne est omnifonctionnelle : étalon ou unité de compte, moyen de paiement et moyen d'échange. Au contraire, la monnaie traditionnelle n'a qu'un usage spécifique auquel divers objets peuvent être employés comme l'avait déjà perçu Marx dans le chapitre sur l'argent des *Grundrisse*⁵³. Or cet usage n'est pas l'usage fondamental de la monnaie moderne.

"La monnaie primitive, écrit K. Polanyi, est une monnaie à usage spécifique. Différents objets correspondent à des usages différents de la monnaie ; en outre ces usages sont institués indépendamment des uns et des autres. Leurs multiplications sont d'une très grande portée. Par exemple, il n'y a aucune contradiction dans le fait de "payer" à l'aide d'un moyen avec lequel on ne peut acheter, ni dans celui d'employer comme "étalon" des objets qui ne servent pas de moyens d'échange. Dans la Babylonie d'Hammourabi, l'orge était le moyen de paiement, l'argent-métal était l'étalon universel ; pour l'échange, qui était très rare, tous deux étaient utilisés en même temps que l'huile, la laine et quelques autres denrées de base. Il devient ainsi évident que les usages de la monnaie, comme les activités commerciales, peuvent atteindre un niveau illimité de développement non seulement en dehors des économies dominées par les marchés, mais en l'absence même des marchés"⁵⁴.

Sous ce concept de monnaie traditionnelle nous trouvons, dans la zone de notre étude, les trois formes de moyens que distinguait Roger Meunier : objet à usage monétaire, quasi-monnaie, "monnaie primitive"⁵⁵. La première est une valeur d'échange devenue monnaie à mi-temps : sel, cola, bœuf, fusil ; la seconde est un objet manufacturé peu divisible et sans réelle valeur d'usage : *sombe*, manille ; dans la troisième, il faut voir une valeur conventionnelle, d'utilité esthétique, que ses qualités (divisibilité, durabilité, homogénéité) destinent à jouer le rôle de monnaie à temps plein : cauri, or. (voir planche hors-texte V) Anciennes ou récentes toutes sont plurifonctionnelles.

Notes et références

- 1 MORIN, Edgar : 1980. L'unidualité de l'homme in *Philosopher, Les interrogations contemporaines, Matériaux pour un enseignement*, sous la direction de Christian Delacampagne et Robert Maggiori, II, Nature et culture, Librairie Arthème Fayard, Paris (p. 41-49).
- 2 THOMAS, Louis-Vincent : 1981. "Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle", Actes du Colloque International sur *La notion de personne en Afrique noire*, Paris 11-17 octobre 1971, p. 387-420, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

"On peut affirmer, sans crainte de paradoxe, que la personnalité du Noir est composée d'un corps, d'une âme, d'un totem et d'une pluralité de noms. Il serait bien difficile de savoir lequel de ces quatre éléments possède un rôle prépondérant. En réalité, chacun représente à sa façon un aspect de l'individu : le corps est la forme somatique ; l'âme, la donnée métaphysique ; le totem, l'élément cosmologique ; le nom, qui les résume tous avec force et concision, l'aspect social, pour ne pas dire sociologique" (p. 397).

Il faut remarquer :

1°) Que telle est la notion de la personne non seulement du Noir mais encore de tout homme selon le Noir ;

2°) Qu'il y a une hiérarchie interne des éléments constitutifs de la personne, différente sans doute selon les sociétés ou familles de sociétés.
- 3 AUGÉ, Marc : 1981. Sorciers noirs et diables blancs. La notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés lagunaires de basse Côte d'Ivoire (Alladian et Ébrié), Actes du Colloque International sur *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris 11-17 octobre 1971, p. 519-527, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
- 4 DOZON, J. P. : 1985. *La société bété*, Côte d'Ivoire, ORSTOM-KARTHALA, Paris.

"Le double se décompose en deux types de puissance ou de force : l'une, maléfique, qui confère sa capacité d'attaque au *diudiu*, le *vyu*, l'autre, bénéfique, qui désigne sa capacité de défense : cette puissance est elle-même divisée en deux catégories : la première est innée et se nomme *atème*, la seconde est acquise et s'appelle *ákpo* (le *kuvabegnon* ayant pour tâche de préparer l'*ákpo*), soit une mixture composée de plantes et de petites pierres qui sert à la fois à percevoir les choses cachées et à protéger les *diudiu*" (p. 230). "Le *guno* fort est celui qui, ayant "mangé" le sexe de son fils et "consommé" les seins de sa fille, détruit par une sorte de suicide sa propre lignée, le développement des liens agnatiques" (p. 230-231).
- 5 WONDJI, Christophe, historien, juillet 1985.
- 6 AMON D'ABY : 1960. *Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire*, Éditions Larose, Paris. Trois éléments composent l'homme : le corps (*aóná*), destructible, l'âme (*ékala*) immortelle, et le double de l'âme (*woa-woe*), proprement l'ombre que "mangent" les sorciers.

- 7 a/ TIEROU, Alphonse : 1977. *Le nom africain ou le langage des traditions*, G. P. Maisonneuve et Larose, Paris. L'auteur révèle chez les *Ouehon* (*Wèñion*) sept espèces de noms : le patronyme, le matronyme, le nom animique (lié à la croyance à la réincarnation), le surnom, le prénom, le nom ésotérique (code et objet d'un choix collectif : le *gñenegbanene*).
- b/ BAROAN KIPRE, Edme, 1985. *Mutation des noms africains, l'exemple des Bete de Côte d'Ivoire*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Abidjan-Dakar-Lomé
- 8 a/ PAULME, Denise : 1962. *Une société de Côte d'Ivoire, hier et aujourd'hui*, Les Bete, Mouton et Co, Paris-La Haye, Ch. VIII, p. 142.
- b/ HOLAS, Bohumil : 1968. *L'image du monde bete*, Presse Universitaire de France, Paris (p. 67).
- c/ HOLAS, Bohumil : 1980. *Traditions krou*, Éditions Fernand Nathan, Paris (p. 290).
- 9 a) TAUXIER, Louis : 1924. *Nègres Gouro et Gagou*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris. Les interdits ont plusieurs origines : père, mère, individu chez les *Gagou* et les *Gouro* du Sud, tribu, village, patricien, individu chez les *Gouro* du Nord. p. 145, 183, 223, 256.
- b) HALLOUIN, C. : 1947. Géographie humaine de la subdivision de Daloa, *Bulletin de l'IFAN*, tome IX, n° 1-4, p. 18-55, Dakar. "Les interdits d'ordre alimentaire ont deux origines : a) la tradition familiale : on ne peut tuer ni manger certains animaux parce qu'un aïeul de la famille a dû la vie à un de ces animaux ; certains fruits mêmes peuvent être frappés d'interdit (cas d'un indigène pourtant évolué qui a toujours refusé de manger des bananes, prétextant que s'il arrache une banane à un régime, cela entraîne à brève échéance la mort d'un membre de sa famille) ; b) les prédictions des bons sorciers : par divination ceux-ci conseillent à certains de ne pas manger soit des coqs, soit des poulets, soit de l'éléphant, etc. ou même de boire du *bangu*. Ce sont les esprits des ancêtres qui ont pris cette décision et la transmettent par l'intermédiaire du sorcier. Si le descendant passe outre et mange ou boit ce qui lui a été défendu, la mort punira sa désobéissance" (48-49).
- c) NIANGORAN-BOUAH, Georges : 1964. *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire*, Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, Travaux et Mémoires LXVIII, Paris. Les *Abé* et les *Odjukru* n'ont pas de notion de semaine faste et néfaste comme les *Aburé* (*muhién*), les *Akyé* (*abja*), les *Mbato* et les *Kyaman* ou *Ébrié* (*ahon, aho*). Ils n'ont qu'un jour par semaine consacré aux cérémonies religieuses : *ovo* pour les *Abé*, *lis* pour les *Odjukru*. C'est un jour de repos où toutes les activités productives restent interdites. (III, p. 3-9).
- d) HOLAS, B. : 1968. *L'image du monde bété*, Presses Universitaires de France, Paris. Outre la tradition lignagère et la divination (activité spécialisée des sorciers ou des intermédiaires entre les ancêtres et les divinités) auxquelles fait allusion Hallouin, l'auteur indique une source individuelle à l'interdit ou *gbâgbâ*. "D'autres personnes, prédisposées aux visions hallucinatoires, peuvent apprendre l'objet de leur interdit en assistant à un miracle de la nature : elles entendent un animal, un arbre, une pierre qui parlent, ou rencontrent un être mystérieux qui leur tient un discours et leur donne des conseils." "Les Bété sont convaincus que le respect du totem leur garantit le bonheur matériel, un mariage fécond et de bonnes récoltes des plantations ; ils redoutent en même temps les sanctions au cas d'une éventuelle infraction, qui se manifestent alors par la maladie, par un accident de chasse et même par la mort" (p. 39).
- e) MEMEL-FOTÊ, Harris, 1980. On trouve chez les *Odjukru* des interdits spécifiques aux villages, liés aux cultes publics (p. 242), aux patriciens (p. 230-237), aux individus (p. 234). Ces interdits sont de divers ordres : sexuel, vestimentaire, alimentaire, religieux.
- f) NGUESSAN, Marguerite (Mme) 1980 : *Les coutumes matrimoniales chez les Abé de Côte d'Ivoire*, Thèse pour le Doctorat de 3^e cycle, Université de Paris V, René Descartes, Sciences Humaines, Sorbonne (p. 60).
- 10 AUGÉ, Marc, 1968 : Temps et Sociétés : le cas de la société alladian, *Cahiers ORSTOM*, Série Sciences Humaines, Vol. V, n° 3, Paris.

- 11 MEMEL-FOTÉ, Harris, 1977 : Ethnie et histoire. À propos de l'histoire culturelle des Odjukru, *Kasa Bya Kasa*, Bulletin de l'Institut d'Ethno-Sociologie, n° 7, Université d'Abidjan.
- 12 ZADI ZAHOUROU, Bernard, 1974 : Rites funéraires et intégration nationale du pays bété sud, *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série D, Lettres, tome 7.
- 13 LASME, Laurent (Rev. Pasteur) 1971 : Croyances et coutumes adiokrou, *Bulletin de Liaison Ethno-Sociologie-Linguistique*, n°1, CURD, Université d'Abidjan.
- 14 HOLAS, Bohumil, 1975 : *Le Gagou, son portrait culturel*, Presses Universitaires de France, Paris. Page 165.
- 15 À rapprocher de Niangoran-Bouah, G. lorsqu'il écrit : "Les Abê ignorent l'origine des six jours de la semaine et ne se rappellent aucune légende ayant un rapport avec la division de la semaine en six jours. Seulement, ils ont une curieuse expression qui semble avoir un certain rapport avec la naissance du Christ : "Ofo Awôsô Jasi" littéralement : "l'œuf de Dieu tombé sur la terre". De quel œuf de Dieu et de quelle partie de la terre s'agit-il ? La question reste sans réponse. Cette allusion est employée pour traduire l'expression française "depuis que le monde est monde" (1964 : 66-67). Information de BOKA MENE de Moutcho, Agboville, 13 juillet 1973.
- 16 BRULY, BOUABRE Frédéric, 1958-1964 : *Oeuvres inédites*. "Autant qu'en emporte le vent" "L'origine de l'existence" (p. 4).
- 17 À la figure de *Maïe* (Subré-Daloa) et à celle de *Zakai* (Gagnoa) correspond la figure *kruman* et *bakwe* de l'héroïne *Popoouli* (B. Holas, 1980 : 170-180).
- 18 BISSA, Revue de Littérature orale, n° 4, Décembre 1996, Groupe de Recherche sur la Tradition Orale, Université de Côte d'Ivoire.
- 19 WONDJI, Christophe, 1976 : Dogbowradji refait le monde ou le problème de la renaissance dans le conte *bété*, in *BISSA* n° 4.
- 20 PELLEGRIN, Pierre, 1976 : Remarques sur une interprétation possible d'un conte *bété*, *BISSA* n° 4 (p. 108-112).
- 21 BRULY BUABRE Frédéric, ethnologue *bete*, indique un autre terme synonyme : *dodow* (Zepregühe, sous-préfecture de Daloa 16 juillet 1970). Sibri Sakré, un nonagénaire de Tapeühe, dans la même région, confirme cet emploi le 19 mai 1977. Le parler septentrional du *Bete* aurait-il un terme différent ou synonyme du parler méridional ? Aux linguistes de trancher.
- 22 a/ BAMBA, Mohamed Sekou, 1975 : *Tiassalé et le commerce précolonial sur le Bas-Bandama*, Mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Paris Panthéon-Sorbonne.

Les *Elomwin* distinguent trois types de serviteurs (*akwa*) par opposition à l'homme libre (*ngwasefwe*) : le captif de guerre, *alomwe*, acquis par la force des armes, l'esclave (*kaga*) acquis par achat, et le gagé (*aobafwe*). "L'*aobafwe* ou homme de dette est une personne que l'on a acquise après avoir remboursé une dette contractée par lui mais devenue insolvable. Il devient alors une sorte de propriété de celui qui a payé cette dette. Mais il recouvrera sa liberté dès que ses parents auront remboursé la contrevaletur de ce qui est dû. Il arrive souvent que l'*aobafwe* s'intègre si bien à sa famille d'adoption qu'au remboursement de l'argent dû, il refuse de retourner dans sa *m'vye*. Cela est surtout fréquent chez les femmes et les enfants" (p. 58).

b/ ÉTIENNE Pierre, 1968 : "Les Baoulé et le temps", *Cahiers ORSTOM*. Série Sciences Humaines, Vol. V, n° 3, Paris.

"Nous laisserons de côté le commerce des captifs pour nous intéresser seulement à la mise en gage des personnes. Car, si le captif est seulement une marchandise, une valeur d'échange, les *aowa slâ* (personnes mises en gage) participent de deux univers : d'une part, de celui des marchandises, et d'autre part de celui des personnes, des êtres sociaux qui sont définis par leurs relations de parenté et appelés, par ailleurs, à soutenir des rôles d'acteurs sociaux au cours de leur existence (grandir, se marier, avoir des enfants et puis décéder) indépendamment de leur statut d'*aowa*. Autrement dit, l'*aowa* relève et de la stratégie économique (manipulation des biens), et de la stratégie matrimoniale (manipulation des personnes). Toutefois, à moins d'être destiné au

commerce avec Tiassalé, le captif, une fois acquis par une famille, s'y trouve assez rapidement intégré et est appelé à assumer des rôles qui ne sont pas spécifiques de la situation de captivité, avec la réserve qu'il peut être immolé à l'occasion des funérailles d'un personnage important.

“Cette double appartenance explique en partie les contradictions insurmontables de l'axiomatique de la mise en gage chez les *Baoulé*. En effet, nous avons toujours suscité des discussions très vives parmi nos informateurs –et sans jamais obtenir de réponse cohérente et définitive- toutes les fois que nous posons des questions sur les conditions du rachat d'une personne mise en gage et, le cas échéant, de ses enfants. En principe, tout gage, qu'il s'agisse d'une personne ou d'un objet, peut être rédimé par le gageur ou ses héritiers à n'importe quel moment. Le détenteur du gage n'a pas le droit de le vendre, ni même de l'utiliser lui-même, si, par exemple, l'objet gagé est un pagne ; car il doit le rendre dans l'état dans lequel il lui a été confié ; s'il s'agit d'une personne, il ne peut pas la maltraiter, la vendre ou l'immoler à l'occasion de funérailles. (Lorsque l'*agowa* est malade, il faut prévenir sa famille qui vient le soigner. S'il meurt, on se livre à l'interrogatoire du cadavre, et s'il appert que le gagiste –ou quelqu'un de sa famille- a une part de responsabilité dans le décès, il sera obligé d'offrir des sacrifices souvent onéreux). Si le détenteur du gage est lui-même à court, il doit aller présenter le gage à son propriétaire et lui demander, ou de le reprendre et de payer sa dette, ou de lui donner l'autorisation de le mettre en gage à son tour ; il doit aussi désigner le nouveau gagiste. Si le premier gageur ne peut pas rédimier son gage, il est obligé de donner son accord ; toutefois, il peut décider de l'identité du nouveau gagiste.

“On le voit, tant qu'il s'agit d'objets, les choses restent encore assez simples. Mais tout se complique dès qu'il s'agit de personnes. Déjà, à la première question ‘est-ce qu'une personne mise en gage peut se racheter elle-même ?’ les uns répondent par l'affirmative et les autres par la négative. Ajoutons que les partisans de l'auto-rachat étaient toujours moins nombreux que les autres. Ces derniers invoquaient le principe selon lequel l'*agowa* travaille pour le gagiste et que tout le bénéfice de son travail doit revenir à celui-ci. Les partisans de l'autre thèse disaient d'abord qu'un *agowa* n'est pas un *kaga* (captif acheté) ; en second lieu, ils arguaient que c'était la personne qui était mise en gage et non pas son travail (c'est-à-dire sa force de travail) et que le gagiste n'avait pas plus le droit de bénéficier du travail de l'*agowa* qu'il n'avait le droit de porter les pagnes gagés auprès de lui. La seconde question soulevait des controverses encore plus complexes. Il s'agissait de savoir à qui revenaient les enfants d'une *agowa bla* lorsque celle-ci était rachetée. Les uns disaient qu'ils revenaient au gagiste et, tantôt ils invoquaient le premier principe mentionné à l'instant (tout le bénéfice de l'*agowa* revient au gagiste), tantôt ils référaient au principe en fonction duquel le gage doit être rendu à son “propriétaire” dans l'état dans lequel il avait été remis au gagiste. D'autres, en revanche, disaient que le gageur pouvait emmener les enfants avec leur mère et se référer au principe en fonction duquel c'est seulement la personne qui est gagée, et non point sa capacité de production ou de reproduction. D'autres disaient que le gageur pouvait prendre davantage. D'autres, enfin, préconisaient des solutions de partage ; les enfants ayant déjà “grandi” restant au gagiste et les enfants en bas âge partant avec leur mère. (Le statut matrimonial de la femme n'intervient pas dans cette procédure. Si elle est veuve ou divorcée, son retour chez ses parents ne pose aucun problème. Si elle est mariée, son retour peut inaugurer un processus de divorce. En effet, si au bout de quelques temps son époux ne vient pas la réclamer, elle se considérera comme divorcée).

“Que les *Baoulé* manifestent moins d'aisance à manier les personnes dans le cadre de la mise en gage que dans celui de la stratégie matrimoniale, dans le cadre du rapport marchand que dans celui du rapport personnel, ne renvoie pas seulement à la nature ambivalente de l'*agowa*, mais aussi, à une certaine maladresse en face des situations qui relèvent de l'économie marchande et de profit” (p. 33-34).

- 23 LAMBLIN, H., 1902 : “Coutumes des Alladians”, in *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, par F. J. Clozel et R. Villamur, Augustin Challamel, Éditeur, Paris Livre III, ch. I : 397-401.

“Le mari ne peut disposer de sa femme pour la mettre en gage d'un prêt ; si elle est saisie par un créancier pour une dette du mari, celui-ci doit la faire libérer immédiatement” (p. 397). Elle appartient à un autre matrilignage. “Le père ne peut disposer de son enfant, si la femme est libre,

pour le mettre en gage et en faire un captif temporaire. Il a le droit de le faire lorsque la mère est une esclave qu'il a épousée" (p. 399), car alors l'enfant a le double statut de fils et de neveu, ou de fille et de nièce. Seul l'oncle maternel a droit de mettre en gage son neveu même marié, et sa propre sœur : il est responsable de leurs dettes (p. 400). En conséquence, les parents adoptifs ne peuvent mettre en gage les enfants qu'ils ont adoptés.

24 THOMANN, Georges, 1902 : "Coutumes des Kroumen de Sassandra", in *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire* par F. J. Clozel et R. Villamur, Augustin Challamel, Éditeur, Paris, Livre IV, ch. I : 499.

25 AUBIN, 1902, "Coutumes des Adiokrou", in *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, par F. J. Clozel et R. Villamur, Augustin Challamel, Éditeur, Paris, Livre III. ch. II.

"Les droits de garde, de surveillance et de correction appartiennent au père, mais la mère est toujours consultée si décision à prendre revêt un caractère d'une certaine gravité (mise en gage, mariage, etc.). Les enfants (les filles principalement) peuvent être donnés en gage, en garantie d'une dette que les parents n'ont pu payer. Cette mise en gage n'a lieu que dans la tribu même ; il est rare, bien que le fait se présente parfois, de voir les parents donner leurs enfants en gage à des indigènes d'autres tribus. S'ils se trouvent ne pas pouvoir payer une dette contractée dans une autre tribu, ils donnent leurs enfants en gage à quelqu'un de leur connaissance dans leur propre tribu, et celui-ci paie la dette.

"Quand le père remet son enfant en gage, il fixe avec le créancier la date à laquelle il pourra venir le retirer. Pendant ce temps, le créancier se charge de la subsistance de l'enfant, mais le père pourvoit fréquemment à son habillement. Le jour convenu, le père remet la somme au créancier qui restitue l'enfant sans réclamer aucune indemnité de nourriture. Si le père laisse passer la date fixée, ce qui arrive fréquemment, le créancier peut lui réclamer une indemnité de nourriture pour la période excédant celle convenue. Cette indemnité ne dépasse jamais 5 à 8 francs par mois. Le créancier se fait également rembourser la valeur des pagnes et objets qu'il a remis à l'enfant si le père n'a pas assuré son habillement.

"Cette mise en gage est la source de nombreux palabres très compliqués, car il arrive souvent que le créancier vende l'enfant qui lui a été donné en gage, ce dont il a le droit à condition de le restituer quand le père désire se libérer envers lui. Quand ce sont des femmes qui ont été mises en gage, le créancier les marie et perçoit la dot pour se couvrir de la somme qui lui est due. Dans ce cas, lorsque le père vient payer sa dette, le créancier est tenu de diminuer sur la créance due le montant de cette dot. Dans ces sortes de mariages, le fiancé a parfois consulté les parents de la femme, mais il se dispense souvent de cette formalité et le mariage n'en est pas moins valable, le créancier étant devenu le maître de la femme et pouvant en disposer à sa guise.

"Très souvent le créancier se marie lui-même avec la femme ou la donne à un de ses enfants ; dans ce cas, il agit avec le père comme s'il avait reçu la dot d'un tiers, et en fait état dans le règlement de leurs comptes. Quand ces sortes de mariages ont été conclus sans le consentement des parents de la femme, ceux-ci peuvent ne pas en tenir compte ; la femme et ses enfants, s'il y a lieu, retournent alors chez leurs parents qui remboursent au mari la dot qu'il a versée.

"Il y a souvent beaucoup de mauvaise foi de la part des Adiokrou, tant débiteurs que créanciers, dans ce genre de palabres. Ainsi, il n'est pas rare de voir un père laisser sa fille en gage pendant plusieurs années, cette fille se marie, a des enfants ; le père vient à mourir et ses héritiers entament des palabres très compliqués pour rentrer en possession de la femme et surtout des enfants de cette femme, s'il s'y trouve des filles dont ils tirent toujours un bon parti.

"Les enfants peuvent être mis en gage dès leur plus tendre jeunesse, c'est-à-dire dès qu'ils n'ont plus besoin des soins de leurs mère, mais le cas est rare ; c'est vers l'âge de 14 ans seulement que les parents les placent en gage.

"Il faut remarquer, toutefois, que les parents hésitent toujours beaucoup d'en arriver là. Ils préfèrent donner en gage un de leurs boys ou captifs, et ils en demandent même à leurs parents, s'ils ne sont pas assez riches pour en avoir, afin de conserver leurs enfants. " (p. 440-441).

26 LAMBLIN, H., 1902 : 419.

- 27 DIBI LASM Abraham, classe d'âge *nigbessi*, Dibrm, 23 octobre 1978.
- 28 L'ethnographie classique décrit l'institution en termes de rapt et d'enlèvement. Des auteurs comme C. Hallouin y voient, à tort à notre avis, un mariage de vol (1947 : 33).
- 29 SCHWARTZ, Alfred, 1971 : *Tradition et changements dans la société guéré*, Mémoire ORSTOM n°52, ORSTOM, Paris (p. 134).
- 30 LAMBLIN, H., 1902, op. cit. "Coutumes des Alladian", in *Les coutumes indigènes de Côte d'Ivoire*.
- "Il existe une coutume qu'on nomme *ougon*. Elle autorise tout individu à prendre la femme qui lui plaît, moyennant paiement, alors même qu'elle est mariée. L'homme plante une épingle dans les cheveux de cette femme en lui déclarant que désormais elle est sienne et n'appartient plus à son mari ; à partir de ce moment, elle le suit et ne rentre pas au domicile conjugal.
- "Celui qui use de cette coutume doit, en même temps qu'il se rend ainsi possesseur de la femme, informer le mari de ce qu'il a fait. Le mari n'a aucun recours contre lui et ne peut que s'incliner devant l'acte, mais il a le droit de faire payer à cet individu la somme qu'il lui plaît de fixer. Il est évident qu'il en profite pour se faire payer une forte somme : elle peut aller de 100 à 200 paquets de manilles et même davantage. Celui qui a pris la femme ne peut jamais refuser de payer la somme fixée.
- "Dans le cas où il refuserait, le mari a le droit de reprendre la femme et d'exiger en outre le paiement de la somme qu'il a fixée comme indemnité. (1902 : 398-399)".
- 31 PAULME, Denise. 1962 : 86-87.
- 32 TERRAY, Emmanuel. 1969 : L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire, *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série F Ethnosociologie, Tome I, Fascicule 2. p. 171.
- 33 a/ AKRE, ABU, 95 ans, patrilignage *Buédé* ;
b/ KOFFI, André, 66 ans, patrilignage *Buédé*, chef de canton ; Abudé Mandéké, 16 avril 1975.
- 34 GNOPRU LIBRE Gabriel, 67 ans, patrilignage *Gnéprébuo*, Kwati, le 10 décembre 1976.
- 35 SERI ZUZUA Jean, 61 ans, patrilignage *Kébéa*, Labia (Daloa), le 10 août 1974. On peut toutefois se poser la question de savoir si la catégorie ne s'applique pas originellement aux personnes égarées et appropriées par les chasseurs, la guerre étant une forme de chasse dont les humains constituent l'objet.
- 36 DOZON, J. P. 1985 : *La société bété*, Côte d'Ivoire, ORSTOM-Karthala, Paris (p. 186-187).
- 37 a/ THOMANN, G., 1905 : "Les prisonniers faits jadis dans les guerres entre tribus néyau n'étaient pas réduits en esclavage ; s'ils n'étaient pas tués par vengeance, on les rendait à leurs parents contre une rançon ou en échange d'autres individus" (p. 172).
b/ AUGE, M. , 1969 : *Le rivage alladian, organisation et évolution des villages alladian*, Mémoires ORSTOM n° 34, ORSTOM, Paris.
- 38 BOTO TEHÜLE, 80 ans environ, patrilignage *Lessiri*, chef du village Lessiri I, Yakolo (Dakuya), Subré le 5 décembre 1976.
- 39 CHAUVEAU, J. P. 1979 : *Notes sur l'histoire économique et sociale de la région de Kokoumbo (Baoulé-Sud, Côte d'Ivoire)*, Centre ORSTOM de Petit-Bassam, Abidjan, ORSTOM (p. 152-153).
- 40 BRULY BUABRE, Abidjan-Marcory, le 5 décembre 1979.
- 41 ZIRI, chef de village, Dahopa (Gagnoa), le 28 janvier 1982.
- 42 NGUESSAN AVIT, 69 ans, GNANKPO GRAH, 67 ans, KUKU BAWA, 65 ans, tous les trois du patrilignage *Lipoyo*, Lipoyo, Gbokré (Sassandra), le 27 avril 1977.
- 43 WONDJI, Ch., 1972 : 33
- 44 a/ DUNGLAS, E., 1939 : 19 ;

b/ DOZON, J. -P., 1985, ch. IV ;

c/ GHIDE KREAH, Jean, 66 ans, patrilignage *Badaewurua*, Kpada, Guibuo (Subre), le 2 décembre 1976

d/ DAGRO, Maurice, 60 ans, patrilignage *Gugua* ;

e/ LAGO KOFFI Étienne, 68 ans, patrilignage *Kréboyo*, Grand-Zatry, Gbogwo (Subré), le 14 décembre 1976.

- 45 MEILLASSOUX, Claude, 1964 : 176-185, Selon qu'il repose sur la parenté et l'alliance, ou sur le voisinage, on distingue le *ho* familial du *ho* communal. Mais l'un et l'autre mobilisent les cadets sociaux au bénéfice des autorités lignagères traditionnelles.

“Le *klala* est un système de coopération paritaire et non prestataire reposant sur un accord mutuel au bénéfice des parties en cause et accessible aux individus jouissant d'un statut inférieur, descendants de familles étrangères ou captives, ou segments mineurs, dont les intérêts s'écartent de ceux du lignage principal”.

- 46 MEMEL-FOTÊ, Harris, 1980 : 133-134 : L'*uful* est une mise en commun des forces de travail que constituent les jeunes classes d'âge soit au bénéfice des aînés, soit au bénéfice de leurs propres membres. “Jeunes, la classe d'âge est une réserve de forces de travail, *écrivions-nous*. Lorsqu'elle loue ses bras à un membre quelconque de la société pour des travaux de construction, de transport, de défrichage, de plantation ou de récolte, elle pratique l'*uful*. En principe, le locataire est un membre de la classe d'âge ou d'une classe d'âge supérieure. La location se paie en argent, en nature, ou en services. Dans tous les cas, un repas sur le tas est offert aux travailleurs, pour la journée.

“Par le système de l'*uful*, les jeunes se constituent un capital d'argent et, auprès des vieux, un capital de services qui les secourt dans leurs difficultés (maladies, mariage, adultère). Ce fonds commun est une garantie matérielle et sociale à la classe d'âge. En ce sens, l'*uful* apparaît comme une forme de coopération intermédiaire entre le *ho* et le *klala* des *Kweni*. “

- 47 POLANYI, Karl, a/ 1975 : “Traders and trade”, in *Ancient Civilization and Trade*, edited by Jeremy A. SABLOFF and C. C. LAMBERG-KARLOVSKY, A., School of American Research Book, University of New Mexico Press, Albuquerque (p. 133) ;

b/ 1975. “L'économie en tant que procès institutionnalisé”, in *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Librairie Larousse, Paris (p. 250) ;

c/ 1977 : *The Livelihood of Man*, edited by Harry W. PERSON, Academic Press, New-York-San Francisco-London, Chapitre 8 (p. 81).

- 48 MARX, K., 1980 : *Grundrisse I* : 37, 95, 162, 164.

- 49 DUPRE, Georges, 1972 : “Le commerce entre sociétés lignagères : les Nzabi dans la traite à la fin du XIX^e siècle (Gabon - Congo)”, *Cahiers d'Études Africaines*, n°48, Mouton et Co, Volume XII, 4e cahier.

- 50 Les textes font état d'un cadeau préalable qu'exigent les Africains venant commercer à bord des bateaux, avant toute négociation : c'est le *dashe* ou *bissy* des *Kroumen* de Tabou ou encore *dassy* des *Neyo* (Jean Barbot, 1679 : Journal d'un voyage de traite en Guinée, à Cayenne et aux Antilles, *Bulletin de l'IFAN*, t. 40, Série B, n°2, 1978). Le Père Loyer l'évoque sous l'orthographe de *dashe*, cf. *À la côte des graines, Royaume de Sestre (1702) Voyage d'Issini*, in Paul Roussier, *op. cit.*, p. 148, 168).

- 51 POLANYI, Karl, a/ 1975b, p. 255 ; b/ 1977 : Ch. 9 : “Money Objects and Money Uses”, p.97.

- 52 AMSELLE, Jean-Loup : 1977. *Les Négociants de la savane*, Éditions Anthropos. Introduction, p. 19.

- 53 MARX, Karl, 1980 : *Grundrisse I* : 102-103.

“L'argent ne naît pas par convention, pas plus que l'État. Il naît de façon toute naturelle de l'échange et dans l'échange, il en est un produit. À l'origine, la marchandise qui servira d'argent

-c'est-à-dire qui sera échangée non en tant qu'objet de besoin et de consommation, mais pour être échangée à nouveau contre d'autres marchandises – est celle qui s'échange le plus, qui a le plus cours en tant qu'objet de besoin ; celle que l'on peut donc le plus sûrement échanger de nouveau contre d'autres marchandises particulières ; qui représente donc dans l'organisation sociale donnée la richesse 'par excellence', qui est objet de l'offre et de la demande les plus générales et possède une valeur d'usage particulière. Ainsi le sel, les peaux, le bétail, les esclaves. En fait, une telle marchandise correspondant, dans sa configuration particulière de marchandise, davantage à elle-même en tant que valeur d'échange (dommage que l'on ne puisse pas rendre correctement, en allemand, la différence entre *denrée* et *marchandise*) que les autres marchandises, c'est l'utilité particulière de la marchandise, comme objet particulier de consommation (peaux), ou comme instrument immédiat de production (esclave), qui lui confère dans ce cas le sceau de l'argent”.

54 POLANYI, Karl, 1975 : 257.

55 MEUNIER, Roger, 1976 : Formes de la circulation, in *L'anthropologie économique, courants et problèmes*, sous la direction de François Pouillon, François Maspero, Paris (p. 117-145).

CHAPITRE IV

Les formes et résultats du procès

- Section I : Les conditions générales du commerce du XVIII^e au début du XX^e siècle*
- Section II : Les formes du procès dans la seconde moitié du XIX^e siècle*
- Section III : Le prix des esclaves*
- Section IV : Un bilan du procès à la fin du XIX^e siècle*

S'il est entendu que c'est dans et par le commerce que se produit la relation originaire de mise et de prise en esclavage, il s'agit dans ce chapitre d'étudier les formes de ce procès, son déroulement historique, son bilan et sa fin comme pratique instituée.

Or, nous nous trouvons dans l'impossibilité matérielle, étant donné l'état actuel des sources et des documents, de construire une histoire sérieuse où la richesse de la documentation socio-économique le disputerait à la richesse de la documentation socio-politique et idéologique. Cette raison ne justifie pas seulement la modestie de notre ambition, elle justifie et entraîne aussi l'abandon de la démarche progressive de notre exposé. Telles sont en effet les lacunes documentaires se rapportant, dans la plupart des sociétés, au XVIII^e siècle et à la première moitié du XIX^e siècle, qu'il nous faut, en premier lieu, étudier les formes du commerce d'esclaves en vigueur dans la seconde moitié du XIX^e siècle et au début du XIX^e siècle, et, en second lieu, par voie régressive, instruire la problématique de la genèse de ces formes, au XVIII^e siècle, et peut-être au-delà, en formulant les hypothèses nécessaires. Nous pourrons alors, pour finir, compléter cet aperçu historique en étudiant l'abolition juridico-politique de l'esclavage et le déclin historique de l'institution.

La production de la relation d'esclavage peut être analysée en plusieurs procès empiriques, à la fois autonomes et liés dans leur succession et leur structure de telle sorte qu'à propos d'eux on parle avec raison de formes, formes dépendantes d'un même mouvement nécessaire : l'échange.

Première forme, *la vente* est le procès par lequel sont séparés de leur communauté d'origine – lignage, village, société globale – pour être mises "au marché" les personnes concernées, qu'elles soient indésirables ou non. Ce procès s'opère selon deux modes. Le premier, le mode endogène et immédiat que nous nommons *l'excommunication* est un arrachement et une mise au "marché" organisés par les congénères, parentèle ou compatriotes. La vieille notion d'esclavage pénal, même subvertie par notre option théorique, ne recouvre pas ce mode endogène. En effet, non seulement l'acte de vente s'y réduit à la justification juridico-politique qui en réalité le précède, mais encore toutes les personnes mises en vente ne le sont pas nécessairement pour des transgressions ou des crimes ; en outre, cette notion peut également subsumer la remise en vente, pour de nouvelles transgressions, de personnes déjà en esclavage, ce qui, loin d'en

préciser le contenu, l'obscurcit au contraire. Du mode endogène qui manifeste sa propre autonomie dans les sociétés où il ne s'associe pas avec une autre forme, il faut distinguer le second mode : *la prédation*. Dans ce dernier, le procès de vente est exogène et immédiat, supposant la production préalable de captifs, soit par l'institution guerrière, soit par une violence organisée à cette fin : la *razzia* ou le raid.

Dans la deuxième forme, *l'achat*, le procès, naturellement lié à des propositions de vente, vise essentiellement à acquérir, en échange d'équivalents, des étrangers destinés à être annexés aux communautés auxquelles appartiennent les personnes qui les acquièrent.

L'une et l'autre formes, encore que caractéristiques du commerce, ne sont pas marchandes, dans le sens où elles ne dépendent pas d'un commerce de marché ; pour autant elles ne se ramènent pas non plus entièrement et partout à des formes de ce que K. Polanyi nomme le commerce de don. Par leur caractère synthétique où se côtoient les aspects de l'un et l'autre types de commerce, mais aussi en tant qu'elles conditionnent en un sens la phase marchande ou en dépendent en un autre sens, elles s'intègrent plutôt à ce qu'on a appelé le commerce paléomarchand¹. *Le procès marchand* désigne en effet le procès complexe dans lequel les acteurs achètent, *élèvent* et revendent les esclaves aux fins de profit. Mais cette forme théorique qu'illustre la traite capitaliste avec ses moyens perfectionnés de production (compagnies, crédit, bateaux, ports et entrepôts) n'est pas vérifiée à l'échelle des sociétés et dans les pratiques aborigènes de notre champ d'étude.

Dans ces procès originaux, on peut distinguer, en quatrième lieu, un procès dérivé : la production de nouveaux esclaves par la *reproduction* d'esclaves déjà achetés. Nous ne ferons pas un sort particulier à cette forme pour trois raisons : d'abord, mode de reproduction, elle n'a pas constitué ici un objectif dans les stratégies sociales ; ensuite et par suite, sa portée a été insignifiante, les sociétés ayant pris garde partout de récupérer, dès la première génération, les fruits de la reproduction quand elle avait lieu ; enfin, nous prendrons ultérieurement la mesure de sa faible portée en étudiant le rôle des esclaves dans la reproduction biologique des lignages (IIIe partie, Ch. VII, section I).

Mais avant d'en venir à cette typologie du commerce d'esclaves proprement dit, il faut identifier au préalable les conditions générales qui ont présidé au déroulement de ce procès aux XVIII^e et XIX^e siècles.

SECTION I

Les conditions générales du commerce du XVIII^e au XX^e siècle

De 1700 à 1920, période contradictoire par la croissance, puis le long déclin de la traite négrière atlantique et par la floraison de l'esclavage interne, les sociétés lignagères de la forêt ivoirienne se trouvaient intégrées par une triple articulation aux grands espaces économiques de l'Afrique Occidentale : au Nord-ouest, l'espace *mandé*, animé par les marchands *malinké*, les *Dyula* ; au Nord et à l'Est, l'espace *akan* animé par les *watafwê anyi-bawlé*, les *dwadifo* et *batadifo abron-asante* ; au Sud, l'espace atlantique dont étaient co-animateurs, avec les *brembi*, les *perpagnoa* et *ahandjrêbo* africains, les marchands européens, Hollandais, Anglais et Français principalement ici. S'il n'entre pas dans notre propos d'analyser le fonctionnement de ces espaces, dont l'histoire économique a précisé le cadre et le mouvement², il est indispensable au moins d'examiner sommairement ces trois articulations, conditions externes des échanges qui ont eu lieu entre les sociétés forestières et à l'intérieur de ces sociétés. Pour comprendre les conditions internes et les mécanismes du commerce d'esclaves d'une part et pour expliquer, à terme, les caractéristiques et l'évolution de cet esclavage, d'autre part, cet examen s'impose comme une démarche nécessaire.

Les conditions externes : les articulations des sociétés lignagères et des espaces économiques de l'Afrique occidentale

Étudiant les articulations des modes de production (MP) dans les structures économiques que leurs ensembles constituent, et dépassant le contenu biologique et mécaniste de la notion, Robert Fossaert définit le concept socio-économique d'articulation comme un système de relations

sociales qui assure un transfert de valeur entre modes de production ; ce transfert a pour résultat d'avantager un mode de production, et la couche ou classe sociale principale qui lui doit son existence et sa position, au détriment des autres modes de production et des couches ou classes sociales dont ceux-ci déterminent l'existence et la position. Tribut, rente, monnaie, marché, voilà quelques modes de l'articulation économique (Fossaert, 1977)³. Dans la logique de ce concept, nous voyons que quatre relations sociales diversement combinées ont réalisé l'articulation des sociétés lignagères forestières avec les espaces économiques dominants de l'Afrique Occidentale aux XVIII^e et XIX^e siècles. Ce sont : le troc et le tribut d'une part, la monnaie et le marché d'autre part.

Côté espace économique soudanais

Grâce aux travaux de Y. Person, C. Meillassoux et A. Deluz, nous savons que les sociétés forestières situées entre le Cavally et la Comoé se sont trouvées articulées avec l'espace économique soudanais de la savane boisée, chez les peuples *dan-kweni* du Nord, et au cœur de ce que Meillassoux a nommé à juste raison pour le XIX^e siècle le pays des marchés.

La société *malinké* et la société *kweni* avaient beau présenter des traits d'homogénéité apparents ou supposés (identité historique de la même souche *mandé*, système de parenté patrilinéaire, régime matrimonial de type patri-virilocal et polygynique), elles se différenciaient et s'opposaient globalement par leurs systèmes politico-idéologiques et leurs systèmes économiques. Là, *kafu* et *nyamana* composaient des États musulmans plus ou moins puissants (Kong, Worodugu, Mahu) ; ici, *fla*, villages associés en des fédérations guerrières et "animistes" se gouvernaient de façon autonome. Là, États fondés sur des économies marchandes, de type capitalistique comme dirait Maxime Rodinson ; ici, villages et fédérations guerrières fondés sur des économies lignagères. Ces traits d'hétérogénéité expliquent les deux formes d'articulation que l'histoire nous offre : la forme tributaire comme mode de domination et mode d'exploitation, la forme marchande comme mode de conjonction entre "économies" complémentaires.

Dans l'extrême Nord-Est du pays *kweni*, entre le Bandama Rouge et le Bandama Blanc, la société tributaire *Sia* atteste la première forme. D'après les traditions que recueillit Ariane Deluz, ce fut au XVII^e siècle que Samorifi Bamba et ses compagnons, établissant leur domination sur une population *kweni*, fondèrent ce *kafu*, limite méridionale de l'expansion *malinké* et de la pénétration islamique. En 1965, neuf villages sur les onze villages originels perpétuent, sous forme de traces, la classe des *siama*, lettrés et marchands musulmans d'origine *malinké* (Gbeima, Kongaso, Kuruga, Fulé) et la classe des *tontigi*, guerriers agriculteurs, partie *malinké* à l'origine, partie *kweni* et *mwan* de religion "animiste" (Gueasso, Bonon, Tubalo, Bwata, Tofesso).

“Sur cette dualité religieuse *siama/totigi* s'articule une tripartition fonctionnelle : religion - pouvoir - politique - commerce / guerre / agriculture, écrit A. Deluz. Dans la société précoloniale, telle qu'ils la décrivent, les *siama* étaient lettrés et marchands, ce premier groupe apparaissait comme celui des détenteurs du pouvoir, toujours musulmans, qui pratiquaient des charmes et des “maraboutages” en vue des succès militaires et de la prospérité agricole. En contrepartie, les *totigi* faisaient la guerre au profit des *siama* et leur procuraient de la nourriture” (1973 : 91)⁴.

La classe des marchands extorquait à celle des agriculteurs-guerriers un double tribut en nature : le butin que rapportaient les armes des guerriers et les produits vivriers, fruit du travail des agriculteurs. En d'autres termes le mode de production tributaire déterminait un transfert de valeurs au détriment des cultivateurs-guerriers *kweni* et *mwan* et au bénéfice des marabouts et marchands *malinké*. Toutefois les descendants *kweni* et *mwan* de la formation *Sia* participaient à une structure économique et politique plus dynamique que celle de leurs cousins rattachés aux systèmes de type lignager.

À l'articulation par le tribut, qui, elle, est localisée, dissymétrique et ancienne, s'oppose celle, plus étendue, symétrique et récente, datée seulement du XIX^e siècle au moins dans ses formes, des mesures qu'instaurent les marchés. Mise en relation de deux systèmes économiques différents, apparemment incompatibles mais complémentaires, l'institution des marchés a sa racine dans l'importation de la noix de cola que les Soudanais, intermédiaires commerciaux entre l'Afrique méditerranéenne et l'Afrique tropicale, entreprirent pour alimenter leur marché intérieur. Chez eux, ce fruit jouait un rôle social considérable, inconnu ailleurs ; produit de consommation alimentaire, tonique par sa teneur en caféine et en théobromine, il était un élément essentiel des dots, des rites religieux et des actes thérapeutiques. Or, très peu producteurs de ce fruit, qui abondait chez les *Bete* et les *Gban*, les *Kweni* devinrent les intermédiaires nécessaires de son commerce. Leurs femmes en assuraient la cueillette, le conditionnement et le transport des territoires *bete-gban* du Sud au Nord du pays *kweni*, du pays sans marché (du moins jusqu'au XIX^e siècle) au pays des marchés ; les hommes riches, *fua* ici, *migonenu* là, en monopolisaient la commercialisation.

Les marchés, *fle* en *kweni*, furent pour les régions et les peuples différents, des lieux de rencontre et d'échanges. Créés par les *flezan* – à l'inspiration des marchés *dyula* selon le modèle culturel soudanais – ils étaient ici établis à l'écart des villages, dans des espaces en quelque sorte neutres et se trouvaient pourvus d'une police chargée de l'arbitrage des conflits et du maintien de la paix. Meillassoux en a dénombré plus d'une trentaine pour l'époque précoloniale, de Sibifle et Trafesso au Nord, à Panfle et Fwafle eu Sud, en passant par Gefle et Goifle à l'Est, Diafle et Bofle à l'Ouest.

Par les routes descendant de Seguela et Mankono, les *Dyula* drainaient vers ces marchés le bétail, le sel gemme, le coton et les cotonnades, les fusils et la poudre, le beurre de karité et les esclaves. En échange, les *Kweni* offraient le produit rare qu'ils ne consommaient pas, la noix de cola, et, accessoirement, les vivres (ignames, maïs, riz, bananes, huile de palme, gombo).

Une marchandise, importée de la savane, servant de monnaie seulement au Sud d'une ligne qui pouvait relier Tuba à Séguéla et à Mankono, et au-delà de laquelle entraînait en vigueur la monnaie de cauri, achevait d'authentifier le commerce dans ces marchés, ce fut le *sompe* ou *sombe* en *malinké*, *bro* en *kweni*, *vate* en *bete*, pièce de fer en forme de tige de 24 cm de long, équivalent à 7 centimes en 1902 (en ordre de grandeur 25 cents d'euro à la fin du XX^e siècle) ; le paquet de vingt pièces constituait l'unité de compte (voir planche hors-texte V).

“Cola et *sompe* étaient les seuls éléments d'un commerce complémentaire entre les deux zones. Les noix de cola, qui sont citées partout comme le produit d'exportation par excellence, ne circulaient que du Sud vers le Nord, jamais en sens inverse, et si les *sompe*, qui apparaissent également dans presque toutes les transactions, refluaient parfois, de par leur vertu monétaire, vers les marchands *dioula*, ils retournaient en définitive entre les mains des *Gouro* à qui ils étaient destinés en tant que marchandises. La circulation de ces deux produits représentait l'objet principal du trafic commercial nord-sud auquel vinrent s'ajouter d'autres produits” (Cl. Meillassoux, 1964 : 269-270).

Outre sa propriété intersociétale de monnaie, le *sompe* jouait deux rôles dans la société *kweni* : d'une part, comme matière première, les forgerons l'utilisaient pour fabriquer des outils agricoles (houe, hache, machette) et des armes (flèches, sagaie) ; d'autre part, comme élément de richesse, il entraînait dans le lot des compensations matrimoniales gérées par les *fua* et les *migonenu*.

Pour les *Kweni*, le bénéfice de l'articulation n'était pas seulement technologique, il était encore social et culturel. Les nouveaux moyens “économiques” leur servirent à acquérir de nombreuses épouses dans les régions méridionales, en pays *bete* notamment. Comme les *Malinké* musulmans, les *Kweni* apparurent comme des peuples plus riches, de culture plus avancée du point de vue technique et économique.

Côté espace économique akan

Si, au Nord-Ouest, entre le Cavally et le Bandama-Blanc, la base de l'articulation entre économies complémentaires fut principalement la noix de cola, au contraire au Centre et à l'Est, entre le Bandama-Blanc et le Comoé, ce furent le sel et l'or qui jouèrent ce rôle dès le XVII^e siècle⁵.

Il faut rappeler d'abord qu'entre les sociétés *anyi-bawle* mises en place depuis le XVIII^e siècle et la société *abê* existaient trois différences de nature. Bien qu'une couche du peuplement *abê* fit partie des migrations *akan*, les structures socio-économiques et politiques étaient là encore globalement différentes. D'un côté, à dominante matrilineaire (*abusuan*) ou cognatique (*awlo-lo*), États plus ou moins puissants (Warebo, Elomwin, Ndeye), sociétés tributaires où les chefs de lignage et de village devaient aux chefs d'État et aux princes une rente en or. De l'autre côté, système de parenté patrilinéaire (*schikwa*) ; à défaut d'État, chefferies villageoises et contrôlées ; enfin économies lignagères où la relation tributaire était cependant particulièrement marquée.

Dès la mise en place des sociétés, les aristocraties *anyi-bawlé*, vraisemblablement par habitude culturelle acquise dans le milieu d'origine, eurent besoin de s'approvisionner en sel marin, bien de consommation, moyen d'échange et bien de prestige.

“Le sel, note Pierre Étienne, était à la fois une monnaie relativement standardisée, même si les termes de l'échange dans lesquels il se trouvait impliqué variaient d'une région à l'autre, un bien de consommation, puisqu'on l'utilisait pour la cuisine, et, enfin, un bien qui entraînait dans le circuit de l'échange non-marchand, puisqu'il faisait partie des choses que l'on donnait à la mère de la fiancée dans le cadre des actes de compensation matrimoniale” (1968 : 795).

Qu'elles partent de la côte, lieu de production, ou qu'elles viennent de l'hinterland, source de la demande, les pistes du sel se croisaient à la frontière économique des deux types de sociétés. Les plus anciennes places qui marquent cette frontière et ce carrefour, c'était Assoko⁶, sur la Lagune Abi, et c'était Tyasalé sur le Bandama. Plus tard, à la fin du XIX^e siècle devaient se signaler d'autres localités : sur le Bandama, Awia ; sur la Comoé, Atakru, Aniasue, Bettié, en pays *anyi* ; Petepre et Alepe en pays *akye*.

Un centre commercial du XVIII^e siècle : Assoko

Assoko, nous le savons par H. Diabaté, est le nom original d'une divinité locale du panthéon *eotilé*. Au sens primitif et large, il désigne l'île sur laquelle régnait cette divinité et qui comprend trois parties : à l'Occident, Balubate et Eikomian, séparées par un ruisseau, l'Epueke, et habitées par les chefs des matrilignages, les anciens (*mekibo êhêlê opu*) ; à l'Orient, Monobaha, séparée des deux premières par un chenal, Esumbo ou Eso Ei, et habitée par les cadets sociaux, le peuple (*mekibo êhêlê anzê*). Au sens dérivé et étroit, Assoko est un centre du Sud-Ouest de Monobaha qui, après avoir hébergé les chefs *essuma* de la migration, devint la capitale de la formation sociale *essuma* que nous croyons devoir caractériser comme une cité marchande.

Dans l'acception où M. Finley a précisé le concept ("La cité antique", in : *Mythe, mémoire d'histoire*, 1981), elle présente deux caractéristiques de la cité. On y trouve d'abord l'unité économique d'une "ville" et de ses dépendances, "villages" et "hameaux". Ensuite, la ville apparaît comme un centre de consommation. En effet, bien que les *brembi* résidents fissent cultiver sur leurs terres des tubercules (ignames) et des céréales (mil, maïs, riz), Assoko recevait le gros de ses produits vivriers de l'hinterland. Néanmoins l'originalité de cette cité réside d'une part dans l'articulation entre agriculture vivrière et commerce, et d'autre part dans la prédominance de l'activité économique principale de la classe des *brembi* : les échanges commerciaux. Dans les rades de Bangayo et de Tachucue confondues plus tard sous le nom commun d'Assini, commerce d'or et d'esclaves avec les Européens ; sur le marché d'Assoko en tant que place du marché (*market place*), délimitation dans l'espace de la ville, commerce des produits industriels d'Europe et de produits locaux (sel, vin et huile de palme...) entre *Essuma*, pêcheurs *eotile* et agriculteurs *compa* ; avec les pays de l'hinterland producteurs de biens artisanaux, de cheptel, d'or et d'esclaves, commerce de sel et de produits industriels d'Europe. Ajoutons à l'activité économique le pouvoir politique, dont cette classe avait le contrôle sous la direction d'un matrilignage.

Un centre commercial du XIX^e siècle : Tyasale

Le renom de Tyasalé, bourg-capitale de l'État *elomwin* depuis le XVIII^e siècle, retentit dans l'historiographie de la forêt comme celui d'une métropole économique, n'ayant d'égale qu'Assini et Grand-Lahu dont la réputation doit beaucoup aux relations avec les Européens. L'exemplarité de Tyasalé réside d'abord dans le caractère stratégique de son site central, au carrefour de l'axe fluvial Nord-Sud et de l'axe terrestre Est-Ouest. À une vingtaine de kilomètres de la savane pré-forestière, pointe méridionale du pays *bawle*, à deux kilomètres du point de confluence du fleuve Bandama et du fleuve Nzu, le site se trouvait et se trouve encore à quatre-vingt kilomètres seulement de la côte. Tel est le site que les immigrants *asabu*, compagnons et sujets de la Reine Aura Poku, choisirent à la fin du XVIII^e siècle pour installer, sous la direction de Tano Adjo, leur avant-poste militaire et commercial en repoussant le peuple *asrin* déjà en place, les aïeux de l'actuel Gbatra.

Cette exemplarité réside ensuite dans l'organisation que firent les *Elowin* de l'espace à partir du village originel : Tyasalé, installé sur la rive droite du Bandama, face à l'Est, pays d'origine des immigrants ; les agglomérations dérivées, Wanvue et Awia, sur la rive gauche du Bandama, en aval de Tyasalé ; Nzinuan, rameau d'Awia, sur la rive droite du Nzi ; Tebwatyin, rameau de Tyasalé, sur la rive droite du Bandama. Par cette disposition dans l'espace du Bas-Bandama, les *Elowin* furent en mesure de contrôler les deux fleuves, voies de passage entre le Sud et le Nord.

La morphologie de Tyasale, celle du moins qui nous est parvenue à la fin du XIX^e siècle, correspond à cette organisation stratégique du pays. Au Nord de ce village-centre, voici le quartier militaire, siège du matriclan *Wandje*, résidence des lignages *Ndro* et *Agwa*, qui composaient le gros de l'armée permanente du royaume ; au Sud, voici le quartier administratif des *Kpakobo*, résidence du lignage royal et du lignage des prêtres du dieu Tyasa ; entre l'un et l'autre quartiers, la rue principale qui permet d'entrer dans chaque quartier ; au Nord et au Sud, un port (Sekou Bamba, 1975 : 65).

L'exemplarité de ce centre réside enfin dans sa fonction économique et politique. Dans cette région, autour de Tyasalé, ont conflué de nombreux peuples : *pré-Bawlé* aujourd'hui disparus sous la domination *Elomwin* (*Akrowufwe*, *Akptifwe* et *Mandu* que M. Sekou Bamba croit pouvoir identifier aux *Krobu*), *pré-Bawlé* dépouillés par cette même domination de leur personnalité linguistique et culturelle (*Asrin*), *post-Bawlé* soumis au protectorat *elomwin* (Abê occidentaux immigrés au début du XIX^e siècle), divers alliés (*Dida* et *Anyi-Alangwa pré-Bawlé*, *Anyi-Amatian* immigrés au milieu du XIX^e siècle). En partie, cette concaténation a été déterminée par la confluence des pistes du sel : au Nord, piste de Sakasu *via* Kumukro et Kokumbo, piste de Grumania *via* Wusu ou Kpebo, piste de Bonduku *via* Morokro ; à l'Ouest, piste de Wata en pays *dida*.

Au Nord-Est, près du village *abê* de Gbodo, coule encore une rivière nommée *kanga nianzé*, jarre des esclaves, jarre où les esclaves arrivant, poussiéreux et sales, se lavaient pour apparaître présentables aux "commerçants" de Tyasalé'.

Tyasalé, on l'a vu à sa morphologie, n'avait pas d'espace public tenant lieu de marché ; en ce sens, il n'était pas un *market place* comme Tafesso en pays *kweni* ; mais un bourg tout entier espace de transactions continuelles, voilà ce qu'il était. Ici, les chefs de lignage, accumulateurs d'or (*sikafwe*), acteurs du négoce (*watafwe*), étaient d'abord des dispensateurs d'hospitalité (*sikefwe*). Chez eux, les partenaires commerciaux ou leurs délégués trouvaient gratuitement le logis, la nourriture et l'endroit où déposer leurs marchandises. Courtiers, c'était eux ensuite et eux seuls à qui les marchandises de tous les horizons étaient confiées, qui établissaient les équivalences entre elles, puis les redistribuaient à la satisfaction des différents partenaires et à leurs propres bénéfices. En échange du sel, les *Anyi-Bawle* fournissaient des biens inconnus ou rares dans les sociétés intermédiaires : l'or, les bijoux ouvragés en or, les pagnes, les esclaves. Trois marchandises servirent de moyens principaux de paiement par ordre d'importance décroissante, c'était la poudre d'or, le sel, et accessoirement la manille.

Or, les pagnes et l'or constituaient pour les sociétés lagunaires dépourvues de mines et de coton, des biens de prestige, qui entraient dans les trésors, les cérémonies rituelles, les funérailles et les compensations matrimoniales. Sous l'effet du capitalisme commercial, puis industriel, quand les pistes du sel véhiculèrent des biens manufacturés d'Europe, les

Anyi-Bawlé trouvèrent dans les instruments de défense (armes, poudre) et les biens de production (fer et plomb) de nouvelles bases pour renforcer leur articulation économique avec les sociétés lagunaires. Dans la demande croissante que celles-ci firent de l'or, des pagnes et des bijoux, ce renforcement fut mutuel, même si le procès d'ensemble devait aboutir à la dépendance des sociétés forestières à l'égard du mode de production capitaliste (voir planches hors-texte I à III, V à IX, XII à XIV).

Côté espace économique atlantique

Sur la côte atlantique, ce furent les marchés d'ivoire, d'or et de traite négrière d'abord, de l'huile de palme ensuite, qui constituèrent la principale articulation des sociétés locales avec les économies européennes⁸. Assini, à l'Est, pour la société matrilineaire *essuma*, ainsi qu'on vient de l'indiquer, Grand-Lahu, au Centre, pour la société matrilineaire *avikam*, et Sassandra, sur la côte occidentale, pour la société patrilinéaire *neyo*, ont marqué la première phase de l'articulation. Dans la phase industrielle du capitalisme européen, ces marchés qui marquent pour l'Afrique Occidentale ce qu'on a appelé la révolution commerciale⁹ prirent progressivement, à partir de 1830, la place que tint, du XVI^e siècle à l'aube du XIX^e siècle, le *troc sous voile* de l'ivoire, de l'or et des esclaves dans la phase du capitalisme marchand. On distingue, eu égard à la prépondérance du pays importateur, entre les marchés de la période britannique et ceux de la période française¹⁰.

On sait que ce furent les négriers britanniques qui, les premiers, cherchant une nouvelle source de profit après l'abolition de l'esclavage, la trouvèrent dans le commerce de l'huile de palme, et que cette huile remplaça avantageusement les graisses animales dans les industries du savon et de la bougie (B. Schnapper, 1961)¹¹. Sur la côte ivoirienne, la période britannique, qui a laissé des marques considérables dans les traditions locales, a pour particularité le fait que, suivant la pratique ancienne du commerce d'ivoire, de l'or et des esclaves, les échanges s'effectuaient devant les localités importantes sur les navires en rade, que Paul Atger a nommé les "factoreries sur l'eau".

Drewin, Sassandra, Grand-Lahu, Bodo-Ladja, Emokwa et Bassam figurent sur le littoral parmi les localités les premières engagées dans ce commerce de l'huile de palme (G. A. Robertson, 1819 ; John Adams, 1823 ; E. Bouët-Villaumez, 1848)¹². Le Rév. J. Leighton Wilson de la Mission presbytérienne, qui a passé près de vingt ans en Afrique Occidentale, témoigne pour les *Alladian* trente sept ans après G. A. Robertson :

"Jack-Jack est situé vers l'Est du Cap de Lahou, à une distance de trente à quarante miles. La population y est importante et même beaucoup plus que ne l'est celle du Cap de Lahou, mais davantage dispersée. Par leur langue, leurs traits et leur aspect physique, ils

ressemblent aux gens du Cap de Lahou, mais ont une connaissance moins grande du savoir-vivre du monde civilisé. Leur commerce se limite exclusivement à l'huile de palme, néanmoins il est très considérable. Dans ces derniers temps, on a rarement vu moins de quatre ou cinq navires marchands mouiller à ce port pour recevoir le chargement d'huile. Il arrive qu'un navire ne mette pas moins de six mois pour faire son chargement, en raison de la fabrication de l'huile qui est un processus lent, et aussi de la difficulté qu'on éprouve à embarquer cette huile lorsqu'il fait mauvais temps. Ils reçoivent en troc des fusils, de la poudre, du tabac, des tissus de coton, des fers à repasser, des plaques, des cuvettes en cuivre, et du rhum. Jadis on pouvait acheter l'huile à très bon prix ; mais de nos jours, la concurrence aidant, les prix ont atteint leur plus haut sommet. Partant, personne ne pouvait faire un commerce avantageux sans user d'une adresse de bon négociateur et d'une connaissance assez approfondie des mœurs" (1856 : 144 ; *notre traduction*).¹³

La deuxième particularité est que les peuples côtiers parmi lesquels les *Neyo*, les *Alladian* et les *Essuma* restèrent jusque dans la seconde moitié du XIX^e siècle les seuls interlocuteurs et les seuls intermédiaires entre producteurs africains et marchands européens. Troisième particularité : parmi les moyens de paiement sur lesquels nous reviendrons, apparut une monnaie dont le modèle serait d'invention indigène, en l'occurrence *alladian* : la manille (Augé, 1969 : 42).

La période française se caractérise par la politisation des affaires commerciales, par l'établissement et l'extension des factoreries sur le continent, prélude à la mainmise coloniale sur la région¹⁴. Dès 1843, en effet, pour supplanter la bourgeoisie marchande britannique et ses plus actifs courtiers, les *Alladian*, au bénéfice de la bourgeoisie marchande française, des missions d'exploration aboutirent à la conclusion de nombreux traités de commerce avec les chefs indigènes sur la côte et dans les lagunes : E. Bouët-Villaumez, 1837-1839, 1841-1842, 1845-1846 ; Boulay, 1850 ; G. Martin-Despallières, 1852 ; Fleuriot de Langle, 1843, 1865-1866 ; Lt Crespin, 1868 ; Jean Vernet, 1869. Suivit la création des premiers comptoirs fortifiés, base de ravitaillement de la flotte navale et base de l'activité commerciale : Assini, Grand-Bassam (1843) et Dabu (1853). Les premières factoreries installées à l'ombre des ces forts appartenaient à deux sociétés privées : Régis, de Marseille (1844-45), Renard et Duniagou-Pecquet, de Calais (1850). Après les affrontements sanglants qui opposèrent peuples lagunaires et Français en 1853 et 1854, ces factoreries furent fermées, Régis en 1857, Renard en 1862. Les remplacèrent alors les maisons P. Marchand-Frères et Ch. Huyssens de Dunkerque (1862-1864), Reinhard et Cie du Havre (1844), P. V. Morch et Cie de la Rochelle (représentée par Verdier : 1863), enfin Swanzy de Londres (1867).

En 1869, la politisation s'intensifia : outre de nouveaux traités qui vinrent rajeunir les anciens, l'institution, contre la résistance populaire,

des droits de douane à Bassam, Assini, Bodo-Ladja, et Emokwa accrut le contrôle français sur la région. L'évacuation des comptoirs, lors de la guerre franco-allemande de 1870, ne fut qu'un intermède : A. Verdier devint Résident de France à Assini et Grand-Bassam en 1878 et le resta jusqu'en 1889, date à laquelle Treich-Laplène devait le remplacer à ce poste.

On sait comment Verdier, personnage politique, utilisa sa fonction officielle pour faire prospérer les intérêts de Verdier, homme d'affaires. Dans la dernière décennie du siècle, les maisons Verdier et Swanzky furent renforcées par d'autres maisons de commerce sur la côte, dans les lagunes et les fleuves. Les principales ont nom : Société Commerciale Française de la Côte de Guinée (1891, devenue Société Coloniale en 1893), Huntz-Blücher et Delval (1892), Mallaret et Daumergue (1892), Vivarelli et Martinier (1892), Adrien Fraissinet et Cie (1893), Compagnie Française de Kong (1894), Société française de la Côte d'Ivoire (de Marseille), Omnium Colonial Français (Paris), R. et W. King (Bristol), W. D. Woodin and C^o (Liverpool), Rider Sons and Andrews (Bristol). Le tableau suivant indique les principaux ports où elles s'installèrent dans la région qui nous occupe et les dates respectives de leur installation.

Tableau 5

Lieux d'établissement des premières maisons de commerce

	Grand Drewin	Sassandra / Subré	Grand Lahu	Fresco	Addah	Bobo- Ladja	Emokwa	Dabu	Bobo Mopoyem	Tukpa
Swanzky Verdier			1891					1891	1873	1873
Vivarelli			1892	1892	*	*	*		1891	1891
King & Cie	1895	1895	1895							
Lucas & Cie	1895	1895	1895				*			
Rider Sons & Andrews	1895	1895								
Woodin & Cie	1895	1895			*		*	*		
Harding	1895	1895								
J.B. en Arcagye		1901								
Omnium Colonial Français		1901								

* Date précise inconnue

Si l'huile de palme a été la principale production locale, il ne faut oublier d'ajouter ni les amandes de palme, ni les produits traditionnels (ivoire, or, bois de teinture rouge, bétail, vivres, vin de palme), ni le bois et le caoutchouc qui ont allongé la liste des produits d'exportation à la fin du XIX^e siècle (A. Verdier, 1897 : 77 ; G. Thomann, 1901 ; Cl. Gaube, 1901)¹⁵.

Tableau 6
Les produits exportés au XIX^e siècle

Produits exportés	Pays exportateurs		
	<i>neyo</i>	<i>avikam, godié, legré</i>	<i>alladian</i>
Ivoire	+	+	+
Or	-	-	-
Bois de teinture	+		+ (n'kooyé)
Peau, cuir			+
Bétail	+	+	
Vivres (riz, ignames, maïs, bananes, poivres)	+	+	+
Vin de palme		+	
Huile de palme	+	+	+
Amande de palme	+	+	+
Caoutchouc	+	+	+
Bois	+		

Les marchandises importées en retour étaient des marchandises dont la nature et la diversité sinon le volume, ont peu varié du début à la fin du XIX^e siècle comme le montrent ci-après les témoignages comparés de l'époque¹⁶. Sauf le sel, objet d'un commerce local ancien, ces marchandises faisaient concurrence à la plupart des produits du cru, non pas dans la sphère de la circulation mais dans la sphère de la consommation domestique.

Tableau 7
Les produits importés au XIX^e siècle

Ordre d'importance	E. Bouët-Villaumez 1848 (Missions : 1837-1847)	H. Hecquard : 1855	A. Verdier : 1897
1	Tissus	Tabac	Tissus
2	Poudre	Coton	Poudre
3	Fusils	Poudre	Fusils
4	Alcools	Fusils	Alcools
5	Verroteries	Tissus	Tabac
6	Tabac	Verroteries	Coutelleries, armes blanches
7	Sucre	Liqueurs	Fer en barres
8	Coutellerie	Métaux coutellerie	Chaudronnerie, sel, liqueur, savon

Occupent les places les plus importantes les tissus et les vêtements, les armes et les boissons ; viennent en presque dernière position, mais croissant au cours de la seconde moitié du siècle, les biens de production (les métaux).

Jusque dans les lagunes et les fleuves, les commerçants européens avaient mis en oeuvre des moyens de transport plus perfectionnés que la pirogue, et complémentaires de cette dernière : c'étaient des navires marchands de faible tirant d'eau, protégés par des canonnières de la marine française. Verdier disposa de plusieurs bâtiments : une goélette La Louise, deux voiliers Le Denfert et le Krinjabo (1871), une chaloupe Helga (1879), un chaland et un remorqueur (1891 ?), deux vapeurs Le Kong et Le Chanzy (1889). À l'actif de Andrew Swanzy, on en compte au

moins trois : un chaland à remorque l'Emma (1871), deux vapeurs La Nina (1871) et Le Cloud (1885). Quant aux canonnières de la marine française, Paul Atger a énuméré, en précisant les circonstances et les résultats de leurs interventions, celles qui ont opéré dans les lagunes entre 1843 et 1893.

Trois moyens d'échange, sur lesquels nous reviendrons plus loin servaient dans ce trafic : l'or, la manille et le fusil.

En regard de ces conditions externes, quelles étaient les conditions internes du commerce ?

Les conditions internes

On peut, pour l'analyse, les classer en conditions économiques et sociales, en conditions politico-religieuses et en conditions de communication, tout en gardant à l'esprit leur caractère de structures liées et imbriquées, ne serait-ce que parce que les moyens et modes de communication sont toujours et partout conditions des relations économiques et des relations politiques.

Les conditions économiques et sociales

Sous cette notion, il faut distinguer les acteurs des échanges, les richesses initiales, les équipements, les voies, les lieux, les moyens et les chaînes d'échange, la rémunération des services.

Au sens large, nous avons nommé acteurs des échanges toutes les personnes dont les activités, à différents niveaux, concourent à la réalisation des échanges commerciaux : promoteurs, facteurs, manœuvres. Nous ne revenons pas sur les définitions que nous en avons données. Tournons-nous vers les richesses initiales.

Les richesses "initiales"

De quelles ressources disposaient les promoteurs des échanges ou négociants ? Quelles étaient les sources et la nature des richesses engagées dans le commerce ? Initiales pour le nouveau procès qu'elles inaugurent, les richesses en question sont d'abord produit historique d'un procès antérieur, œuvres des générations précédentes.

S'agissant de leurs sources, on peut distinguer entre une accumulation immédiate et une accumulation médiate. La modalité primordiale de l'accumulation immédiate, celle des promoteurs qui inaugurerent le

commerce semble être principalement sociale, dans la mesure où, fonction du rang au sein des lignages d'une part, et fonction du volume des lignages d'autre part, la richesse comme catégorie ontologique qui ne dissocie pas l'être et l'avoir dépendait des rapports sociaux de production, des relations matrimoniales, de la fécondité des mariages, du nombre des épouses et des enfants.

"L'association de la richesse au rang découle logiquement des rapports de production qui concentrent entre les mains du doyen de la communauté le produit du travail de ses dépendants, *note C. Meillassoux*. Elle proviendra ainsi, non du travail propre de l'aîné, mais de l'importance du groupe qu'il contrôle ; inversement, la richesse permet à l'aîné de faire face à ses obligations vis-à-vis de ses dépendants, c'est-à-dire de les nourrir, de les doter, de payer leurs amendes, etc. et par là de maintenir son autorité sur eux" (1964 : 198).

Dans le commerce de sel, un des plus anciens dans la zone forestière qui nous occupe, on trouve attestée l'antériorité de cette richesse, constituée par les dépendants mâles et femelles. Le troc comme transfert de biens entre la côte et la forêt établit en effet l'équivalence entre les produits que le travail de ces derniers a réalisés, ici et là : sel et poisson contre huile de palme, ignames ou riz contre cotonnades, ivoire et esclaves, plus tard or de la forêt. C'est chez les promoteurs de ce troc que débuta, semble-t-il, l'accumulation de nouvelles richesses : or, esclaves, bétail. La tradition *alladian* évoque encore quelques noms de ceux qui auraient articulé ce troc sur le commerce de traite : Djekê Nimba d'Adjakuté, Djambi-Bodo d'Emokwa, Kadji d'Avagu. Au XIX^e siècle, on ne trouve que l'héritage de cette accumulation primordiale et ses utilisations variées.

Dans le commerce originel de cola, les femmes constituaient le gros de cette richesse primaire ; les chefs de lignage les utilisaient comme agents et comme porteuses. En pays *bete*, c'est le polygyne fortuné, ayant des forêts à kolatiers et une première épouse dynamique, qui pouvait "charger" cette dernière de l'activité commerciale ; il est alors promoteur et sa femme, le facteur ou l'agent.

Une forme récente de l'accumulation immédiate est cependant attestée dans les lignages qui n'ont pas connu le premier type d'accumulation. Elle repose sur l'épargne liée aux prestations ou au petit commerce des produits vivriers, cynégétiques et artisanaux. Ce petit commerce et ces prestations permirent d'accumuler une richesse indispensable aux lointaines transactions : l'or et les manilles dans les sociétés sises à l'Est du Bandama, les *sombe* et la cola dans les sociétés à l'Ouest de ce fleuve (hormis la société *avikam*). Les informateurs *abê* d'Aradjê évoquent ce petit commerce (de nattes, gibier, bananes) comme un des moyens de se procurer de l'or. Les femmes libres *bete* pouvaient acquérir par ce procédé partie des 1000 à 5000 noix de cola indispensables à leur commerce (J. Zunon Gnobu, 1981)¹⁷.

L'accumulation dont les modalités restent vivaces dans la mémoire des informateurs est cependant celle, médiate, qui s'effectue sur la base et par l'intermédiaire en quelque sorte des richesses des autres acteurs. La principale de ses formes est l'héritage. Maint négociant cité par les informateurs *alladian* et *bete* l'illustre bien. Sur une liste de quatorze *pèropagnoa* connus de nos informateurs octogénaires, en 1975, du Gnatroa et du Gbalewo (Zadi Ligui, de Goguiayo, et Gnahoa Ugehi, de Sériyo), cinq sont des héritiers de parents déjà négociants, trois ont hérité de leurs pères, le quatrième et le cinquième de leurs grands frères.

Tableau 8
Origines de cinq négociants *bete*

Nom et village	Age	Héritage de :
Ahile Zikobu de Goguiayo	Il est l'oncle paternel de l'informateur Zadi Ligui (85 ans environ)	Père : Kpata Gnenegbê Lignage : <i>Gnazereyo</i> Richesse : enfants, bétail, volaille, manilles
Zama Gbita de Goguiayo	Même génération que Zikobu	Père : Zekam Urugbeu chasseur d'éléphants Lignage : <i>Tchedjiyo</i> Richesse : bétail, volailles, manilles
Gnonkolu Teti de Goguiayo	Même génération que Zikobu	Père : Sokopri Tchede Lignage : <i>Zorayo</i> Richesse : bétail, fusil
Zabo Zèblè de Diagbyo	Génération plus âgée que la précédente	Grand-frère : Kuzi Gbalu Lignage : <i>Kuzewa</i>
Gbaate Griza de Dakoyo	Age du grand-père de Gnahoa Ugehi (80 ans environ)	Grand-frère : Gnahoa Tabli, <i>glolowri</i> (site Plihizèm) Lignage : <i>Rabeyo</i> Richesse : indéterminée

De même, sur douze *ahandjêbo* alladian, dont les informateurs ont pu retracer l'apparition, huit tiennent leurs ressources initiales soit d'un oncle utérin, dont ils étaient les héritiers légitimes, soit d'un père qui tenait lieu d'oncle utérin parce que leur mère avait été ou bien son *aoba*, ou sa femme épousée selon le mode *atonvêlê*, c'est-à-dire avec une forte dot qui garantit dans le régime matrilineaire comme celui des *Bawle*, l'appropriation absolue de la descendance. Sept héritages viennent directement d'anciens courtiers. (cf. tableau 9)

La deuxième forme de l'accumulation médiate est ce qu'on nommerait le bénéfice de l'auxiliariat. D'un long services auprès d'un négociant de longue date, un jeune homme tire un triple bénéfice (épargne, connaissance des acteurs et des relais, expérience des affaires) qui lui assure une place dans le monde des échanges. Au sens propre, cette forme exclut l'apprentissage que font les héritiers auprès de leurs parents et dont tous bénéficièrent à un autre moment dans leur jeunesse. Elle n'est significative que lorsque l'auxiliaire est issu d'un lignage étranger, situation qui ne fut nullement rare. Sekou Bamba qui a identifié ce type de relation dans l'histoire *avikam* cite les cas de deux cadets sociaux,

Tableau 9
Origines de huit négociants alladian

Nom et village	Matrilineage	Héritage de :
Dagri Bony d'Emokwa	<i>Mambê</i>	Père : Adje Matrilineage : <i>Mambê</i>
Kusan Mambo d'Emokwa	<i>Mambê</i>	Adje
Adje Bony d'Emokwa	<i>Mambê</i>	Adje
Bobo Yandjwê d'Emokwa	<i>Kaku</i>	Oncle : Etté Gbongro Matrilineage : <i>Kaku</i>
Gbongro Akadje	<i>Kaku</i>	Gbongro
Tanoh Tchê d'Emokwa	<i>Kaku</i>	Gbongro
Djeke Ando d'Avagu	<i>Kovi</i>	Oncle : Kadji Matrilineage : <i>Kovi</i>
Lavri Danho de Mbokru	<i>Okwan</i>	Grand-père maternel : Yandwi Gbéité Matrilineage : <i>Okwan</i> (donation)

Dyoman Nyandyue et Soklo, qui firent leur initiation respectivement auprès des *koseviranyi* Amsan Awuman et Ggongbo Amsan (Bamba, 1978 : 232). Dans les sociétés qui nous occupent, le cas d'Etté Gbongro d'Emokwa, en pays *alladian*, est exemplaire sous plusieurs rapports.

D'abord, des deux matrilineages fondateurs qui se partagent le pouvoir politique, le père Etté était membre de l'un, le lignage *Kaku*, par sa mère Krovi, fille elle-même née d'une femme *dida*, Dugbawun, épousée sur le mode *atonvlê*. Mais, outre son origine, Etté Gbongro occupa ensuite auprès de son hôte et patron une fonction de premier plan. Entré au service de Dagri Bony, grand frère du futur chef supérieur Adje Bony, du matrilineage *Mambê*, il réussit à devenir son homme de confiance ; gardien de ses biens, il avait la clé de son entrepôt. C'était lui qui débloquent les marchandises ou les crédits pour l'achat de l'huile de palme. Enfin, il put accumuler ! Comment ? L'informateur Kaku Echigban, membre lui-même du matrilineage, en révèle le secret : Etté Gbongro "s'arrangeait à chaque fois qu'il allait débloquent des crédits pour l'achat de l'huile de palme, pour avoir en surplus un fût de 20 litres environ, ce qui a constitué la base de ses économies".

Là s'arrête l'exemplarité du cas ; au-delà commence la lutte économique pour le pouvoir. Ambitieux, Gbongro fut impatient d'affirmer sa richesse. Or, l'exposition et la reconnaissance sociales de la richesse, en pays *alladian*, exigeaient comme préalable que le candidat procédât à la "toilette dorée d'une femme". Ayant libéré cette dernière de toute activité, il devait la nourrir grassement, la vêtir somptueusement et l'exhiber, toute parée d'or. Vite Gbongro annonça les couleurs, en soumettant une de ses filles à ce rite du *angbin-wa*. Offusqué, indigné, le matrilineage *Mambê* démit Etté Gbongro de ses fonctions. Déjà connu des commerçants, celui s'installa à son compte, dans son propre lignage, développa ses affaires et devint prospère.

La troisième forme de l'accumulation médiate est le crédit ou la caution. Pour promouvoir un jeune qui a du mérite, et qui généralement a poursuivi son apprentissage dans le lignage, il peut lui être accordé une caution ou un crédit pour prendre des marchandises. À Mbokru, en pays *alladian*, Akadje Okpo, du matrilignage *Mantchwa*, aurait bénéficié d'une avance de ce genre de la part de son grand-père paternel, Yandjwi Gbetié, du matrilignage *Okwan*. De même, "une *bhida*-marchande, écrit J. Zunon Gnobo à propos des femmes bete, pouvait ainsi procurer le capital-kola nécessaire à une *ylilikpé* (co-épouse dépendante) demeurée longtemps à son service comme convoyeuse" (1981 : 177).

Cette analyse des sources éclaire assez bien la composition et la nature des richesses engagées dans les échanges. Mais, au-delà des matériels dont il sera question bientôt parmi les moyens, la richesse capitale est constituée par les dépendants. En témoigne le rôle quasiment unilatéral que ces derniers ont joué comme personnes et comme forces productives dans les relations pré- ou para-commerciales avec les *Malinké* et les *Anyi-Bawle* d'une part, avec les Européens d'autre part.

Comme personnes, les cadets sociaux ont d'abord servi de moyen de communication, selon une tradition encore en vigueur dans les relations d'homme à homme, pour exprimer l'amitié de l'Africain pour l'Européen, son hôte de marque. Ainsi, le *neyo* Gneba Bleo de Iakpa (aujourd'hui Dabego) qui, en compagnie de son neveu Grabayru, de Gnega (aujourd'hui Niega), découvrit le premier les *tozignoa* (les Portugais ?), "offrit-il" une de ses filles, Lebrê, au capitaine Krovi ou Krovis d'un voilier¹⁸. Ainsi, en 1853, pour preuve de leur amitié, les chefs *odjukru* de Dibrm cédèrent-ils à Faïdherbe non seulement des terres pour l'établissement d'un comptoir fortifié et des factoreries, mais encore "en otage, un de leurs enfants"¹⁹. Ainsi le chef de Tukpa, Matafwè, qui reçut l'amiral Fleuriot de Langle en 1865, "donna-t-il" au Français un neveu utérin de Mopoyem²⁰.

Mais, signes de l'amitié, les dépendants ont été par là-même signes de l'alliance politique entre les aînés des sociétés lignagères et ceux des sociétés tributaires ou capitalistes. Confirment une telle alliance les nombreux mariages qui ont drainé plus de femmes *kweni* vers les sociétés *malinké* et *bawle* que de femmes *malinké* et *bawle* vers la société *kweni*. La femme, enjeu de compétition, n'est-ce pas un signe et un facteur de paix ? N'est-ce pas un pacte de non-agression entre lignages, entre villages, voire entre peuples ? Dans cette logique, l'enfant de Dibrm n'était pas, comme le veut le droit français, un otage, signe d'une subordination, il était un acte d'alliance, selon l'esprit qui dans la tradition *odjukru* instaure l'alliance entre autochtones et immigrants et astreint leurs conflits à être réglés par arbitrage.

Dans la mise en place des infrastructures du commerce étranger, les prestations des dépendants comme force de travail manifestent jusqu'au bout cette alliance politique. À Dabu, les autorités villageoises de Dibrm fournirent la main d'œuvre gratuite des classes d'âge pour construire le

comptoir fortifié sous la protection duquel les factoreries devaient prospérer. On peut supposer que plus d'une infrastructure a été érigée selon la même modalité à Emokwa, à Drewin ou à Sassandra.

En fait, à travers ces différents modes de communication, les aînés des sociétés lignagères donnent la garantie absolue de leur crédibilité non seulement morale et politique, mais encore et surtout économique. La réponse positive des Européens, preuve de leur propre crédibilité, ce fut la restitution ou le retour des dépendants à leurs foyers : retour de la fille de Bleo au terme d'une croisière sur les côtes de l'Afrique centrale et australe, retour du neveu de Matafwê qui aurait séjourné en France, selon le capitaine de génie Gouriau, retour du fils de l'*Alladian* Adekobo qu'ils avaient enlevé en haute mer.

Les équipements

Dans les accessoires indispensables aux acteurs pour l'accomplissement de leurs fonctions, nous distinguons deux ordres d'éléments : les éléments de nature matérielle et les éléments de nature symbolique. Parmi les premiers, se rangent les appareils de conservation et transport (voir planches hors-texte XV, XVI et XIX), les véhicules et les armes (voir planches hors-textes I à III) ; les instruments de magie tutélaire constituent les seconds.

L'équipement de nature matérielle

Les appareils de conservation et de transport

– Cas du sel

Si les moyens de fabrication du sel marin sont passés de l'état traditionnel, avec ustensiles en terre glaise, à l'état moderne avec ustensiles en cuivre, deux choses sont demeurées inchangées : d'une part les rapports de production, sur lesquels nous reviendrons plus loin, et d'autre part les appareils d'emballage, de conservation et de transport.

Deux matériaux entraient dans la confection des paniers à sel : le rotin solide et durable et le bambou. Ils donnaient trois espèces de paniers (*ndjwê* en *alladian*) : le panier de préparation, grand et haut (*ndjwê-kru*), qui, posé sur une jarre, recueille le sel humide après la cuisson, et le filtre ; le panier de conservation, généralement en rotin (*ndjwê-kokorê*), et le panier de transport, plus modeste, à fond tapissé de feuilles, d'une capacité d'environ quinze litres (*ndjwê-akê*) que nous pouvons retenir comme unité de mesure sous le symbole NA. Un porteur, dit-on, pouvait charger trois *ndjwê-akê* ²¹.

– Cas de la noix de cola

Deux récipients servaient à la conservation des noix de cola. Les grandes jarres de cent litres environ (*kumakö* des *Bete*) fabriquées en terre glaise, conservaient les noix décabossées et lavées ; les paniers en nervure de palme, intérieurement tapissés de feuilles de bananiers (*petuko* des *Bete*), constituaient les premiers emballages, où les noix détrempees devaient sécher. Les paniers en rotin (*ga*), tapissés de feuilles de jonc renouvelables et qui pesaient entre 20 et 25 kg, étaient les vrais récipients de conservation dans la durée ; ils contenaient les noix séchées et triées. Pour le portage à longue distance, les colas étaient emballées dans des sacs en feuilles de raphia, plus souples que le rotin (*blé/pl. bli* en *bete*).

– Cas de l'huile et des amandes de palme

Avant que n'interviennent dans la commercialisation de ces produits les barils en bois ou en métal, les estagnons en aluminium (dix-huit litres) et les sacs de jute (capacité de six estagnons), l'huile de palme était transportée dans de grandes calebasses et les amandes l'étaient dans des paniers en rotin. Ces calebasses souvent disposées deux à deux dans des paniers, avaient, selon Fleuriot de Lange qui les a vues en 1867, une capacité supérieure à celle d'un estagnon, c'est-à-dire environ trente litres²².

Pour le grand commerce, d'importants entrepôts en *banco*, couverts de paille, emmagasinaient les produits locaux et les marchandises de traite. À Bodo-Ladja (Grand-Jack) "les magasins bien assortis" de Digré et de Numba firent l'admiration de Fleuriot de Lange.

"Les cases du chef de village, Digré, en particulier, lui paraissent assez vastes pour contenir le chargement de deux ou trois navires ; le tout est classé avec beaucoup d'ordre, et la grande femme est chargée de veiller à ce qu'il n'y ait pas de coulage" (1868, XVIII : 390).

– Cas des esclaves

Aux esclaves, il fallait un logis, des entraves, de la nourriture et une surveillance permanente. L'organisation de l'embarcadere de Kukruyo (région de Subre) était exemplaire sous ce rapport. Une palissade en planches de parasoliers protégeait le village contre l'attaque des villages victimes de raids et de capture. Un seul accès que garde un *kanegnon* (Zwa Gnadre, Djègne Lohuri ou Dabeu Ayra) reliait la localité à la forêt. Au centre du village, se dressait un *djassé*, abri de réunion publique, où les esclaves étaient entravés sous la vigilance de la milice armée. À l'alimentation de ces étrangers un responsable était spécialement commis. Zwa Gnandre, Djessu Gninigba et Bwani Kwadja, adjoints du *glolowri* Zélihi se sont succédés dans cette fonction, en assurant un ou deux bols de riz par jour à chaque esclave.

En quoi consiste l'entrave ? Un appareil très répandu sous diverses appellations – *kpo* (*neyo*), *gbu* (*bete*), *kpohu* (*abê*), *kpon* (*gban, odjukru*) – et qui n'est pas totalement tombé en désuétude aujourd'hui, puisque nous en avons retrouvé deux spécimens, l'un à Uss-B, en pays *odjukru*, en 1976, et l'autre à Tonla, en pays *gban* en 1978. Il peut être en métal. Celui de Tonla, ouvrage des forgerons locaux, à la forme d'un fer à cheval de la dimension d'un bracelet évasé à son ouverture ; il peut être un simple arc en fer²³ : on immobilise la personne en rivant sa main sur un tronc d'arbre ou en l'entravant par les deux poignets conjoints (voir planche hors-texte IV).

Généralement, dans la plupart des sociétés, l'appareil consiste en un tronc d'arbre équarri, de quarante à soixante quinze centimètres de long, dans lequel une fente a été aménagée pour recevoir et bloquer le pied. Les essences légères ou lourdes d'arbre fournissent le bois de confection. À cette confection, qui n'exige que la force, les jeunes gens du lignage ou du village sont affectés. Dans tous les cas, des cordes de rotin ou de raphia se trouvent attachées à ces entraves pour favoriser le déplacement des esclaves.

Un troisième type d'appareil, le plus simple, paraît être le système de la perche que le capitaine d'Ollone a observé chez les riverains du Cavally et qu'il décrit en ces termes :

"Il faut noter le procédé original employé pour empêcher de s'enfuir quelqu'un dont on veut momentanément s'assurer la présence : comme il n'y a aucune case fermant solidement, si on veut pas le faire souffrir en le ligotant, on se contente de lui attacher dans le dos, verticalement, une longue perche à laquelle sont maintenues liées sa tête et une de ses mains. Il peut alors aller et venir librement dans le village, mais il lui est impossible de se sauver, car la perche s'accrocherait dans le fourré et l'arrêterait". (1901 : 83).

Ces différents types d'entraves serviraient à neutraliser toutes les personnes considérées comme dangereuses (voleurs, épouses infidèles, malades mentaux) et spécialement les esclaves et les captifs.

Les moyens de transport

Si la noix de cola a toujours et partout été portée à tête d'homme, au contraire les autres produits (sel, huile et amande de palme, captifs et esclaves) pouvaient être transportés sur une partie de leur trajet de commercialisation dans des pirogues monoxyles, seules embarcations alors connues des peuples forestiers.

Les plus anciennes embarcations attestées par les traditions sont les radeaux de bambou ou de palétuvier, selon l'*Odjukru* Mamadou Leke, de Kosr, et l'*Alladian* Kaku Echigban d'Emokwa.

Par rapport aux autres pirogues, les pirogues de commerce sont spéciales, en premier lieu, par leurs dimensions. La plupart des riverains

possédaient en effet trois types de pirogue selon le nombre de pagaies ou de payeurs qui actionnaient l'embarcation et selon la destination de cette dernière : pirogue de pêche, pirogue de commerce et pirogue de guerre (voir planche hors-texte XIX). Aux pirogues à une pagaie, la pêche à la ligne et la pêche à l'hameçon, propres aux côtiers ; aux pirogues à deux pagaies, la pêche à l'épervier, la pêche au filet et la pêche au harpon (*dadepagolo* des *Bete-Zikpobwo* et des *Kwadia*, de *dada* = filet de pêche) ; aux pirogues à trois ou quatre pagaies, la pêche des grands filets et la pêche des pêcheries fixes (*groipitié* des *Neyo*). Les *Kweni* du Bandama Rouge ne connaissaient que ces dernières pirogues à la fin du XIX^e siècle au moment où J. Eysséric les a visités²⁴.

À ces pirogues de dimension modeste s'opposent les pirogues de guerre de dimension exceptionnelle que l'on trouvait en un ou deux spécimens par village. Telles étaient les pirogues dite de *fatchwe* chez les *Odjukru*. Sculptées dans des troncs d'arbre gigantesques et peintes de couleurs voyantes, elles pouvaient selon Fleuriot de Langle avoir vingt mètres de long et contenir une centaine de personnes sinon plus (1868, XVII : 379) ; celle du chef Peter, à Bassam, au dire du capitaine Lartigue, avait vingt-six mètres de longueur et chargeait environ trois cents hommes (1851 : 367).

Entre les pirogues de pêche et les pirogues de guerre, nous avons les pirogues de dimension moyenne destinées au commerce. Telles étaient les *gopro*, par opposition aux *golu* de pêche, chez les *Neyo*. Les *Alladian* font une distinction, dont nous ne savons pas si elle est d'ordre technique, culturel ou économique, entre *gbêgrêbohê*, la pirogue des compagnies de commerce, actionnée par les payeurs *krumen-neyo*, et *ahaka*, pirogue qu'ils sculptaient et utilisaient eux-mêmes. Dans tous les cas, toutes avaient pour principale caractéristique de supporter neuf à quatorze payeurs et de mesurer de dix à quinze mètres de long, un mètre vingt-cinq à deux mètres de large (Voir fig. 6). "La belle pirogue à quatorze pagaies" qui avait transporté le savant français J. Eysséric, le 23 décembre 1896, de Grand-Lahu à Tyasale avait à peu près ces dimensions : longueur, 13 mètres ; grande largeur, 1,25 m ; profondeur, 0,65 m à 0,70 m. (Eysséric, 1899 : 7).

Si les pirogues de commerce atteignent à ces dimensions, c'est à cause du matériau qui servait à leur confection. Plusieurs essences forestières interviennent en effet, dans la construction des pirogues de pêche ; ce sont le sipo (*Entandro-Phragma Utile*), l'acajou (*Kaya ivorensis*), le framiré (*Terminalia ivorensis*), le niangon (*Tarrietia Utilis*). Or une seule essence convenait partout aux plus grandes pirogues : le fromager (*Ceiba Pentandra*). Son gigantisme justifie cette destination : quarante à cinquante mètre de hauteur, un à deux mètres de largeur, avec des contreforts aliformes s'élevant jusqu'à quatre mètres.

Spéciales par la dimension et le matériau, les pirogues de commerce le sont en troisième lieu par leurs origines historiques. Pour les riverains de la lagune Ébrié, la source de ce modèle était la façade maritime de la culture *kru*. D'abord, les lagunaires – au moins les *Odjukru* et les

Figure 6
Une pirogue de traitant



Source : Camille Dreyfus : *A la Côte d'Ivoire, six mois dans l'Atté (un Transvaal français)*,
Paris, Société Française d'Editions d'Art, 1898, 322 p. ; Paris, L.-H. May, 1900, (p. 257)

Alladian— nomment ces embarcations *pirogues de Gbêgrê*, appellation s'appliquant à l'ensemble *neyo-kruman*, qui va du Sassandra au Cavally. Ensuite, venant de la Côte des Graines en 1848, E. Bouët-Villaumez vit dans la dimension de ces pirogues une caractéristique de la côte *kruman-neyo*, en rupture avec la culture matérielle de la Côte des Graines, remarque que devaient confirmer avant lui G. A. Robertson (1819 : 19) et après lui Fleuriot de Langle (1868, XV : 371).

“Ce ne sont plus seulement ici les pirogues de la Côte des Graines, si légères, si rapides et pouvant contenir deux ou trois hommes au plus, écrit Bouët-Villaumez, ce sont d'immenses pirogues assez lourdes, pouvant contenir quinze, vingt et trente hommes au besoin ; à mesure qu'on descendra la côte on verra ce genre de construction prédominer parmi les embarcations des naturels, ce qui est dû sans doute aux magnifiques arbres que produit le littoral ; mais la vélocité de ces pirogues y perd beaucoup” (1848 : 192)²⁵.

Mais si le modèle semble être culturellement *kru*, suivant cette première hypothèse, ce sont les populations lagunaires elles-mêmes qui confectionnaient cependant ces pirogues. Les noms des derniers grands artisans sont présents dans la mémoire collective, on connaît les conditions, les rites et le procès de la fabrication. Ladji Gnipré, Bayere Bwazo et Djedje Gnanti de Sayo, au pays des *Bete-Zikpobwo* (Subre) étaient sculpteurs des *owuru-mahigolu* ; en étaient également à Aklodj-A (Dabu) Akoko Niagn (classe : *mborman bago* ; patriclan *Orokpu*) et Sibê Sié Sitcha (classe : *nigbessi kata* ; patriclan *Lornaf*) ; en étaient, à Ahorokpa, groupe *Yogrokpa* (Sassandra), Djamadje Lié et Dugbo Zagade, du patrilignage des *Kukuayo* ; tandis que, chez les *Alladian*, chaque village, voire chaque matriclan comptait des spécialistes en la matière. Tous savaient subordonner le procès technique à un rite religieux dont A. Ladurantie a identifié une forme chez les *Bete* de Gagnoa²⁶. Par exemple, une fois acquise l'autorisation du lignage propriétaire de la forêt, l'artisan *odjukru* consultait le devin pour connaître le jour propice à l'entreprise ; il adressait ensuite à la divinité tutélaire de la forêt des vœux de santé pour les équipes engagées dans les différentes opérations (abattage, tronçonnage, évidement, polissage) ; enfin il offrait à cette divinité le poulet et les vivres frais qui déterminent l'exaucement.

Partout étaient commis, pour les opérations de force, les jeunes gens du village, représentés chez les lagunaires par les classes d'âge responsables des travaux publics et dont on louait les services ; l'artisan dégrossissait et polissait le tronc évidé qu'ils avaient préalablement transporté au village. Le propriétaire leur offrait une compensation en nature ou en travail (*Bete, Kwadia, Noyo, Odjukru*), soit une redevance (*êhêtchan* des *Alladian*) qui ne prenait fin qu'à la destruction de la pirogue. Complétaient la pirogue tous les accessoires nécessaires à la propulsion et à la sécurité : pagaies, perches et écopés, les deux premières de même matériaux que les pirogues de pêche et ouvragées par des spécialistes, les troisièmes en bambou qui ne nécessite aucun travail

d'art. Si chaque lignage disposait de sa grande pirogue dans les sociétés côtières, il n'en était pas de même à l'intérieur, chez les *Bete* et les *Odjukru*, où ce privilège revenait aux lignages riches ; les *Kwadia* (*Kwati*) commerçaient avec un *manigo* et plusieurs *grogbeu* par village, le *manigo* servant aux trajets peu accidentés vers le pays *bete* et le *grogbeu* aux parcours plus dangereux vers Nihiri (le pays *neyo*).

Les armes

Derniers éléments de l'équipement matériel, deux types d'armes pouvaient assurer la défense des acteurs de l'échange contre les fauves et les malandrins : d'abord les armes blanches de chasse ou de combat (voir planches hors-texte I et II), ensuite les armes à feu (voir planche hors-texte III).

La première particularité de ces armes blanches est la fabrication généralement indigène, œuvre des forgerons locaux non spécialisés dont l'existence est attestée dans toutes ces sociétés forestières : *blablagnoa bete*, *tofa abê*, *ewusu odjukru*, *etchichiebo alladian*. Le vieux chef de la tribu Bithié (Subre), Logbo Swassé, cite Lohuri Yofu et Yokuri Gago, deux *blablagnoa* du patrilignage *Blesewa* au village de *Blesewa*. À Lovidjê, en pays *abê*, le patrilignage *Mbodjê* a vu mourir seulement après la seconde guerre mondiale ses derniers *tofa* : Doffu Gbeu, Okolo et Akodjra²⁷.

La deuxième particularité de ces armes blanches est que leur matière première a une source principalement étrangère. En effet, faute de minerai et faute de technologie de l'extraction et de la fonte partout, l'essentiel de cette matière première provenait des *sombe malinké* (pour les sociétés *bete*, *gban* et *kweni*) et des barres de fer européennes (pour les sociétés côtières et lagunaires). Des traditions de fer local existent cependant : celle de Bodo-Ladja évoquant la terre ferrugineuse de la forêt d'Etanamanwi qu'auraient exploitée les anciens forgerons *alladian*, celle des *Bete* de Subre et de Guiberwa et celle des *Wê*.

Troisième particularité : la fabrication de ces armes reste soumise aux mêmes conditions sociales que celle des instruments de la production agricole et cynégétique (fers de houe, de hache, de sabre d'abattis et de piège à éléphants). C'était le cultivateur-guerrier lui-même qui, en général, apportait au forgeron la quantité de métal nécessaire à cette fabrication. A. Ladurantie (1943 : 110) et C. Meillassoux (1964 : 193) nous donnent une idée de cette quantité pour chaque arme chez les *Bete* de Gagnoa et les *Kweni*. Pour un grand couteau de guerre, soixante *vate* ou *sombe* ; pour un couteau de moyen format : vingt-cinq chez les *Bete*, vingt chez les *Kweni* ; pour un fer de lance : vingt chez les *Bete*, quinze chez les *Kweni* ; pour un couteau à double tranchant (*boazan kweni* ou *bata bete*) : vingt ; pour un petit couteau ordinaire (*sene kweni*) : trois ou quatre. De ses clients l'artisan recevait des honoraires, soit en nature (nourriture, boisson, volaille ou bétail), soit en espèces ; chez les *Bete*, par exemple,

vingt manilles dans le premier cas, cinq dans le deuxième, deux dans le troisième, un dans le quatrième. Des fourreaux en bois complétaient la panoplie.

Dernière particularité, enfin : nous avons deux types d'armes blanches de dimensions variées, comme on le voit. D'une part, les armes de jet de trois sortes : les flèches d'arc qui pouvaient avoir des pointes en métal à la place des pointes en bambou, chez les *Gban*, par exemple ; les sagaies d'un mètre cinquante environ de long qui se présentaient, soit en armes d'hast avec un fer de lance nu monté sur une longue hampe de bois, soit en tiges de fer terminées à une extrémité par un manche court et à l'autre par une pointe étroite, barbelée à la manière d'un angon. D'autre part, nous avons les armes de main dont les espèces viennent d'être énumérées ci-dessus. Le grand couteau de guerre (*guiguibre* à Daloa, *digribe* à Gagnoa, *wo* ou *vo* des *Kweni*), se caractérisait par une lame très longue (35 à 40 cm) et très large (20 cm), un manche et une garde en bois sculpté ; le couteau à double tranchant présentait une lame plus ou moins effilée (*boazan kweni* et *baka bete*), tandis que le petit couteau (*sene kweni* ou *libre bete*) n'était qu'une pointe de lance fixée sur un manche très court²⁸.

Contrairement aux armes blanches, les armes à feu avaient deux sources étrangères ; la majorité provenait de l'industrie européenne, la minorité de l'artisanat soudanais. C'étaient des fusils à silex qui fonctionnaient à l'aide de la poudre de traite avec, pour projectiles, des cailloux extraits des roches cristallines ou des balles en fer forgé de forme polyédrique (J. Eysseric, 1899 : 243). La confrontation des traditions *abê*, *bete* et *odjukru* permet d'identifier au moins neuf variétés de ces fusils de traite qui ont circulé parmi les peuples :

abê : *andê*, *rupugbeu*, *kekredjê* ou *kekre*, *djombo*, *broshiê*, *abuman*, *abala*, *afungon* (ou *aforu* ?), *doyi* ou *dongi*, *bolê* ... ;

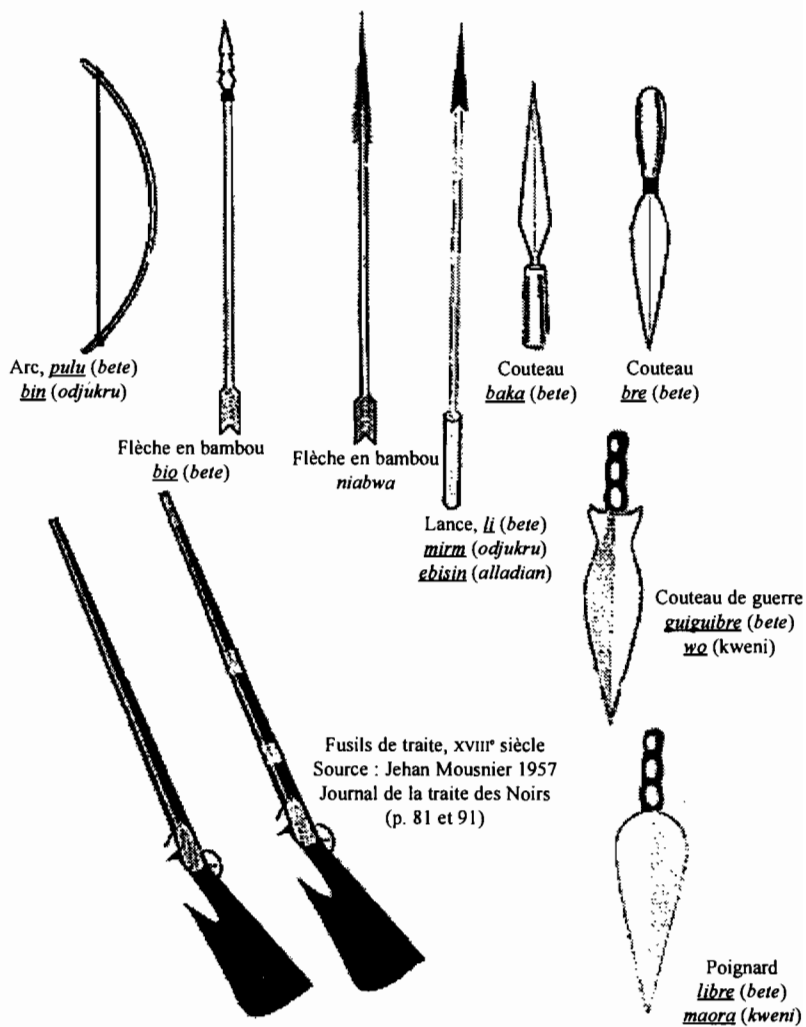
bete : (Subre) : *sudu*, *saza*, *krêkrêyi*, *kragba*, *gbofeu* (ou *gboku* ?), *dèyi* (*dègni*), *gbaro*, *liagro*, *sasèkpê*, *doyi* ou *komran doyi*... ;

odjukru : *andi*, *kukugbê*, *kekre*, *gueridjobo*, *brê-sign*...

De l'Est à l'Ouest, on voit certaines variétés porter curieusement des noms similaires : *kekredjê*, *kêkrêyi*, *kekre*. Fait d'échanges intersociétaux ? Onomatopées ? Seule une histoire de l'armement pourra élucider cette question. Dans tous les cas, ces variétés se regroupent en deux espèces selon la dimension : d'une part, les grands fusils, fusils *Long-Dane* ou *Daneguns*, d'origine danoise, montées à l'aide d'une grande quantité de capucines et très recherchées pour la chasse aux éléphants ; d'autre part, les petits fusils, les *Tower-guns* (E. Bouët-Villaumez, 1978 :89-97). Les variétés *sudu*, *gbaro*, *abala* feraient partie de la première espèce, les variétés *broshiê*, *gbofeu* et *andi* de la seconde.

Figure 7

Armes



À ces éléments matériels d'équipement s'associent, complémentaires, des éléments symboliques qui ressortissent à la catégorie du savoir médical, elle-même incluse dans la catégorie métaphysique du pouvoir. La première forme de ce pouvoir, la traditionnelle magie protectrice, englobe des pouvoirs de défense ; la seconde porte sur les pouvoirs de capter la chance. Un aperçu nous suffira ici, l'étude de ces pouvoirs étant systématique dans la *Théorie des pouvoirs et idéologie* de Marc Augé (1975)²⁹.

Les pouvoirs de défense

Les acteurs des échanges avaient à affronter dans leurs déplacements trois espèces de dangers susceptibles de détruire leurs marchandises : des dangers d'ordre physique (rapides qui obstruaient la circulation fluviale, pluies, tornades et naufrages), des dangers d'ordre animal (bêtes fauves, serpents, mouches tsé-tsé), des dangers d'ordre humain (vols, attentats d'ennemis politiques, violence de brigands qui capturaient les convoyeurs et les esclaves pour les vendre). Ces dangers perceptibles pouvaient être interprétés à leur tour comme des signes de menaces invisibles et plus redoutables : ire des dieux, disgrâce des ancêtres, maléfices des sorciers.

Se défendre contre ces dangers, c'est comme aujourd'hui disposer et mettre en œuvre les pouvoirs de prévention, de prévision, de neutralisation ou d'attaque. Dans l'idéologie traditionnelle, neutraliser implique de multiples opérations selon la nature du danger et l'efficacité du pouvoir de défense : par exemple, métamorphose en être différent (liane, vent, insecte), apaisement de l'agressivité ennemie, détournement de balles, aveuglement du danger par une obscurité ou une lumière artificielles, etc.

Un premier groupe de ces pouvoirs est supposé naturel. Dans ce groupe, les uns sont intransmissibles parce que spécifiques : tel est le pouvoir de protection, divinisé, objet de culte par ailleurs, qu'on attribuait aux jumeaux : *poa bete*, *nda abê*, *oli odjukru* ; tel est aussi le pouvoir de voyance, supposé connaturel aux Nguessan, ces troisièmes enfants qui se trouvent être de même sexe que leur aîné et leur puîné, dans la tradition *akan*. D'autres, plus nombreux, peuvent se transmettre. Le *seke* ou *sekê* participe de cette double représentation chez les *Alladian*, les *Abê*, les *Odjukru*, les *Abidji* et peut-être chez les *Bete*, les *Neyo* et les *Kweni*³⁰.

En un sens, métaphysique celui-là, le *seke* est un pouvoir propre à la substance de certaines espèces animales, végétales et humaines entre lesquelles existe et perdure une affinité ontologique. Cette affinité explique que certains arbres et pas d'autres (*sikiyi*, chez les *Bete*, *seke-su* chez les *Ega*), donnent des abris aux assemblées des sorciers, détenteurs

du seke négatif. Ce pouvoir ambivalent prend sa source dans la force vitale de la nature, peut s'exercer dans un sens positif ou négatif et se manifeste aussi bien en vigueur dans les plantes et les bêtes qu'en savoir chez les humains. Mais en un autre sens, expérimental, une transmission peut être faite de l'exercice de ce pouvoir, à l'intérieur ou hors de la parenté. Tel est le cas de guérisseurs qui communiquaient leur savoir à des bienfaiteurs étrangers à leur clan. Tel est aussi le cas, dans les sociétés secrètes comme le masque kwi des *Bete-Lobwo* (Buyo), lorsque les maîtres d'initiation choisissaient des disciples particulièrement doués et accroissaient leurs aptitudes par un supplément gratuit de pouvoir³¹.

Les modalités pratiques de cette transmission nous conduisent à la source culturelle du second groupe de pouvoirs de défense. Guerriers, chasseurs et négociants pouvaient l'acquérir à prix d'argent et l'acquerraient en général dans les sociétés voisines réputées à cet égard : les *Bete* chez les *Niabwa* et les *Wê*, les *Neyo* et les *Kwadia* chez les *Bakwe*, les *Odjukru* et les *Abê* auprès des *Anyi-Bawle*. En 1897, G. Thomann trouva à Gnidi, village *bakwe* du groupe *Obwa*, un "marché", non seulement d'ivoire mais encore de "gris-gris de guerre", entendons : d'équipement militaire de nature magique. En 1903, à Droküea, village *bete* du groupe *Lobwe* (Issia), ce fut un magicien qui vint vendre aux membres de sa caravane une magie anti-pluie. Pour sa part, Kafu Tape de Tapezühe, du groupe *Sorobwo* (Daloa), acquiert à la fin du XIX^e siècle chez les *Niabwa* (Kpeties), en échange d'un fusil et d'une femme, deux moyens de défense : un vuka, recette qui "ressuscite" les grands blessés, et un bissa, chasse-mouches de protection³².

Abê et *Odjukru* se souviennent des moyens que beaucoup d'ancêtres avaient acquis pour s'assurer de tels pouvoirs : egni, sêdibi et basa (*abê*), bansa et kabrê (*odjukru*). Le fait que la confection de ces pouvoirs s'opère à l'aide de matériaux d'origine minérale, végétale ou animale, suppose toujours ou confirme le caractère ambivalent de ces pouvoirs et l'existence de la force métaphysique unitaire que postulent les traditions recueillies.

Les pouvoirs de capter la chance

Moyen d'accès à un commerce prospère et en particulier à des esclaves d'excellente qualité, les pouvoirs de capter la chance (*djolo bete*, *sos-dede odjukru*, *mbwafwê abê*) peuvent être ou naturels ou acquis comme les pouvoirs de défense. Cette acquisition s'obtient par un traitement médico-religieux du corps (*sos* en *odjukru*), lequel doit exhaler une bonne "odeur" et offrir une douce "saveur". Lorsqu'elles sont agréables, cette odeur et cette saveur attirent vers la personne, captent et retiennent les bienfaits de la vie en général, tel l'amour, et les bienfaits du commerce en particulier : marchandises de valeur, esclaves de qualité, meilleurs prix.

Une sémiologie et une manie populaires de la chance accompagnent les déplacements des détenteurs de ces pouvoirs. Alors que la seconde

prédit le sens de la chance par une lecture des symboles culturels, la première déchiffre ce sens dans des signes naturels. Négatifs, lorsque des événements déterminés surviennent à la partie gauche du corps (démangeaison de la paume gauche, éternuement du côté gauche, accident ou faux pas du pied gauche, ...), ce sens sera positif dans le cas contraire. Quand la divination est pessimiste, une magie et une médecine préventives peuvent être appliquées, sauf lois contraires de la nature ou décisions des puissances de l'ordre numineux.

Ici, comme précédemment, les pouvoirs que confère ce traitement médico-religieux du corps et les pouvoirs naturels de chance postulent l'existence de la même force vitale sus-nommée : *seke*. Le soupçon plane toujours sur le détenteur de chance "naturelle" ou le détenteur de la "bonne chance", de n'être qu'une personne assez douée pour dépouiller les autres de leurs chances à son avantage. En ce sens, dans les luttes humaines pour l'exploitation et la richesse, la domination et le bonheur, le pouvoir de capter la chance apparaît comme une espèce ou une forme du pouvoir de défense, en tout cas de ses spécifications socio-économiques et socio-politiques.

Cela est si vrai que, dans la pratique, ces pouvoirs individuels, de caractère présumé naturel ou acquis, prolongeaient ou complétaient, pour la rendre efficace, la bénédiction des dieux tutélaires que les chefs de lignages ou/et les chefs de villages invoquaient à la veille de chaque expédition commerciale. Ainsi, fort de son *seke* et de son *kabrê* personnels, un *Alladian* voyageant s'assurait-il en même temps la grâce de tous les dieux utiles : dieu du lignage certainement, dieu du village (Gbede), dieu du débarcadère lagunaire (Ko-Okru), dieu de la mer (Lavri), dieu supra-ethnique de la santé et de la richesse (Gbêgrê).

Les voies et lieux d'échange

Les voies, ouvertures qu'empruntaient les acteurs pour effectuer les échanges, se ramènent à quatre sortes : la mer, les lagunes, les fleuves, les pistes.

La mer

Du ^{xv}e siècle à la première moitié du ^{xix}e siècle inclus, les Européens n'ont eu de communication directe avec l'Afrique nubienne que par l'Océan atlantique. Durant cette période, leurs géographes et leurs navigateurs n'ont eu de cesse d'explorer les côtes pour en révéler les caractéristiques de navigabilité et les possibilités de commerce. Parmi les ouvrages spécialisés, on peut citer *La Description Nautique de la Côte Occidentale d'Afrique* d'Édouard Bouët-Villaumez, dont le chapitre V

traite singulièrement de la Côte d'Ivoire (1848 : 187-202). Jugée inhospitalière pour des raisons dont les unes sont objectives (absence de port naturel, violence de la barre, régime des vents, existence d'un gouffre sur la côte orientale) et les autres politiques et idéologiques (anthropophagie présumée et agressivité des peuples de la côte occidentale, coupables de ne pas tolérer la piraterie négrière et qui procédaient à des repréailles sans discernement), cette côte n'a presque pas abrité d'établissement européen. Deux seules expériences sans lendemain, le fort français d'Assinie et celui, portugais ou espagnol, de Sassandra auquel fait allusion G. Thomann³³.

Pour les peuples de cette côte ivoirienne, au contraire, la mer semble avoir été de tout temps une voie permanente d'échange en même temps qu'une source inépuisable de produits alimentaires. Que cette voie ait servi aux échanges inter-africains, nous l'avons déjà signalé ci-devant dans l'exemple, maintes fois cité depuis le XVI^e siècle, des relations commerciales entre la côte ivoirienne et la côte ghanéenne. On peut supposer qu'elle a joué le même rôle, sans doute à un moindre degré pour qu'il n'en soit pas fait grand cas, entre la côte ivoirienne et la côte libérienne, habitées toutes deux par des peuples historiquement et linguistiquement apparentés. À plus forte raison a-t-elle joué ce rôle entre les peuples de la côte ivoirienne eux-mêmes. De fait, la mer a été une voie de passage des techniques, des technologies et des croyances, une voie de commerce des esclaves. Les grandes pirogues *alladian* et *odjukru* dites pirogues de Gbêgrê trouvent leur modèle en pays *kruman-neyo* nous l'avons dit ; de Tabu également, par la mer et le pays *avikam-alladian*, est passé dans la région de la Lagune Ébrié, et jusqu'en pays *bawle* (Tyasale), le culte du dieu Gbeugré³⁴. Enfin, le commerce maritime des esclaves qui avait cours sur la côte occidentale entre *Kruman* et *Grebo* selon le témoignage de Fleuriot de Langle (1868 : XV, 370), existait également sur la côte orientale entre les *Neyo* et les *Avikam* comme l'attestent les traditions d'Ahorokpa d'une part, les *Avikam* et les *Alladian* d'autre part.

Les lagunes

Seules nous importent ici, pour notre propos, les lagunes de l'interland *alladian* et *neyo* : la lagune dite Ébrié et la lagune dite Dagbe. Si les lagunes orientales de la Côte d'Ivoire ont été par les Européens identifiées plus tôt, ce fut dans la seconde moitié du XIX^e siècle que furent reconnues comme telles ces deux dernières (1850 : lagune Ébrié par le lieutenant de vaisseau français Cournet ; 1895 : lagune Dagbe par Ch. Pobeguïn).

Or, pour les riverains africains, et aussi loin que remonte leur mémoire, les lagunes ont été de tout temps des voies de migrations, d'échanges matrimoniaux, économiques et culturels. La lagune Ébrié, pour ne parler que de la plus importante et la plus significative, a été

traversée par les migrations *ahizi*, *akyan*, *odjukru*, *avikam* ; dans ces mouvements, des échanges matrimoniaux ont relié et continuent à relier tous les peuples riverains. Au XIX^e siècle, le commerce de l'huile de palme et des poissons supplante dans les lagunes le commerce de sel et d'êtres humains du XVIII^e siècle.

À cette fin, sur les deux rives nord et sud de la lagune Ébrié étaient ouverts des ports symétriques qui abritaient les embarcations traditionnelles : les pirogues. Aux *manu* centraux du rivage *odjukru* (Gati, Dabuatchi, Mopoyem, Tukpa, Lidj-Nanu, Kosr) correspondaient les *nebadu* du rivage *alladian* (Avagu, Emokwa, Bodo-Ladja, Adjakute, Mbokru, Addah). De véritables hameaux hébergeant des délégations des lignages de chaque village correspondant, tels étaient ces *nebadu alladian*, les plus importants du moins. Les délégués s'y constituaient, avec ou sans leurs foyers, les gardiens des équipements et des intérêts de leurs lignages habitant le littoral. Au contraire, les *manu* (sing. *nanu*) étaient, comme aujourd'hui encore, de simples espaces naturels dégagés de la brousse, abrités ou non par des arbres et protégés des grands vents du large par des baies : baie de Dabu, baie de Mopoyem, baie de Tukpa, baie de Kosr.

Les fleuves

Trois fleuves, dans la zone qui nous occupe, relient les sociétés du centre à celles des lagunes et de la côte : à l'Est l'Agneby, au milieu le Bandama, à l'Ouest le Sassandra.

L'Agneby : *Agbo* des *Abê*, *Bietch* ou *Bias* des *Odjukru*

Ce fleuve prend sa source dans la région d'Agwa en pays *anyi-moronu* et se jette après un parcours de 200 km dans la Lagune Ébrié, au village *odjukru* d'Agneby qui lui donne son nom, à une dizaine de km environ à l'Est de Dabu. Il reçoit en rive droite trois affluents (Mpebo, Kavi, Seguié) et est navigable en pirogue toute l'année, au moins dans son tronçon *ébrié-odjukru*. Il relie quatre sociétés : l'*anyi*, l'*abê* (groupe *Tchoffo* et *Khos*), l'*ébrié* (Nonkwa) et l'*odjukru* (villages d'Aklodj-A, Armêbê et Agneby).

À l'époque du commerce de l'huile de palme, outre les villages-relais comme Armebe et Nukwagon, des débarcadères étaient érigés sur le fleuve : *yampi-nanu* du nom d'Erekp Akmêledj dit Yampi d'Aklodj-A ; *boboï-nanu*, (de *boboï* = citron) appartenant à Kabi Awiyo d'Aklodj-B. Le premier était sis sur le fleuve dans la forêt de Legb, le second à l'embouchure du fleuve, au site dit du Citronnier.

Le Bandama : Djita selon les *Odjukru* et *Alladian*, Yu des *Kweni*

Djita, le fleuve ivoirien par excellence en ce qu'il s'écoule tout entier sur le territoire de la Côte d'Ivoire, prend sa source au Nord, dans la région de Bundiali, et, après 1050 km de parcours, se jette dans l'océan à Kpandadon (Grand-Lahu). Plusieurs affluents le grossissent : en rive droite, le Solomugu, le Bu, le Marahue, près Kossu, le Kan et le Téné ; en rive gauche : le Badenu, le Lokopho, le Nzi et les deux Kan. De nombreux obstacles rendent la navigation impraticable même en pirogue : chutes de Marabadiassa, rapides de Umé, rapides de Gbrugbru et rapides de Wiakre. Depuis le commerce de sel, les villages en aval de Tyasale servent de relais aux voyageurs en pirogue : Tamabo, Nandibo, Gbrugbru, Awia. Au XIX^e siècle, les chaloupes à vapeur pouvaient accéder à Wiakre aux basses eaux, et jusqu'à Gbrugbru aux hautes eaux.

Le Sassandra : Ibo des *Bete*, Gnema des *Neyo* et *Kwadia*

De la région de Beyla en Guinée, où il prend sa source, jusqu'à Gbokré, en pays *neyo*, où il se jette dans l'Océan Atlantique, ce fleuve compte 650 km de long. Il a pour affluents, en rive droite le Bafing et le Nzo et en rive gauche le Boa, le Lobo, le Davo. Nommé Féréduguba en Guinée, Ibo et Gnéma en Côte d'Ivoire, il unit les *Malinké*, les *Wê*, les *Bete*, les *Kwadia* et les *Neyo*. De multiples rapides y rendent impossible la navigation en chaloupe et difficile la navigation en pirogue. De Gbokré à Subre on compte au moins une vingtaine de rapides : Dule (Missehi), Gribahiri, Brande, Guno, Bre (Inaïhiri), Kêkêro, Zribodry, Zelega, Bokwe, Quiquiabru, Zuwat, Guigero, Sugru, Bide, Dwa (Butubre), Bidiga, Blê, Popoli, Dagbadi (Subre). En amont viennent les rapides de Biru, les chutes de Nakwakle et Nahwa, les rapides de Sadu (Grabia), etc. Les principaux centres servirent de relais de commerce d'esclaves : Zaebré, à l'embouchure de la rivière Niegre, qui relie le pays *godie* et *dida* au fleuve, Butubre à l'embouchure de la rivière Dobo, qui relie le pays *bete* au fleuve, Kwati, à l'embouchure de la rivière Niumu qui relie les *Bakwe* au fleuve, enfin, Subre, voie d'accès aux *Bete* de Guideko.

Les pistes

Complémentaires des voies maritimes, lagunaires et fluviales, les voies terrestres relient entre elles les localités d'une même société d'une part, et entre elles les différentes sociétés d'autre part. En tant qu'elles véhiculent des courants réguliers d'échanges, nous nommons ces voies des pistes.

Certaines de ces voies ont été et restent encore depuis des temps immémoriaux des produits de la nature. Telles sont les plages du littoral qui relient entre elles les sociétés côtières et entre eux les villages *alladian*, *avikam*, *neyo*. Quand ces voies naturelles sont obstruées par des obstacles comme c'est le cas avec les falaises de Fresco, de Kotrou, de Fahé, de Petit-Drewin, de Petit-Victory, etc., des pistes tracées de main d'hommes et entretenues par la marche à pied prennent la relève.

Les pistes côtières

L'association de la voie maritime et de la piste qui caractérise le parcours de Lahu à Sassandra a été bien décrite par Ch. Pobeguïn, explorateur français de cette région en 1895.

“En partant de Fresco, vers l'Ouest, dans la direction de Kotrou, l'aspect du pays et de la plage n'est plus le même qu'à l'Est de la colonie ; la bande de sable interminable qui existe depuis Assinie, Grand-Bassam et Grand-Lahou entre les lagunes et la mer, cesse, pour faire la place à de grandes falaises boisées jusqu'au faite. La région des grandes lagunes est finie, il n'y en a plus que de petites échelonnées de distance en distance le long de la côte et quelques petits ruisseaux à eau vive descendant des collines.

“À 2 kilomètres de Fresco commence au bord de la mer la première falaise ; les pentes sont à pic et les rochers éboulés s'avancent jusque dans la mer. Cette falaise, qui s'appelle Guirobo, est fétiche, aussi les indigènes ne passent point par la plage, mais par un sentier dans la brousse qui contourne la colline. Il est vrai que le passage est dangereux, il est même impraticable à la saison des fortes barres, car les lames viennent s'abattre contre les rochers éboulés de la base.

“Toutes les roches du bas de la colline sont formées d'une agglomération de grosses ammonites et de madrépores encastrés dans un ciment très dur ; jusqu'à une hauteur de 15 à 20 mètres au-dessus du niveau de la mer, deux bancs d'huîtres fossiles différentes les surmontent. (C'est le seul point de la colonie où les roches laissent apercevoir des traces de fossiles). La partie supérieure, composée de roches ferrugineuses friables, fortement colorées par les oxydes de fer, donne à la falaise cet aspect rougeâtre qu'on voit de loin en mer.

“Les falaises dont les pentes sont très raides continuent, variant entre 30 et 50 mètres de hauteur. En beaucoup d'endroits la roche est visible et s'avance en mer par blocs énormes ; ça et là, la plage est très étroite et on ne peut guère passer qu'à marée basse.

“De Fresco à la petite lagune Tatoubo, centre de Kotrou, il y a environ 20 km. À part la colline de Fresco, les indigènes suivent continuellement le bord de la mer, car il n'y a pas de route dans l'intérieur qui soit parallèle à la plage”. (1898 : 332-333).

“Route de Kotrou à Trépoint et au Sassandra

“La route de Kotrou à Trépoint est à peu de chose près la même que celle de Fresco à Kotrou. Des falaises escarpées longent la plage avec des pointes de roches plates qui s'avancent jusqu'à 200 à 300 m en mer, aussi la route est-elle mauvaise à suivre à marée haute. De Kotrou à Yagrokoo, premier village de Trépoint, on compte environ 22 km en suivant la plage. Sur tout ce parcours, on trouve de distance en distance douze petites lagunes ou ruisseaux, dont les embouchures sont fermées pendant la saison sèche.

“En général toutes les lagunes ne recevant pas un fleuve ou de fortes rivières ont leur embouchure qui se ferme à la saison sèche et souvent pendant plus de neuf mois de l'année ; au reste, quand même elles seraient navigables comme la rivière Brimay, on ne pourrait y entrer directement par la mer. Cela tient à ce que la barre, par son mouvement perpétuel, entretient une ligne de sable de 2 à 3 mètres d'épaisseur sur la plage partout où il n'existe pas de roche.

“Les petites rivières ou ruisseaux, arrêtés par cette ligne de sable, montent à un niveau supérieur à celui de la mer et s'écoulent invisiblement à travers le sable ; il arrive que, l'eau étant refoulée, on peut mieux remonter ces rivières à la saison sèche qu'à celle des pluies. Mais à l'arrivée de grosses pluies tout déborde, une tranchée large et profonde se creuse dans le sable, et pendant quelques jours le voyageur passant à ce moment croirait traverser l'embouchure d'un véritable fleuve, tandis qu'il ne s'agit que d'un ruisseau insignifiant. À la saison sèche c'est l'inverse, on peut très bien passer devant une rivière assez forte sans qu'on s'en doute, telles toutes ces petites lagunes encombrées de palétuviers, se rassemblent.

“Les indigènes ouvrent eux-mêmes les lagunes plusieurs fois par an, creusant une tranchée dans le sable, mais c'est alors pour prendre du poisson. Les indigènes de plusieurs villages se réunissent, hommes, femmes et enfants, et quand la lagune est presque à sec, ils font des pêches miraculeuses, toutes ces nappes étant très peuplées”. (1898 : 334-335)⁹⁵.

Deux pistes au XIX^e siècle et vraisemblablement depuis le XVII^e siècle, reliaient le pays *alladian* au pays *avikam* : la piste littorale et, relais de la voie lagunaire, la piste qui mène de Kraffy au littoral parallèlement au fleuve Bandama. Cette dernière, piste traditionnelle des peuples lagunaires jusqu'en 1923, date d'ouverture du canal d'Asagny, est celle qu'emprunta à la suite des premiers explorateurs, le savant français J. Eysséric lors de sa mission de 1896 en pays *kweni*.

Les pistes du pays *abê*

Du pays *abê* sept pistes conduisent aux marchés de transit étrangers :

- Piste I vers le pays *akyan* : Rimakudjê, Grand-Yavo, Assadjê, Anyama-Abobo.
- Piste II vers le pays *akey* : Moriê, Lapo-Brignan, Yakasse, Alépé.
- Pistes III et IV vers le pays *anyi* : Moriê, Mberié-Assié, Aradjê (piste III), Mbatto, Atindjê, Gwabo, Rimakudjê (piste IV).

- Piste V vers le pays *bawle* : Rimakudjê, Lovidjê, Abude, Binao, Tyasale.
- Piste VI vers le pays *abidji* : Rimakudjê, Lovidjê-Yaobru, Gumon, Becedi.
- Piste VII vers le pays *odjukru* : Rimakudjê, Offorudjê, Guessidjê, Otopê (Mbru), Aklodj, Dibrm.

Les pistes du pays *odjukru*

Outre la lagune qui mène aux pays *akyan* et *nzima* à l'Est et aux pays *avikam* et *dida* à l'Ouest, trois pistes traversaient le pays *odjukru* :

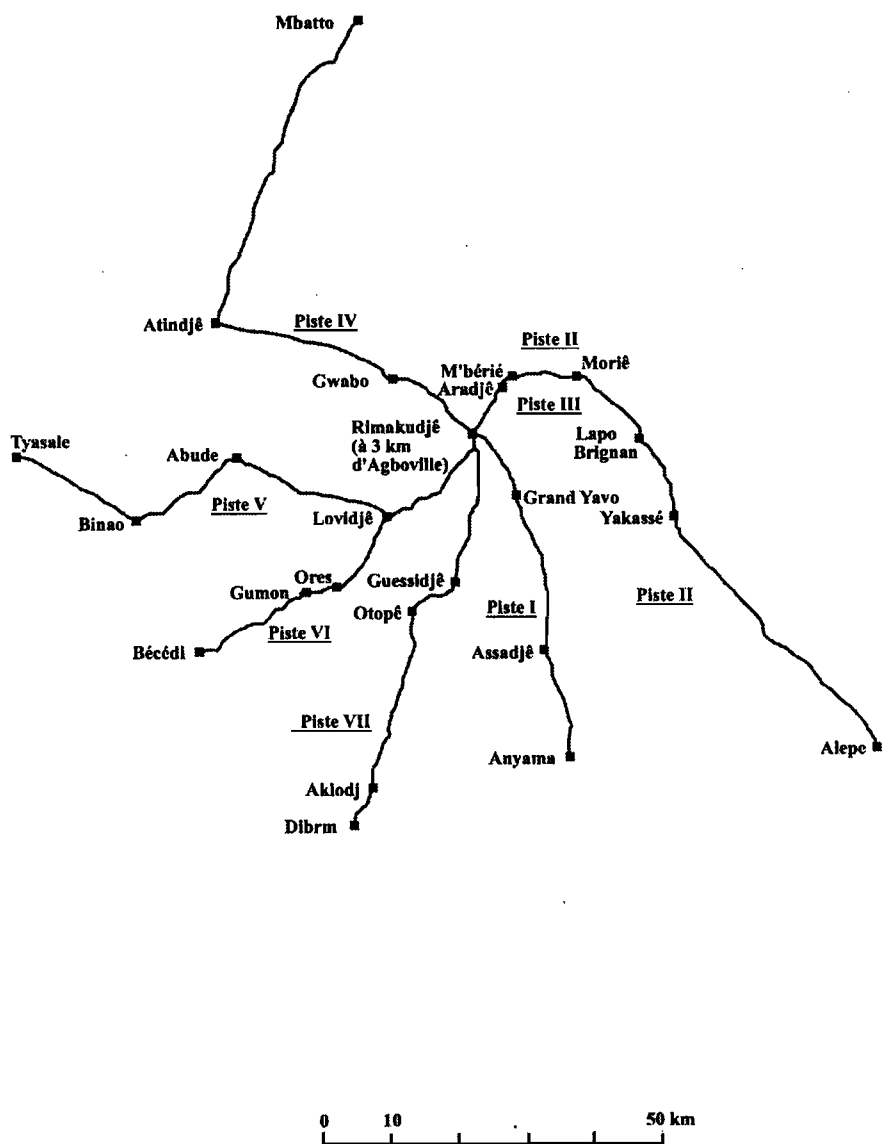
- Piste I, au Nord-Est, vers le pays *abê* : Dibrm, Aklodj (Mbru), Otopê, Guessidjê.
- Piste II, au Nord, vers le pays *abidji* et *anyi-bawle* : Dibrm, Orgbaf, Yasakp, Lokp/Awiya, Becedi, Binao, Bobor, Ussr/Awiya, Becedi, Binao, Kosr, Gbadjn, Ussr/Awiya, Becedi, Binao, Tyasale.
- Piste III, à l'Ouest, vers le pays *dida* et *bawle* : Bobor, Bone, Tukpa, Kosr/Tamanbo, Tyasale, Dibrm, Orgbaf, Lokp, Ussr, Gbadjn, Kosr/Tamanbo, Tyasale.

Les pistes du pays *bete*

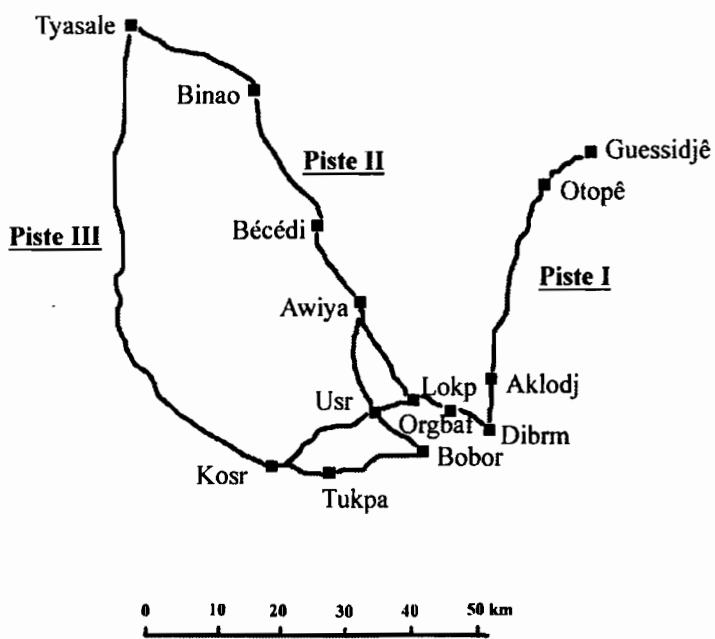
Les pistes de cola du pays *bete* ont été identifiées par Ch. Wondji (1972) et J. Zunon Gnobé (1981). En les complétant par des pistes du commerce côtier (J. P. Dozon, 1985), on retrouve trois grands axes nord-sud reliés par des voies de direction ouest-est :

- La piste I, à l'Est, de la côte vers l'intérieur *via* le pays *godie* et le pays *dida* (groupes Kotrohu, Kagbuo, Neko, groupes Neko, Gudu et Opereko), atteint le Guebié (Diaorelilé), le Zabia et Zedi ; de là, elle donne accès au pays *gban* *via* les groupes Gbandwê (Tchègba) et Gbean (Gandié-Bomeneda), puis au pays *kweni* *via* les groupes Ume (Gatazra et Zandje), Tchegba (Dugbafla et Gabia), Anfwe, Ngoï, Son, Bwaveré, Yaswa, Nia, Bo, Bei ; à partir du Guebié, une bretelle rejoint la piste II à Sinfra *via* le Kpakolo (Debue), le Niabre (Tutuku), le Gbadi (Grebo et Kehi ancien), le Nekedi.
- La piste II, celle du centre, part de Nihiri, traverse le pays *godie* (Gorokuale, Beyo, Baléko ou encore Tigru, Gbamo), atteint les territoires *bete* Zikobwo (Bligroa, Gbalebwo), Guia, Krihiri, Dri, Yokolo, Gbalo, Zeble.
- La piste III, celle qui se confond avec le fleuve Gnema remonte de Nihiri, par les villages *kwadia* (Zaebre et Butubre), traverse les territoires *bete* du Guibwo (port Kukruyo), du Brokuya (port Subre), du Guideko (Yabayo), du Gbobwo, atteint le Bogulu (Issia), le Gbalo (Bogüedia), le Zèble.

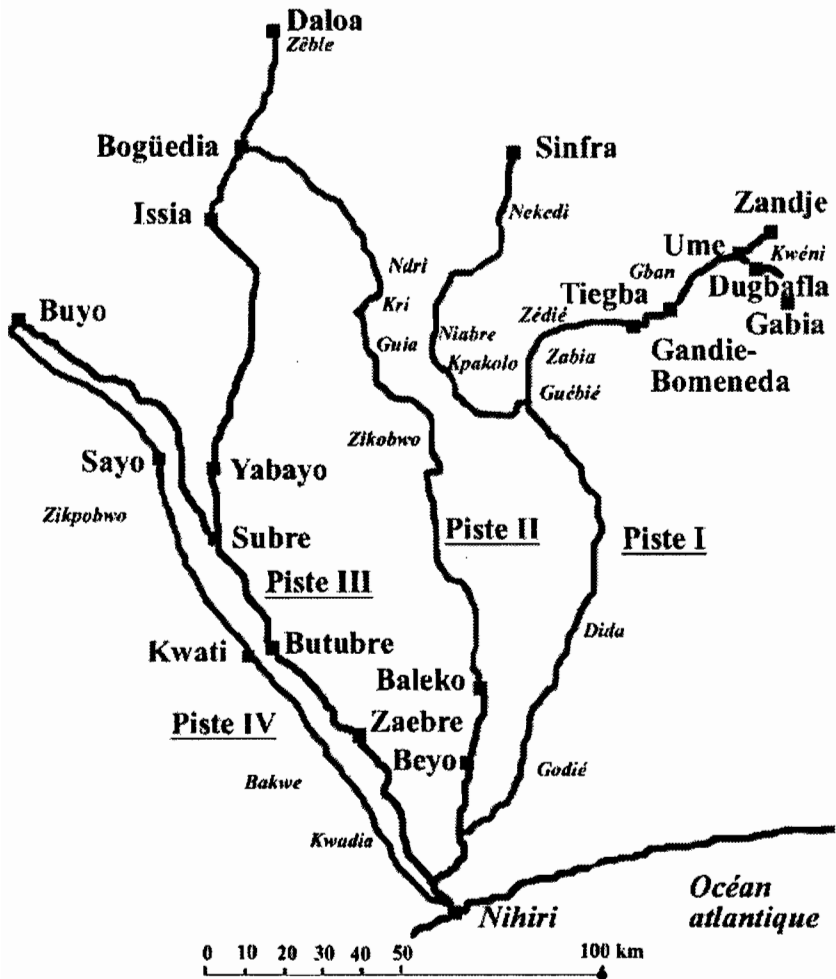
Carte III **Les pistes abê**



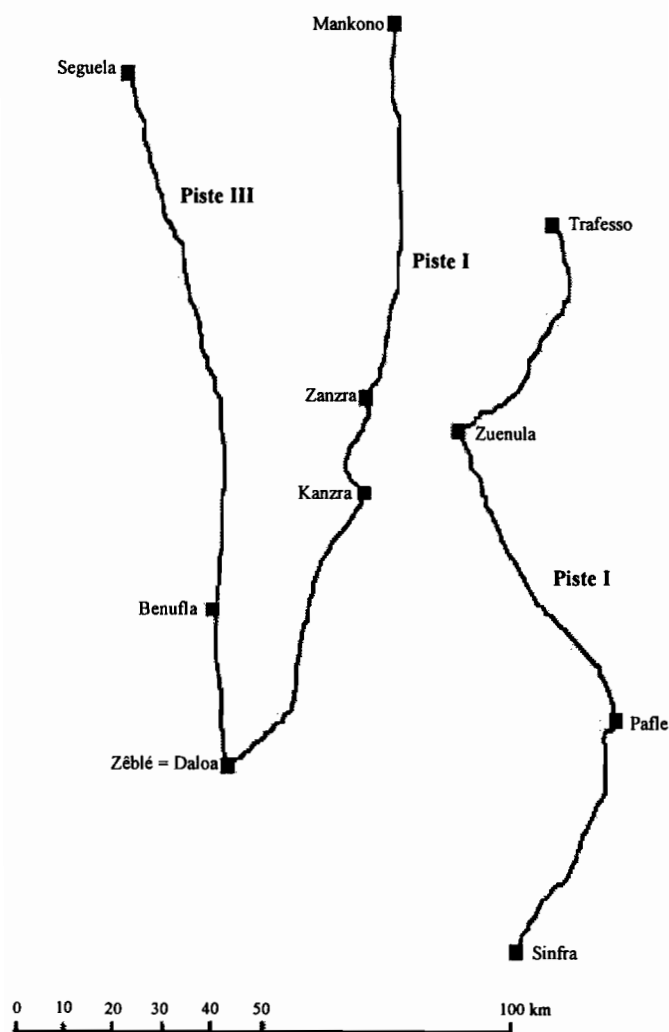
Les pistes *odjukru*



Carte V
Les pistes bété



Carte VI
Les pistes *kweni*



- La piste IV, par les localités *kwadia* de Gnranhiri et Kwati et par les pays *bakwe*, rejoint les *Bete-Zibikababwo* dits *Zikpobwo* (port ancien : Sayo) et plus haut les *Kuzie* (Zokwe, Buyo).

Les pistes du pays *kweni*

- À l'Est, la piste I, de Sinfra, remonte par les groupes *Bwavere* (Pafle), *Yaswa* (Vaniétéfle, Zuenula), *Niono* (Koinfla), *Duonu* (Bangofla) à Trafesso.
- Au centre, une piste II mène de Daloa vers Mankono via Bofle (Zanzra), Seifla et Sèfle (Kanzra).
- À l'Est, la piste III, du Zèblé (de Daloa) se dirige vers le Worodugu par le Soküya (Diafle, Benuffla) et le Nati (Tievie). Telle fut la piste empruntée par G. Thomann en 1902 pour accéder à Séguela.

Les moyens d'échange

Les moyens dont disposaient les acteurs dans les opérations d'échange, en particulier dans le commerce d'esclaves, offrent une particularité essentielle, c'est que l'unité de leur fonction de marchandise-monnaie ne se dissocie pas de la diversité de leur nature matérielle et surtout des aires spécialisées de leur usage monétaire. Retrouver cette particularité, c'est, une fois déterminées la nature matérielle de ces monnaies et les aires de leur usage, expliquer cette spécialisation géographique.

La nature matérielle de ces monnaies

Compte tenu de leur portée, on peut distinguer les monnaies principales qui intervinrent directement comme moyens d'échange dans le commerce des esclaves et les monnaies secondaires qui pouvaient ou non servir à ce commerce (voir aussi planche hors-texte V).

Les monnaies secondaires

Parmi les monnaies secondaires, les unes sont anciennes, les autres sont récentes.

Les monnaies secondaires anciennes : perles d'aigri et coquillages

Les plus anciennes monnaies attestées dans la zone sont d'une part les coquillages et d'autre part les perles d'aigri, de couleur blanche et verte ou de couleur bleu foncé de Briare. Importées d'Europe et du Bénin sur les Côtes de l'Or et des *Aïron* depuis le ^{xv} siècle, ces perles ont été extraites également de sépultures locales d'origine inconnue (exemple l'Orumbo Boka en pays *bawle*), ce qui explique que les traditions leur attribuent une source divine. Les coquillages ont vraisemblablement une provenance marine.

Une tradition *odjukru*, rapportée par Kuk Yed Esmel de Lokp-Agnimabo, le 27 juillet 1972, établit la chronologie fonctionnelle suivante : coquillage (*arai*), cauris blanche (*srigbi ufu*), perle d'aigri (*sai*). Pour le traditionaliste *abê* Ekissi Doffu de Gbandje, interrogé le 16 avril 1975, au contraire, les cauris (*ngoba*) dont les *Bete* connaissent l'usage esthétique et mantique, servaient plutôt au jeu et non au commerce ; plus anciennes, ce sont les perles (*oye*) qui auraient servi dans le commerce, concurremment avec des pierres blanches (*ndashê*) et, à titre exceptionnel, avec les coquillages (*da*).

L'ancienneté des monnaies de cauris et de perles d'aigri remonte au moins au ^{xvii} siècle, époque où la première avait cours sur la côte des *Aïron* (Kwakwa) sous le nom de "bougies" ou "coquilles d'Orient" ou d'*alkory*³⁶ et où la seconde était attestée en pays *éotile* et *compa*³⁷. À la fin du ^{xix} siècle, cette dernière conservait encore sa fonction monétaire jusque en pays *kweni* aux dires du géographe J. Eysseric (1899).

Les équivalences restent aujourd'hui difficiles à établir entre ces monnaies. En 1702, Loyer évaluait une perle à un liard, soit le quart d'un sou, ou trois deniers ; au début du ^{xix} siècle, à Lahu, selon G. Robertson, 10 perles valaient 1 *aké* d'or ou 5 shillings or, soit 5,60 F à 6 F (Hecquard, 1855). Le franc ayant conservé le même poids d'or pendant tout ce siècle, on peut estimer que 10 perles valaient environ 18 euros de la fin du ^{xx} siècle. À la fin du ^{xix} siècle, en pays *abê*, selon Ekissi Doffu, une vache pouvait coûter 1 *da*, 10 perles valaient 1,5 ou 2 *ta* d'or, soit 78 à 104 gr d'or. Ce dernier chiffre, signe de forte hausse depuis la fin du ^{xviii} siècle, paraît considérable en comparaison avec l'équivalence trouvée dans l'interland, en pays *kweni* : 10 grosses perles égalent 1 *sombe*, soit 1 ou 2 litres de riz (J. Eysseric, 1899 : 94).

Les monnaies secondaires récentes : boeuf, sel, cola

Probablement, dès le ^{xviii} siècle, de nouveaux moyens d'échange firent leur apparition : le bœuf, le sel et la noix de cola

• Le boeuf

La race bovine dont il s'agit est la race dite des Lagunes, remarquable à sa petite taille et répandue dans la forêt. Le zébu était également connu des *Kweni* et des *Bete-Zèble*. La première de ses fonctions, la fonction alimentaire, s'est toujours trouvé associée à une deuxième, rituelle : on n'abattait et on ne consommait le boeuf qu'à l'occasion des funérailles des nobles ou, comme chez les *Kweni*, qu'en sacrifice pour réparer l'injure qu'on faisait d'évoquer l'origine servile d'une personne. La troisième fonction était matrimoniale : le bœuf était élément de dot dans les sociétés *kweni*, *bete* et *neyo*.

Mais si, pour ces différentes fonctions, on disposait d'une marchandise qu'on achetait et parfois accumulait, le bœuf comme monnaie servait à acquérir spécialement deux sortes de biens de prestige : d'une part, les biens manufacturés tels le fusil, le tissu et la poudre, d'autre part, des biens productifs tels l'esclave. Le témoignage du Capitaine d'infanterie d'Ollone permet d'étendre la portée de cette proposition à toutes les sociétés de l'Ouest ivoirien à la fin du XIX^e siècle (1901 : 46-85). On y voit cependant que la fonction monétaire du bœuf n'était pas aussi étendue que celle du sel et de la cola.

• Le sel

Produit de l'industrie côtière, transporté dans des paniers spéciaux (*mbio akyan*, *ndjuwê-ake alladian*) et débité, dans l'hinterland, en boules ou poudre, le sel jouait divers rôles dans l'alimentation, la médecine et la politique (rite de réconciliation). Au XVII^e siècle déjà, on le vendait à prix d'or en pays *essuma* ; au XVIII^e siècle ce fut pour s'approvisionner en sel que les *Asante-Asabu* créèrent le carrefour de transit sur le Bandama : Tyasale ; les *Abê*, au moins leurs groupes méridionaux, l'achetaient encore au XIX^e siècle au moyen de la manille.

Mais en raison de sa quantifiabilité, progressivement le sel s'imposa comme équivalent d'une certaine portée. Avec le sel, on pouvait acheter trois sortes de biens à l'intérieur : d'abord, des vivres (les *Alladian* achetaient manioc, légumes et huile de palme aux *Odjukru*), ensuite, des produits de prestige (pagnes, or et ivoire *bawle* ou *kweni*), enfin les êtres humains.

Un *ndjuwê-kru*, le grand panier de sel *alladian* représentant la production hebdomadaire d'un lignage, rapportait 5 à 10 *ta* d'or selon Kaku Echigban d'Emokwa, ce qui paraît considérable et peut-être exagéré, pour le XIX^e siècle. Le panier ordinaire de sel, en 1896, était vendu à 2 F à Grand-Lahu (soit 4 *mba*, c'est-à-dire 0,66 gr d'or), 4 F à Tyasale, 6 F à Kodiakoffikro³⁸, alors que, nous le verrons, les esclaves coûtaient au Sud du pays *anyi-bawle* 3 *mbio* (panier de sel) l'homme, 5 *mbio* la femme (André Mouso de Lovidjé).

• La noix de cola

Marchandise plurifonctionnelle que les *Kweni* et les *Malinké* payaient avec le *sombe*, la noix de cola était également, nous l'avons dit, une monnaie. Sur la base de la main, réunion de dix doigts, elle comptait quatre unités de mesure : *kota* ou *kotékpa*, 1 main, équivalent de 10 colas ; *tchê mê*, 10 mains, équivalent de 100 colas (*bete*) ; 50 mains, soit 500 colas (nom vernaculaire inconnu) ; *golewulu* (pl. *golewili*), 100 mains, soit 1000 colas.

La portée de cette monnaie équivaut à peu près à celle de la monnaie de sel : la cola servait en effet à payer des biens de subsistance comme le sel, des biens de prestige comme les ânes, les bœufs et les fusils, et enfin les biens de production tels les esclaves. J. Zunon Gnobu fournit quelques prix en vigueur dans la région de Daloa à la fin du XIX^e siècle : pour 1 grand pagne, 2000 colas en pays *kweni*, 2100 colas chez les *Bete-Zebwo*, 3000 chez les *Bete* centraux (Yokolo) ; pour 1 fusil, 3 à 4000 colas en pays *kweni* ; pour 1 boeuf, 4100 colas dans le Zèble et 7000 au Sud forestier. Dans le groupe *Sorobwo*, les différences étaient sensibles : 1 pagne *koya* = 1000 colas, 1 fusil = 10 *urugu* (unité monétaire, paquet de 20 tiges de fer) ou 1000 colas, 1 bœuf = 2000 colas (1981 : 211).

Les monnaies principales

Quatre marchandises ont joué un rôle plus direct dans le commerce d'esclaves, ce sont le fusil, le *sombe*, la manille et l'or. La monnaie de *sombe* ayant été évoquée plus haut, considérons ici les trois autres.

Le fusil

Arme de chasse, moyen de défense, bien de prestige qui entrait dans les compensations matrimoniales, le fusil était aussi un moyen de paiement et d'échange.

La spécificité de ce moyen d'échange réside en deux traits. Premier trait : loin de jouer le rôle d'équivalent général échu à l'or et à la manille, il permet d'acquérir seulement certains biens particuliers dont la valeur sociale et économique ne se dissocie pas du volume matériel : bétail (caprins, ovins, bovins), pagnes de prix, personnes. Les exemples *kweni*, *gbani* et *bete* concordent sur ce point.

"Ainsi pour un fusil, écrit C. Meillassoux à propos des *Kweni*, les *Son* remettaient aux *Baoulé*, 1 *sagone* (pagne) et 1 *dago* (autre variété de pagne) ; les *Bende* de Huafla remettaient, selon eux, 1 boeuf et 4 *sagone* ; les *Gouro* de Banfla 1 *vodago* et 2 *dago* ; les *N'gon* de Bandafla 2 *dago* et 1 *sopronou* ; ceux de Gonfla et de Bazré, 2 *dago* et 1 cabri, taux auquel ils recédaient les fusils aux *Gouro* sans aucun bénéfice... Les fusils sont les seuls objets à s'échanger contre

une assez grande gamme de produits: pagnes, bétail, esclaves, mais pas contre de l'or". (1964 : 267).

NB : *vodago* et *sopronou* sont deux variétés de pagne.

Ainsi en était-il à Dugbafla et Tiegba (Umé) : 1 fusil et 1 baril de poudre égalent 2 ou 3 pagnes. Ainsi à Gagnoa selon A. Ladurantie (1943 : 121) : 1 long fusil à pierre égale 1 bœuf ; 1 fusil court égale 1 cabri.

Quand on corrige l'interprétation marchande que le Capitaine d'Ollone donne de la dot africaine, l'auteur nous semble avoir compris d'une part la circulation des fusils et des bœufs, et d'autre part le mécanisme d'accumulation des armes et des femmes dans la plupart des sociétés forestières³⁹.

Un second trait spécifie cette "unité monétaire" : en dehors du fait qu'il est complémentaire de la poudre ou des pierres à fusil, le fusil s'offre généralement dans le commerce en réunion avec d'autres marchandises constituant ainsi l'assortiment que le vocabulaire de l'époque nomme le paquet ou lot.

L'or

Il s'agit ici de la poudre d'or (*gold dust*), vraisemblablement la plus ancienne de ces monnaies, qui servait d'équivalent général. On la conservait dans des boîtes de métal à l'intérieur de sacs de toile, *futuo* en *twi*, contenant en miniature tout l'appareillage de fabrication indigène nécessaire à la pesée : balances, pelles, tamis, pierres, cuillères, plumes, petites brosses, graines, autres accessoires parmi lesquels des amulettes. Selon T. F. Garrard⁴⁰, le *futuo* était associé à l'âme de son propriétaire et en était comme une partie.

Le système monétaire fondé sur l'or que nous offre la tradition *abê* s'apparente à celui des *Anyi-Bawle* décrit par Maurice Delafosse (1902) et H. Abel (1961), et d'une façon générale à celui des autres cultures *akan*⁴¹. Il se compose de trente-trois noms de poids d'origine ; l'unité étalon en est la graine d'*Abrus precatorius*, *dama* (= petite graine) ; de plus petites graines y correspondent aux plus petites unités monétaires : la graine de riz (*mo-aba*) et la graine de *Ficus capensis*, le haricot blanc (*dama* comme plus haut). Le *ba*, unité féminine, de 0,65 gr de poudre d'or, soit 0,50 franc vaut 2 *dama* ; le *taku*, unité masculine, trois *dama* ; l'*aké* vaut 12 *ba*, soit 2 gr d'or, équivalant à 5,60 F en 1848 et 6 F en 1897 ; l'écu d'or valait 5 livres en 1789 ; à la fin du XIX^e siècle, 16 *aké* ou une once égalent 32 grammes ou 96 F ; le *ta* vaut exactement 52 gr, soit 156 F, et par convention 50 gr.

Les transactions *abê* illustrent bien la fonction d'équivalent général qu'assumait l'or encore à la fin du XIX^e siècle et jusqu'au début du XX^e siècle.

Articles divers (Gwabo)	Dot	Domages
1 machette = 3 <i>mba</i> 1 kg de caoutchouc = 3 <i>mba</i> 7 paquets de sel = 7 <i>mba</i> (30 feuilles) 1 bœuf = 1/2 <i>ta</i>	- entre <i>Abê</i> 1 <i>atêkpin</i> : 30 gr = 1/2 <i>ta</i> (Moriêru) 1/2 <i>ta</i> (Tchoffo) - entre <i>Abê</i> et étrangers : 6 <i>ta</i> (Tchoffo, Khos)	Homicide accidentel (<i>Abude</i>) : 1 bœuf ou 1 <i>anui-yon</i> (26 gr d'or) Vol de nourriture (<i>Lovidjê</i>) : 1 bœuf ou 1 <i>ta</i> Guerre (<i>Akachu</i>) : 4 <i>ta</i> (conflit intravillageois) ; 11 <i>ta</i> (conflit intervillageois)

La manille

Alors que le *sombe* est une pièce en fer en forme de tige, de vingt-quatre cm de long, équivalant à sept centimes en 1902, la manille est un alliage de cuivre et d'étain, en forme de fer à cheval, de cent trente grammes environ, équivalent à vingt centimes en 1900.

Sous la distinction entre *Aku n'be* et *Hole n'be*, la manille de *Aku* et la manille de *Hole*, premier Européen présumé à débarquer sur le littoral, les *Alladian* accréditent une légende d'origine de cette monnaie. La pièce de fabrication industrielle, en vigueur sur la côte dès le XVII^e siècle selon le témoignage de Jean Bardot⁴², serait inspirée d'un prototype indigène, ouvrage du forgeron *Gra Aku* de Bodo-Ladja. Ce qui est incontestable, c'est la reproduction de cette pièce européenne par les forgerons africains, tel le *Bete Dago* de Dagwayo (Guiberwa), et l'existence dans le pays *bete* de deux espèces de manilles : la rouge (*dagbe zêri*) et la noire (*dagbe kpowu*).

Comme l'or, la manille a été équivalent général servant à acquérir toutes les sortes de biens et à honorer, en association avec d'autres marchandises, toutes les prestations sociales. Les transactions des pays *odjukru* et *alladian* en offrent une illustration à la fin du XIX^e siècle et au tout début du XX^e siècle.

Les aires d'usage de ces monnaies

Dans quatre aires, certaines monnaies fonctionnent de manière dominante dans les échanges en général et dans le commerce d'esclaves en particulier ; mais en même temps, aux frontières de ces aires, elles fonctionnent simultanément avec d'autres monnaies, constituant ce que nous nommons des aires d'interférence par opposition aux aires de dominance.

Les aires de dominance

En attendant qu'une histoire économique précise en toute rigueur l'étendue de ces aires, indiquons seulement dans le cas présent celle à

Articles divers chez les <i>Odjukru</i>	Articles divers chez les <i>Alladian</i>	Dots ^{43a} en pays <i>odjukru</i>	Dots en pays <i>alladian</i>	Dommages ^{43b}
1 machette = 3 manilles 1 pagne <i>django</i> ou <i>kamitché</i> = 60 manilles 1 baril de poudre = 60 manilles 1 fusil = 240 manilles 1 fût d'huile de palme = 320 manilles 1 tonnelet d'eau de vie = 1200 manilles	1 boeuf = 400 manilles 1 vache = 1200 manilles 1 <i>krou</i> d'huile (8 galons) = 40 manilles	30-40 paquets de 20 soit 600-800 manilles	9 paquets, soit 180 manilles	Récolte d'amandes de palme sur le terroir d'un autre village en pays <i>odjukru</i> = 1200 manilles

laquelle appartient chacune des sociétés de notre champ d'étude. La carte VII en donne une idée.

La première est l'aire de la monnaie d'or. Elle ne se confond nullement avec l'aire d'usage de l'or en tant que bien de prestige et parure. En ce sens, on peut apporter deux corrections à la carte de l'*Akan Goldweight Zone* établie par T. F. Garrard (1980 : XXII). L'aire d'usage de l'or ne s'étend pas de la Volta au Bandama : elle déborde le Bandama, au Sud-Ouest jusqu'au Sassandra et ce, dès le XVIII^e siècle selon une information de Des Marchais⁴⁴, au Nord-Ouest jusqu'en pays *kweni* comme le fait est attesté encore au XIX^e. Quant à l'aire de la monnaie d'or, elle a subi des déplacements : par exemple, c'est au début du XIX^e siècle que les *Neyo* semblent s'être mis à pratiquer cette monnaie *akan* ; G. A. Robertson les a vus à l'œuvre :

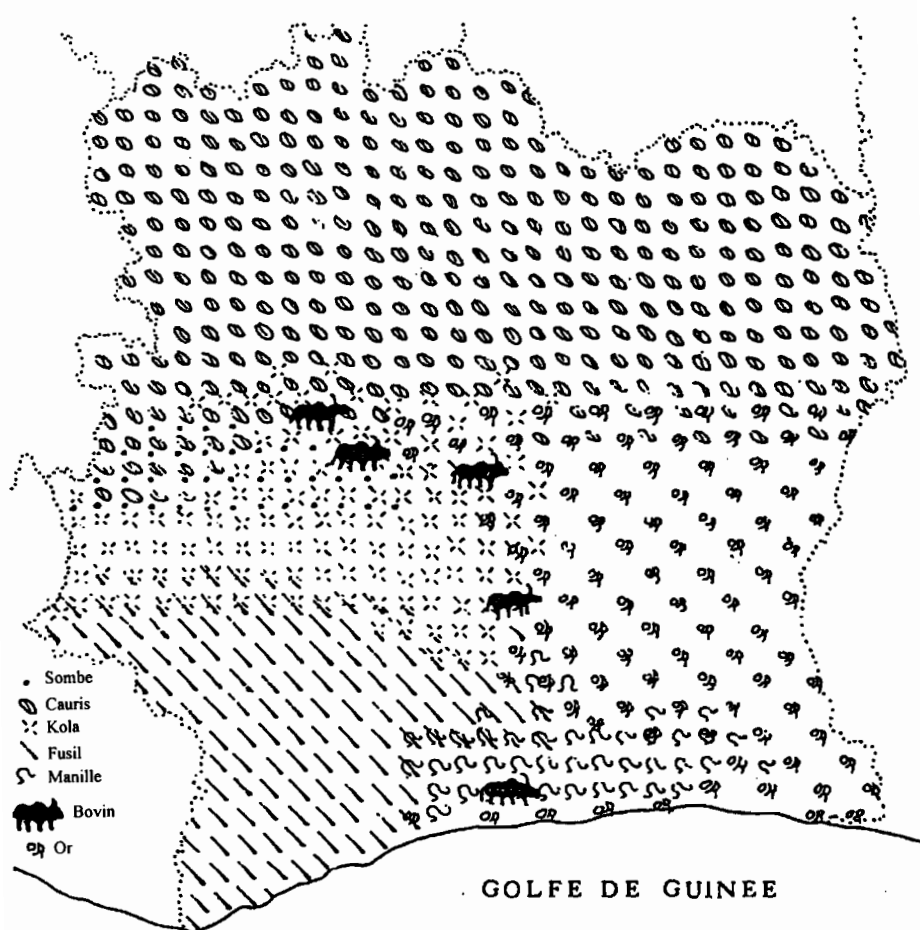
"Sassandra a été pendant longtemps une place de grand commerce ; et même depuis l'abolition du commerce d'esclaves, il en a conservé quelques séquelles par la vente de l'ivoire et d'autres articles. Il y a également de l'or ici, seulement comme les commerçants ne connaissent pas bien les poids, ils étaient obligés de le subir ; jusqu'alors, cet article était vendu seulement en petites quantités mais la quantité va croissante. Sassandra est la localité la plus occidentale de cette côte où n'importe quel métal précieux est offert à la vente... (1819 : 76).

"En effet (les gens) aiment calculer en onces et en acquets leurs échanges comme cela se fait à Cap Lahou, mais ils n'y sont pas suffisamment accoutumés pour le pratiquer de façon générale" (1819 : 78 ; *notre traduction*).

Dans l'espace qui retient notre attention, seule la société *abê* est intégrée de façon quasi exclusive à l'aire de la monnaie d'or, aux côtés des sociétés *anyi*, *bawle*, *essuma* et *aburé*.

La deuxième aire de dominance est celle de la manille. Trois sociétés en font partie : la société *alladian*, la société *odjukru* et la société *neyo*.

Carte VII
La géographie des monnaies



L'aire de la monnaie de fusil constitue la troisième aire de dominance : lui appartiennent les sociétés *kwadia* et *bete*. À l'aire du *sombe* se trouvent incorporées enfin la société *kweni*, la société *ghan* et, en partie, la société *bete* (groupes septentrionaux et orientaux).

Les aires d'interférence

Dans les espaces frontaliers de ces aires, deux ou plusieurs systèmes monétaires existent ; on peut éventuellement y acquérir des esclaves moyennant l'une ou l'autre monnaie, ce qui est impossible dans une aire d'exclusivité ou de dominance.

Tel est le pays Ziki-Zabia-Guebie-Dèbwa à la frontière de la société *bete* et de la société *dida* (Gaba, Diañoa, Diaorelilé). On achetait les personnes avec des fusils associés aux manilles. Ainsi acquerrait-on les esclaves concurremment avec des fusils et des bœufs aux frontières des sociétés *kweni* et *bawle*, avec des cola et des *sombe* aux frontières *kweni* et *malinké*, des fusils et des bœufs sur la côte *neyo* où se rencontrent Européens et Africains. Ainsi les *Abê-Khos* commerçaient-ils moyennant la manille et l'or avec les *Odjukru*⁴⁵.

Signification de cette spécialisation géographique

Comment expliquer cette spécialisation géographique des monnaies et ces aires d'interférence ?

Il faut d'abord souligner que ces aires correspondent à des conditions naturelles déterminées d'ordre botanique, zoologique, ou géologique. En effet l'aire de la monnaie de cola gravite autour du pays *bete* septentrional qui, du Yokolo au Zèblé était dans notre terrain le principal producteur de la noix de cola. L'aire de la monnaie de manille correspond à la région des Lagunes, fortement peuplée de palmiers à huile (*Elaeis guineensis*), produit pour lequel sa vocation fut la plus prononcée au XIX^e siècle. L'Ouest forestier, du Bandama au Cavally, était la grande patrie des éléphants dont l'abattage et le commerce des dents ont valu très tôt à la Côte Occidentale le nom de Côte-des-Dents : *Tandt Kust* pour les Hollandais, *Ivory Coast* pour les Anglais. La zone méridionale de la forêt était réputée pour l'élevage et l'accumulation des bovins ; les navigateurs ont attesté cette présence depuis le XVII^e siècle pour le pays *neyo*⁴⁶, depuis le XIX^e siècle pour le pays *odjukru*⁴⁷. De même, les richesses en gisements aurifères du territoire occupé par les sociétés *akan* sont un fait suffisamment connu⁴⁸.

Cependant si le milieu naturel a été une condition favorisante, c'est l'histoire économique et sociale qui permet de comprendre l'importance exclusive ou relative de ces monnaies. La prépondérance de la monnaie d'or dans la société *abê* n'est pas due à l'existence de gisements aurifères

locaux. Il faut voir dans les traditions de commerce et d'usage de la poudre d'or les effets de deux facteurs associés : les migrations *anyi-bawlé* dont l'une a submergé les *Abê* sur le territoire actuel des *Ndenye* et dont l'autre a entraîné un transfert de pouvoir politique dans le Moriêru. Mais il est permis de penser que ces traditions, attestées dans les lagunes au *XVII^e* siècle, préexistaient chez les autochtones : les immigrants du *XVII^e* siècle par leur richesse n'ont fait que les développer à une échelle nouvelle en relation avec les *Any-Bawlé*.

Dans l'Ouest forestier, l'abattage des éléphants, bien que production coopérative et complexe (car *zeli* ou *zali* était un piège à fosse), avait à l'origine des résultats limités, orientés vers la consommation alimentaire et ostentatoire, les dents servant au mariage, à l'instrumentation musicale, à la confection des sièges et des parures. Au *XVII^e* siècle, les populations de langues *kru* et *avikam* qu'épouvantaient encore les armes à feu échangeaient les dents d'éléphants contre des bassins de cuivre, des manilles, des barres de fer ou des tissus, cependant que les habitants de Bassam et d'Issini achetaient des fusils avec de la poudre d'or.⁴⁹ Ce fut au *XVIII^e* siècle, comme le récit du Chevalier des Marchais le laisse percevoir (1730 : 204) après ceux de J. Godot (1704) et de Loyer (1935 : 180) que les choses changèrent radicalement, que les fusils entrèrent en quantité dans le commerce de la côte occidentale et que, renforçant l'efficacité technique et le pouvoir social des chasseurs-guerriers, ils permirent d'abattre par conséquent plus d'éléphants, de faire plus de captifs et d'alimenter davantage la traite d'esclaves.

À la fin du *XIX^e* siècle, on pouvait trouver les équivalences suivantes :

Tableau 10
Équivalences entre l'ivoire et les fusils en pays *bete*
à la fin du *XIX^e* siècle

Source	Pays	Localités	Articles	Nombre de fusils équivalent
Seri Soagnon 4/1/1977	Gbalebwo (Gagnoa)	Dakoyo/Seriyo	1 dent	= 4 fusils + poudre
	Guibwo (Subre)	Upoyo	1 dent	= 5 fusils, 1 baril de poudre, 1 sachet de pierres
	Ikedwo (Büyo)	Gbradjuye	1 grosse dent	= 7 fusils, 1 baril de poudre
Breza Gbagu 25/11/1978	Zikpobwo (Subre)	Sayo	1 grosse dent 40 boules de caoutchouc	= 10 fusils, 4 barils de poudre = 1 fusil, 1 baril de poudre

Si la manille était une monnaie sur la côte depuis les *XVII^e* et *XVIII^e* siècles, c'est au *XIX^e* siècle avec le boom de l'huile de palme, qu'elle se

circonscrivit autour des Lagunes, zone de peuplement privilégiée et surtout de mise en valeur rentable du palmier à huile. Toutefois il faut penser que la difficulté de son transport a aussi joué contre l'extension de cette monnaie loin dans le centre-forestier au-delà de Gagnoa à l'Ouest, et de Tyasale à l'Est. Enfin, comme les marchands européens avaient introduit la monnaie de manille pour faciliter le commerce avec les peuples côtiers et lagunaires, ainsi les marchands *malinké* du Mahu et du Worodugu, ont, semble-t-il, introduit le *sombe* dont les peuples forestiers avaient besoin non seulement comme moyen d'échange mais encore comme matière première pour la fabrication des instruments utiles dans l'agriculture et la chasse.

Quant aux aires d'interférence, elles constituent des espaces où se conjoignent des économies complémentaires ; alliés par les mariages, les peuples généralement bilingues y manipulent aisément les systèmes monétaires différents. L'aire la plus complexe paraît être la côte *neyo*, grand débouché de l'ivoire, pays éleveur de bovins, pays producteur d'huile de palme, limite occidentale des échanges fondés sur l'or ; plusieurs objets-monnaies s'y superposent : fusil, bœuf, poudre d'or, manille, sous la prépondérance de cette dernière.

Les chaînes d'échange

P-Ch. Rey nomme chaîne d'échange un système de liens à la fois personnels et lignagers qui relient sur le territoire d'une formation sociale ou d'une formation à l'autre, des "camarades d'échange" et qui assurent de façon régulière mais dissymétrique l'échange différé entre lignages forts d'une région à l'autre⁵⁰. Si l'on fait abstraction de l'hétérogénéité des sociétés du Congo précolonial dont l'une était un royaume, le royaume de Loango, des chaînes semblables à celles que cet auteur a décrites ont existé entre la côte ivoirienne et l'arrière-pays et entre les sociétés forestières de la zone que nous étudions.

La notion de camarade ou plutôt d'ami d'échange réfère ici à une couche de notables, promoteurs d'échanges, et implique des fonctions sociales, économiques et politiques déterminées. *L'èbi-ninzi*, pour les *Alladian*, est un aîné social, un chef de cour étranger appartenant à une autre localité ou à une autre société – *utu* en *modjukru*, langue des *Odjukru*, (*etu*, au pl.) – ; il est l'ami, le cas échéant, qui se reconnaît des obligations envers l'hôte et son lignage. Chef de groupe domestique, le *bhei* chez les *Bete*, est toujours un homme marié, capable d'héberger et de nourrir, d'assurer le stockage des marchandises et leur transport, personnage riche et puissant, capable aussi de garantir les avances, d'obtenir le règlement des litiges au bénéfice de ses hôtes, d'assurer la sécurité des gens. En ce sens, les chaînes relient bien des hommes et des lignages forts selon une structure dissymétrique.

À l'origine de ces chaînes, on trouve souvent des réseaux d'alliances matrimoniales dont les plus anciens ont accompagné la mise en place des villages et la formation des peuples. Le chef Anohi, *djokuli* de Brizobwo, dans le Guideko (Subre), accompagna l'explorateur G. Thomann auprès d'un cousin, Wanda de Gozrobwe, dans le Loblé, pays natal de sa mère ; ce guerrier, "marchand" d'esclaves, conduisit à son tour l'hôte blanc à travers une série de villages dont Bakaku, village d'un de ses beaux-frères, sis dans le Bogühe (Issia)⁶¹. Ces chaînes peuvent aussi se fonder sur le hasard des amitiés personnelles, étant entendu que les liens d'amitié accompagnaient les mariages, soit qu'ils fussent engendrés par eux, soit qu'ils les suscitassent après coup.

Voici à titre d'exemples les réseaux de camaraderie de quelques promoteurs d'échanges à la fin du XIX^e siècle :

- réseau de Gbonhun II de Upoyo, *dikpê* Kagnananko, pays Guibwo (Subre)
 - au Nord : Babere Zegbeu, du village de Koreayo, pays *daküya* ;
 - au Sud : Gosso Kekeu, du village de Butubre, pays *kwadia* ;
 - à l'Ouest : Vuzo Zegbe, du village de Ninifeerwa, *dikpê* Brekolo.
- réseau de Balu I d'Okruyo, *dikpê* Zikpobwo (Gagnoa) :
 - au Nord : Kwassi Gbegbesso, du village de Gbekeyo, *dikpê* Guia ou Guea ;
 - au Sud : Badizaru, du village de Gnegbeyo, *dikpê* Zikpobwo ;
 - à l'Ouest : Kebria Gbale, du village de Kokobre, *dikpê* Kpakolo ;
 - à l'Est : un camarade anonyme du village de Drayo, en pays *daküya*.
- réseau de Dable Mabo de Kwati, pays *kwadia* :
 - au Nord : Logüe, du village de Blagühe, *dikpê* Zikpobwo ;
 - un camarade au village de Blagühe, *dikpê* Lobwo (Buyo) ;
 - au Sud : Gneba Beugre, du patrilignage *Kekeyo*, à Gbokrè (Sassandra) ;
- réseau de Adje Bony d'Emokwa (Jacqueville), pays *alladian*, nombreux camarades dans les villages *odjukru* :
 - Okoru Gnagn de Kpanda, classe *sêtê* ;
 - Yeyu Agn de Gbadjn, classe *ndjroman*, matrilignage *Djongba-la* ;
 - Breswe d'Armêbê, classe *abrman*, matrilignage de *Yanka-la* ;
 - Kabi Awiyo d'Aklodj-B, classe *sêtê kata*, matrilignage des *Ayebl-la*.

Les chaînes fonctionnaient selon le principe de l'échange différé, combiné ou non avec le principe de l'échange direct.

Dans les échanges entre les peuples côtiers et les peuples de l'arrière-pays, l'échange différé semble avoir été de règle. Une première illustration en est fournie par le commerce de l'huile entre *Alladian* et *Odjukru* tel que l'a observé et décrit Fleuriot de Langle lors de sa visite à Dibrin en 1867. En l'occurrence, le promoteur de l'échange, agent de son entreprise, était présent, en personne, dans la cour de son hôte *odjukru* ; une ambiance de fête de richesse entourait les opérations d'échange : il s'agissait d'une part de prendre possession de l'huile pour laquelle des avances avaient été déposées auparavant et d'autre part de consentir de nouvelles avances pour l'huile qui serait livrée plus tard⁵².

Une seconde illustration de cet échange différé est apportée par l'exemple des échanges entre *Neyo* et *Bete-Guibwo*, à Kukruyo, près de la rivière Bo (Kpada, Subre). La délégation *neyo* débarquait de Nihiri, dans la cour du *glolowri*, après plusieurs jours de traversée, sous la conduite du fils du promoteur de l'échange ; mandé par le *glolowri*, le héraut convoquait l'assemblée du village pour accueillir les étrangers, prendre livraison des marchandises et entendre les propositions d'échange. Les étrangers retournaient à Nihiri, après entente sur une date de livraison des équivalents, généralement deux mois. Le *glolowri* lançait un appel d'offre à ses amis des villages environnants et procédait aux échanges. Au retour des *Neyo*, il donnait livraison des équivalents et restituait les marchandises invendues, s'il y en avait⁵³.

Dans les échanges entre sociétés forestières, l'échange différé peut se trouver combiné avec l'échange direct. Tel est le commerce de cola. Un exemple : voici les femmes *bete* du Zèble chez leur amphitryon également *bete* du Yokolo qui les hébergeait, les nourrissait, les guidait auprès des différents vendeurs de cola. Tantôt elles payaient en *wrugu* les stocks de cola mis à leur disposition par certains producteurs, tantôt elles consentaient des avances à d'autres producteurs, futurs fournisseurs, et ce, sous la caution de l'hôte ; échange direct dans un cas et échange différé dans l'autre cas s'articulaient ainsi au fil de la même durée et au sein de la même localité dans l'intérêt des mêmes agents.

La rémunération des services

La nature des produits en contre-partie desquels s'acquéraient les esclaves, les moyens de transport et les distances à parcourir nécessitaient parfois l'utilisation des services d'un personnel étranger à la parentèle et souvent rémunéré. Quels sont les conditions, les modes et les taux de cette rémunération ?

Trois modes de rémunération ont été appliqués : rémunération à l'acte, rémunération à l'étape, rémunération au mois.

Les *Bete* de la fin du XIX^e siècle rémunéraient à la tâche la cueillette des noix de cola et les diverses opérations qui apprêtaient les noix pour le

transport à longue distance. Selon la documentation recueillie par J. Zunon Gnobo, le taux de rémunération de cette cueillette est fonction de plusieurs facteurs : l'âge du cueilleur (les enfants reçoivent 100 noix, les adultes 400), la relation de parenté (1000 noix aux neveux), le volume de production (quand la cueillette est importante, le cueilleur peut se voir offrir la totalité des fruits de quelques colatiers).

La rémunération à l'étape concerne le transport des marchandises. Les femmes *kweni* et *bete* et les *Abê* rémunéraient les porteurs à l'étape selon le poids des charges et la longueur des distances. Les premières payaient généralement en nature en offrant des bandes de tissu, des ceintures, des caleçons, etc. Zunon Gnobo cite des porteurs que ces services de caractère féminin ont fini par condamner à l'émigration : un certain Baü de Bhlamê (Yokolo) adopté par Kiple Nyugbu de Sapia (Daloa), un certain Goï de Gona, client de Zia Blê Dreunu de Gable. Les *Abê* ont au contraire payé leurs porteurs principalement en espèces. Par étape d'une journée de marche, les "commerçants" de Guessidjê cédaient trois manilles, soit vingt quatre *mba*, c'est-à-dire trois grammes cinquante d'or ou 12 F. En payant 6 F l'étape, les commerçants de Gwabo laissent entendre ou bien que le portage dans le Sud revient plus cher, ou bien que les étapes dans le Nord du pays *abê* vers le Sud constituent des étapes d'une demi-journée de marche⁵⁴.

Le problème de la rémunération au mois sur la longue durée qui est celui du salariat, se pose à propos d'une catégorie de main d'œuvre utilisée par les *Alladian* : les *Kru* au sens générique où cette appellation ethnique désigne ici les *Krumen* et les *Neyo*. D'une part, les traditions *alladian* font mention de canotiers *krumen* affectés à la gouverne des grandes pirogues de commerce et au transport des marchandises sur les navires européens ; d'autre part, Fleuriot de Langle en 1868 confirme l'emploi par les traitants *alladian* d'un personnel *croumane*, en service dans les opérations d'échange en pays *odjukru* et en particulier dans le transport des tonneaux d'huile de palme. Quel était donc le statut social de ces *Krumen* ? Statut d'esclaves ? Statut de salariés ?

Il y a toute vraisemblance que ces *Kru* n'étaient pas des esclaves : s'ils l'avaient été, la tradition l'eût précisé et Fleuriot de Langle l'eût mentionné au moins une fois. Le fait est que depuis le XVIII^e siècle les *Krumen* du Liberia et de la Côte d'Ivoire ainsi que les *Neyo*, avec un dynamisme exemplaire, avaient pris place comme ouvriers dans la division capitaliste du travail et sur la côte atlantique : tour à tour matelots, auxiliaires de navigation sur les navires de guerre et les navires de commerce, techniciens du chargement et du déchargement, c'est-à-dire du passage de la barre dans les baleinières, sur mer et, à terre, bûcherons, maçons, dockers, milices, cerbères, cuisiniers ou portefaix des factoreries, voire ouvriers agricoles... Disséminées dans la plupart des pays côtiers du Sénégal au Congo, leurs colonies laborieuses se trouvaient dans la seconde moitié du XIX^e siècle rattachées aux maisons de commerce d'Assinie et Grand-Bassam. Leurs contrats prévoyaient généralement un

séjour limité à deux ans, un salaire variable de un à quatre dollars-marchandises avec ration de riz, de viande ou de poisson, d'alcool et de tabac, non compris les cadeaux offerts à leurs chefs et à leurs parents⁵⁵.

Les *Kru* employés par les commerçants *alladian* du milieu du XIX^e siècle font partie, pensons-nous, de ces émigrants ; les conditions de leur recrutement et leur travail sous le patronat africain ne s'écartaient pas considérablement de celles mises en vigueur par le patronat européen. Transporteurs sur terre et sur lagune, ils assuraient aussi le passage difficile de la barre ; des logements à loyers modérés pouvaient les héberger dans les cours de leurs employeurs⁵⁶, quels que fussent leurs effectifs, même si nous croyons leur nombre infime. En 1901, G. Thomann voit à Sassandra ces équipes de *Kru* revenant de Lahu, de Jacquenville ou Assinie avec "des salaires en gin, étoffes, tabac, fusil et poudre".

Mais l'afflux d'esclaves, dans les deux dernières décennies du XIX^e siècle, leur utilisation dans de multiples activités et services, leur coût moindre, ont non seulement affaibli mais encore éliminé ce salariat *Kru* dans l'économie *alladian*.

"Chez les Alladians, constate l'administrateur Lamblin en 1902, comme en général chez les diverses peuplades de la Côte d'Ivoire, on ne trouve pas de domestiques ou de salariés quelconques. Ils sont remplacés par l'esclave". (1902 : 416).

Les conditions politico-religieuses

Pour favoriser la paix et la sécurité des échanges, les communautés ont instauré entre elles des relations obligatoires de nature politique et religieuse. Institution des détenteurs du pouvoir légitime, institution dont les effets enveloppent globalement les communautés instauratrices, leur fondement, et les sanctions émanées de leur transgression dépendent de puissances métaphysiques et sacrées : les dieux et les ancêtres. Deux sortes de ces relations conditionnent les échanges : le contrôle des voies de communication et du trafic lié aux souverainetés territoriales d'une part ; les alliances qu'instituent divers pactes formels d'autre part.

À ces relations prescrites, s'adjoint un type de relations politico-religieuses imprescriptibles : les inviolabilités dont jouissent les femmes et les étrangers libres.

Les souverainetés territoriales : le contrôle des voies de communication et du trafic

Dans l'exercice des souverainetés que les sociétés détiennent sur les territoires qu'elles ont historiquement délimités, les échanges trouvent en

effet trois conditions favorisantes : le contrôle militaire des voies de communication, le contrôle religieux du trafic, le contrôle juridique du mouvement des échangistes, sinon des biens d'échange. L'histoire économique de la zone côtière et lagunaire illustre ces politiques.

S'il n'existait pas en temps de paix une surveillance organisée et permanente des voies de communication, rien de tel en période de conflit. À cette époque, au gré de leurs aventures, les chasseurs et les pêcheurs d'élite assuraient cette surveillance loin des localités, cependant que des fractions se relayaient systématiquement sur les fortifications et aux alentours des villages. Sur la lagune Ébrié, les riverains *odjukru*, aux dires des informateurs de Gbugbo, exerçaient un contrôle plus strict : grâce à leurs grandes pirogues de guerre, les jeunes classes d'âge protégeaient leurs compatriotes, en particulier les commerçantes de poissons, contre la piraterie des *Alladian* soupçonnés de capturer les femmes *odjukru* pour les revendre aux navires négriers (H. Memel-Fotê, 1980 : 343).

Des rites publics renforçaient également la sécurité du trafic soit directement, comme signal inaugural d'une saison de commerce, soit, indirectement, comme signal inaugural d'une saison de pêche.

Le premier rite, resté célèbre sur la côte orientale depuis le XVII^e siècle, avait lieu au début du mois de décembre. Son but ? Pacifier l'océan et rendre heureuse la navigation commerciale entre la côte ivoirienne et la Côte d'Or. Officiait le souverain de la contrée ; il faisait charger en effet une grande pirogue d'offrandes de toutes sortes : vivres ("épicerie"), parures ("pierres"), ivoire ("cornes") ; après qu'il eut prononcé la prière propitiatoire, l'équipage répandait les offrandes dans la mer, prenait le large et se rendait dans les différentes localités de la rive occidentale de la Côte d'Or (Axim, Sama...). C'était au retour de la pirogue que s'ouvrait pour tous les "marchands" la saison de commerce ; celle-ci se terminait au mois d'avril, juste avant l'hivernage. Un nouveau voyage de la pirogue "enchanteresse" fermait la saison de commerce comme elle l'avait ouverte.

Il semble que ce rite décrit par Olfert Dapper⁵⁷ appartienne aux *Avikam* de l'époque du chef légendaire Saccoo. Chez les *Alladian* qui pratiquèrent le même commerce avec la Côte D'or, rien de tel, en sorte que la relation entre le rite et le trafic est chez eux indirecte. Le culte de Kitrava, la Baleine, dont Bodo-Ladja donnait le signal à tout le pays n'ouvrait pas une saison de commerce, il inaugurait en effet une saison de pêche. Or, il est logique de supposer, dans des sociétés et à une époque où religion, économie et politique s'imbriquaient étroitement, que de cette prééminence religieuse Bodo-Ladja avait tiré un moyen de contrôle plus ou moins direct, plus ou moins prononcé, plus ou moins durable, sur le trafic non seulement maritime mais encore lagunaire. Cette hypothèse de Marc Augé que nous estimons vraisemblable expliquerait la suprématie commerciale légendaire de cette localité, avant l'ascension de Emokwa.

La dernière forme de contrôle soumet les échangistes à des droits officiels dont ils devaient s'acquitter avant d'entrer sur le territoire

d'accueil. Les textes relatifs au commerce entre Africains et Européens font mention de deux de ces droits. Le premier droit est un droit d'ancre : en 1867, les Européens payaient aux *Alladian* huit once d'or par navire, soit 256 gr d'or ou 768 F (en ordre de grandeur le franc vaut 3 euros de la fin du XX^e siècle) ; pour les trente deux navires qui visitaient les villages chaque année, ces droits s'élevaient à 8,192 kg d'or ou 24.576 F. Le second droit est un droit d'atterrissage : mettre pied à terre coûtait à chaque membre de l'équipage une once d'or, soit 32 gr d'or (Fleuriot de Langle, 1868, XVIII : 390).

Entre communautés autochtones intervient un troisième droit, en vigueur tant sur la côte Est que sur la côte Ouest, le droit de passage. À l'Est du Bandama, au milieu du XIX^e siècle, obligation était faite aux *Odjukru* et aux *Kyaman* désireux de vendre directement leurs produits sur le littoral d'affréter, en des termes et à des taux mal connus, des pirogues aux courtiers *alladian* qui, eux, transportaient et échangeaient sur les navires contre des marchandises de traite de leur préférence⁵⁸. Dans le cas des *Neyo-Kebe* qui, à l'Ouest, vers la même époque ou plus tardivement, selon une tradition de Laketo⁵⁹, empruntaient le fleuve Gnéma, monopole des *Neyo-Gbokra*, pour s'approvisionner en main d'œuvre, on ne sait pas quels étaient la nature et le montant du droit de passage imposé. Affrètement de même type que le précédent ? Péage en nature ou en espèces ? Ou bien une composition de fret et de péage ? Aux recherches ultérieures de résoudre ce problème qui paraît s'être posé non en période de paix mais dans une conjoncture de conflit.

Les alliances

Les pactes qui établissaient les alliances offrent trois caractéristiques essentielles. D'abord, ils reposent sur une infrastructure matérielle composée d'éléments hétérogènes, aux significations diverses et aux valeurs hiérarchisées, depuis les matériaux physiques (par exemple l'eau) jusqu'aux êtres humains (esclaves) en passant par les animaux domestiques (chats, cabris, bœufs), les produits vivriers (piment, huile de palme) et les produits artisanaux (pagnes, balais, vases de terre). Ensuite, ils sont des processus formels et datés. Enfin, parmi les opérations symboliques qui les constituent, la parole sacramentelle est décisive, elle engage les parties contractantes et rend leur engagement justiciable des dieux et des ancêtres. Effets de ces pactes, les alliances consistent en des relations d'identification symbolique, plus ou moins intégrale et plus ou moins définitive, qui impliquent, entre les communautés instauratrices, l'inviolabilité des personnes et la résolution des conflits par la procédure conciliatoire.

Trois genres d'alliance peuvent être ici relevées : les alliances de paix, les alliances de guerre, les unes et les autres facteurs indirects de sécurité commerciale, et les alliances de commerce proprement dite.

*Les alliances du premier groupe : les alliances de paix
comme facteur de sécurité commerciale*

Dans *L'organisation sociale des Dida*⁶⁰, Emmanuel Terray fait la distinction, parmi ces alliances créées par les traités instaurant la paix et la non-agression, entre, d'une part les alliances faibles, fondées sur le sacrifice d'un animal et qui n'excluent ni mariages ni possibilité de guerre, et, d'autre part les alliances fortes, fondées sur le sacrifice d'un être humain et qui excluent les mariages et les guerres. Toutes les sociétés ici offrent les deux degrés de l'alliance avec des modalités plus ou moins identiques de pactes, comme nous le révélions dans une étude déjà ancienne⁶¹.

Les alliances de paix faibles

Selon la modalité qui y conduit, deux espèces apparaissent dans les alliances de paix faibles : l'une, fondée sur le sacrifice et l'inhumation de l'animal, l'autre, fondée sur le sacrifice et la consommation de l'animal.

C'est grâce, généralement, à l'intercession d'un tiers, que les villages belligérants, autrefois, suspendaient les hostilités et concluaient une paix à la frontière de leurs territoires. Ce jour là, chez les *Abê*, après s'être installés à égale distance des médiateurs, les deux camps d'abord échangeaient des gages perpétuels : chacun livrait à l'autre une personne vêtue d'un pagne d'apparat. Venait ensuite l'audition des parties sur les circonstances du conflit et l'arbitrage ; à la partie qui avait tort obligation était faite de fournir l'animal du sacrifice : ici, un chat, bête aristocratique et sorcière, substitut de l'être humain. Enfin, dans un trou, l'animal était enterré vif, comme pour préserver sa vigilance sur le pacte politico-religieux. Par trois fois, la multitude poussait des acclamations d'approbation et d'unité.

À l'intercession du village *abê* d'Offa, sous la chefferie du *gblemgbi* Sumuru Gbegré, un pacte d'alliance de cette espèce aurait été conclu à la Rivière dite du chat, *aflanzobre*, entre les *Krobu* d'Abude et les *Anyi* de Binao, deux ethnies gardiennes de la piste de commerce qui conduit à Tyasale⁶² (voir carte 3, piste V).

Il peut arriver, tel est le cas chez les *Bete*, que le vaincu offre la paix, portée par un neveu utérin, descendant des filles de son village mariées au village des vainqueurs, figure symbolique et inviolable de l'ambassadeur. Il se présentait arborant les signes de sa mission : un rameau de paix, un coq blanc au cou (symbole de la force virile vaincue et offrande pour le sacrifice unificateur), des bourgeons de palmier (pépinière de vie) ; il subissait des épreuves d'humiliation et revenait avec l'acceptation de l'offre de paix. Après les compensations réciproques pour les pertes de vies humaines, après la rançon et le butin, avait lieu la fête

de la paix au village des vaincus. L'animal du sacrifice, chèvre ou bœuf, chez les *Bete*, cabri ou bœuf chez les *Kweni*, était leur obligation ; un serment accompagnait le partage en deux de la bête, la partie antérieure, prééminente, revenant aux vainqueurs, la partie postérieure aux vaincus ; la consommation de cette viande achevait l'apparemment symbolique des belligérants⁶³. Ainsi furent liés au Sud du pays *kweni*, les peuples *Bende* et *Nagadwa* ; liés aussi⁶⁴ au Sud du pays *bete*, les *Bete-Guibwo* et les *Bakwe* de Liliadji.

Les alliances de paix fortes

Dans les idéologies, l'efficacité des alliances ci-dessus décrites repose sur le symbolisme humain dont sont porteurs les animaux sacrifiés. Le fait est que la procédure des alliances fortes se révèle identique. À cette différence qu'une personne est sacrifiée, comme l'illustrent les exemples *neyo* et *odjukru*.

À l'origine de l'alliance *neyo*, on trouve une lutte pour le contrôle de la mer que l'avènement du commerce européen avait commencé à valoriser outre mesure. À sept générations en amont de la généalogie de Djamadja-Dakpe Zahi (né vers 1910), l'événement se situerait au début du XVIII^e siècle. À la suite d'un premier affrontement au cours duquel le chef Wiya de Gbokrê fut capturé à Galekoté par les *Iagrokpa* (Ahorokpa-Dagbego), celui-ci dut offrir sa fille, Wiya-Djadja, au chef Gbléo, pour consacrer un pacte de paix. Lors d'un second affrontement, la fortune ayant changé de camp, les *Iagrokpa* vaincus cédèrent un esclave, Owri, qui fut mis à mort, partagé en deux (la tête réservée aux vainqueurs, le corps aux vaincus) et enterré au bord du fleuve, près du cocotier Ze. Cette alliance ratifia la suprématie des Gbokrê, en rétablissant la sécurité du commerce sur le fleuve et sur la mer.

Les traditions *odjukru* de même nous ont déjà révélé au moins deux alliances de cette espèce : alliance de Dibrm et Aklodj, conclue au Site-de-la-Termitière et alliance de Lokp et Ussr conclue au Bosquet-de-l'Homme (partagé-en-deux) (Memel-Fotê, 1980 : 358). Que ces alliances aient un caractère stratégique pour le commerce, il suffit de rappeler la géographie économique pour s'en convaincre. Les *Aklodju* occupaient un pays de transit vers les territoires *abê* et *anyi* ; par Dibrm, ils accédaient eux-mêmes à la lagune et au littoral *alladian* comme par Lokp les *Odjukru* pouvaient atteindre le pays *abidji* et, au-delà, Tyasale (cf. carte 4). Sur les pistes de Bécédi, en pays *abidji*, et de Tyasale, en pays *bawle-anyi*, les *Olokpu* et les *Ewusru* pouvaient se mettre en travers les uns des autres, organiser embuscades et guérillas : or l'alliance conjurait à la racine toutes ces menaces.

Les alliances du deuxième genre : les alliances de guerre

Est alliance de guerre l'alliance qui solidarise des villages ou des peuples non seulement pour la normalisation des relations conflictuelles par la procédure conciliatoire, mais encore et surtout pour la défense contre les ennemis extérieurs. Les *Nia*, fédération de cinq peuples *kweni* qui se battaient sous la conduite d'un seul chef de guerre (*gulizan*), voilà une alliance militaire.

Faute de précisions historiques nécessaires à la confection d'une carte d'ensemble de toutes les alliances de paix et de guerre, la carte régionale qu'a établie C. Meillassoux (1964 : 240) pour la société *kweni* à la fin du XIX^e siècle révèle deux faits. En premier lieu, deux réseaux serrés d'alliance reliaient entre eux les peuples de la savane d'une part et les peuples de la forêt d'autre part ; en second lieu, l'alliance entre les *Bron* au Sud et les *Kuhon* au Nord permettait d'articuler les deux réseaux. La conséquence, c'est que de proche en proche les échanges de la forêt à la savane ne pouvaient être ni totalement ni définitivement rompus à aucun moment.

Mais si les alliances de paix et non-agression furent nécessaires, elles ne furent pas suffisantes pour les échanges : les alliances de commerce apportent directement en effet et la sécurité des déplacements, ce que procurent les précédentes, et la dimension qui leur manque : la régularité des procédures de transaction.

Les alliances du troisième genre : les alliances de commerce

Dans ce domaine, les alliances fortes ont ceci de particulier qu'elles se nouent entre communautés étendues, qu'elles se fondent sur des pactes de sang et que leurs violations sont censées s'accompagner de malheurs publics ; au contraire les alliances faibles engagent de petites communautés, sans procédures sanglantes, et entraînent comme pénalités de leur transgression des souffrances individuelles qui vont, affirme-t-on, jusqu'à la mort.

Les alliances de commerce faibles

Elles concernent les équipages d'échangistes et les lignages. Entre équipages d'échangistes africains et équipages de navires marchands européens des rites qu'évoquent Neyo et Alladian nouaient ces alliances.

"Quand ils (les Africains) abordent un vaisseau, écrit Villaut de Bellefond, il faut que le capitaine descende et qu'ayant un pied sur le bord du canot et l'autre sur la précinte, se tenant d'une main à

une corde, avec l'autre prene de l'eau de mer et s'en jette sur la tête, qui est la marque d'amitié, de jurement ou superstition sans quoi ils n'entreront jamais au vaisseau". (1669 : 169).

"Après cette cérémonie, *confirme J. B. Labat*, ils s'abandonnaient entièrement à sa discrétion étant persuadés que rien au monde ne serait capable de lui faire violer la loi qu'il leur donnait pour ce serment. Ils s'en servent eux-mêmes quand ils veulent promettre quelque chose et disant qu'ils perdraient la vue s'ils faisaient le contraire de ce qu'ils ont promis. Je veux croire qu'ils craignent l'effet de l'imprécation que cette cérémonie signifie" (1730 : 179).

Tel était le pacte conclu à l'eau de mer, et dont d'autres auteurs ont fait mention aux XVII^e et XVIII^e siècles⁶⁵ : le partenaire versait une poignée d'eau de mer sur l'organe de vision et de direction (la tête, le front, ou les yeux).

En premier lieu, il s'agit là d'un pacte muet, tout entier gestuel et sans parole, que les peuples côtiers, de l'Ouest à l'Est, avaient imposé aux Européens qui s'y étaient pliés sous peine de perdre le trafic. En deuxième lieu, loin d'être unilatéral comme le laissent penser certains auteurs évoqués, ce rite était bilatéral ainsi que l'attestent O. Dapper et un voyageur anonyme du XVIII^e siècle⁶⁶.

En troisième lieu, l'usage de l'eau de mer ne signifiait pas que la mer avait un caractère divin ou qu'elle s'identifiait à une déité selon l'interprétation de John Barbot. Cette eau constitue d'abord un matériau, qui entre comme boisson dans d'autres pactes. Ensuite, elle est pour les vaisseaux marchands un lieu où, et un objet de travail sur lequel, s'exerce la pêche sporadique pendant les longues traversées. Enfin, et surtout, l'océan est vécu comme un sanctuaire, habitat de dieux auxquels les peuples adressent des offrandes et des prières (A. Robertson, 1819 : 85). À ce dernier titre, il devient le médium de multiples sanctions que les divinités sont censées infliger aux parjures : naufrage, folie, cécité ou amaurose selon que la poignée d'eau de mer sacramentelle a coulé sur la tête, sur le front ou dans les yeux.

En quatrième lieu, le pacte et l'amitié que cet usage de l'eau de mer instaurait restaient ponctuels, valables le temps d'un échange, renouvelables et renouvelés à chaque rencontre.

Entre lignages

Entre les lignages les alliances étaient nouées par deux pactes de complexité croissante : le pacte de la boisson d'eau douce, et le pacte de la ronde.

La boisson d'eau douce pouvait, chez les *Odjukru* et les *Abê* par exemple, servir d'ordalie dans la recherche de la vérité. Tel est le cas dans les soupçons d'adultère. Mais boire de l'eau salée et pimentée après un

serment de mutuelle protection concluait également une alliance entre individus et lignages. La sanction du parjure était alors une forme de destruction par l'eau : diarrhée, noyade, inondation. Dans la culture *odjukru*, cette modalité du pacte d'alliance paraît si primitive que tout pacte, *sinm* (mariage, pacte militaire), s'identifie encore aujourd'hui à un pacte de boisson : on dit toujours qu'il "est bu".

Le pacte de la ronde comporte quatre moments chez les *Abê*. Sur le chemin qui conduit au village, les partenaires d'échange apportaient des objets d'usage leur appartenant pour composer le matériel du rite : piment, huile de palme, eau, dents d'éléphants, etc. Ils pouvaient ensuite creuser un trou pour y enfouir toutes ces choses ; plus simplement, ils les déposaient en tas pour constituer un "sacrum", *oshu*. L'un après l'autre, ils faisaient le tour de ce tas ou de ce trou et prononçaient le serment de se protéger mutuellement. Telle fut, en partie, la procédure du pacte ancestral qui lia le village *abidji* d'Elibu au village *odjukru* de Yasakp⁶⁷.

Dans le tas ou le trou, les objets se mêlent et symboliquement, "fraternisent" comme leurs possesseurs : en faisant la ronde autour d'eux, chacun reçoit des objets de l'autre "un feu", disons une irradiation métaphysique qui forme une trace en son corps. En cas de parjure, ces traces provoqueront des affections en rapport avec la nature de ces éléments : brûlure d'estomac (piment), érythème ou lupus (huile), folie bruyante (olifant), diarrhée (eau). Un tel pacte avait lié des *Abê* et des *Anyi*⁶⁸. Un lignage héritait de l'alliance nouée par son chef. Les villages d'Elibu et de Yasakp ci-devant évoqués ont hérité de l'alliance de leurs aïeux respectifs, Ndja et Adjeb.

Entre groupes locaux

Entre groupes locaux, une ambassade pouvait conclure l'alliance de commerce. J. Eysseric, l'explorateur français, rapporte deux de ces alliances : la première nouée entre son convoi composé de *Bawle* et les *Kweni* de Zendjê, la seconde conclue entre les mêmes *Bawle* et les *Kweni* d'Elengué (1899 : 88).

À Zendjê, le pacte eut lieu dans la forêt, au milieu d'une clairière. Un siège en bois sculpté, vraisemblablement propriété du chef, réceptacle par conséquent d'une âme ancestrale, fut installé ; devant le siège, les Africains, autochtones et étrangers, prononcèrent le serment d'inviolable amitié ; enfin, suivant la coutume de l'embrassade *kweni* qui remplace la poignée de main, les partenaires se touchèrent réciproquement les coudes, et scellèrent d'une manière physique la solidarité. Pacte local, le rite fut renouvelé à Elengué, autre village *kweni*.

Que de telles alliances fussent précaires, on le voit à la rapidité avec laquelle la première fut rompue et restaurée, et au coût modique de sa transgression. Avant même que les étrangers ne quittassent le village de

Zendjê, un membre du convoi qui avait perdu sa machette fulmina une imprécation contre inconnu. Cette rupture de l'alliance religieuse pour un simple délit économique provoqua l'indignation générale des *Kweni* et la désertion complète du village. Après de difficiles négociations, Koffi fut condamné à payer un pagne pour le chef du village, reçut une poule noire, sacrifia celle-ci après avoir prononcé une déprécation au lieu même de la malédiction, et recouvra sa machette. Voilà comment la faible alliance évanouie retrouva vie.

Les alliances de commerce fortes

Alors que les alliances fortes de paix reposent, ici comme chez les *Dida*, sur l'immolation d'êtres humains ou d'animaux de substitution, les alliances fortes de vocation commerciale se fondent sur les pactes de sang, soit au sens propre (sang humain), soit au sens métaphorique (sang animal).

Au sens premier, le sens propre, c'est le sang que les partenaires se lèchent réciproquement, sur le mode anthropophagique de la transsubstantiation et de l'identification quasi-biologique, c'est ce sang qui fonde le pacte du même nom.

Georges Thomann, dans sa relation *De la Côte d'Ivoire au Soudan Français* (1903), décrit deux pactes de ce type conclus entre les *Neyo* de son convoi et le guerrier *bete*, Wanda, du Lobwe d'une part, entre les mêmes *Neyo* et le guerrier Gbeuli de Daloa d'autre part. Le rite consistait pour les deux principaux représentants à se tenir le bras droit l'un de l'autre à hauteur du coude, à subir une incision à chaque poignet et à se lécher réciproquement le sang qui en coule⁶⁹.

En 1945 encore, on retrouve la même structure, à deux éléments près, et le même sens du rite précolonial dans le pacte d'alliance que nouèrent, au nom et au bénéfice de leurs groupes, Gnopru Libré de Kwati, d'ethnie *kwadia*, et le chef Bre Etchré de Seriadji, d'ethnie *bakwe*. Les deux promoteurs avaient plongé leurs pieds dans une fosse ; furent ensuite incinérés de vieux balais et des variétés de nourriture, produits de la culture humaine ; à la cendre fut mélangé le sang des deux hommes ; enfin chacun lécha de l'autre, en lui jurant fidélité et protection, ce sang mêlé de cendre⁷⁰.

Mais au lieu du sang humain des acteurs, on peut trouver à l'œuvre, dans le pacte, le sang d'un animal domestique. C'est encore G. Thomann qui, dans la même relation, cite trois alliances de sang symboliques, passées entre les *Neyo* de son convoi et successivement les *Bete-Guidêko*, les *Bete-Bobwo* et les *Bete-Sokuya*. Historiquement, deux éléments rendent anormaux ces événements : il y a d'abord l'Européen, étranger radical par la culture et la race, à l'apparition et sous les auspices duquel les alliances étaient nouées ; il y a ensuite la distance géographique

séparant des peuples qui ne s'étaient jamais rencontrés et ne se seraient pas sitôt rapprochés hors de cette occurrence, les *Neyo* et les *Kweni*. Mais structurellement, la relation que cet auteur fait du premier pacte fournit les termes et les modalités essentiels de toutes les alliances.

“Comme Zadi devait me quitter à Guideko, il fallait profiter de son retour vers Boutoubéré pour donner pour la dernière fois de mes nouvelles à ma famille et à mes amis. J'employai donc la journée du 31 janvier à rédiger mon courrier de France. Le lendemain, 1er janvier 1898, je reçus la visite de Gogui, doyen des chefs de tribu du Guideko. Il m'apportait un mouton et un canard comme présents et me pria d'accepter l'hospitalité pendant quelques jours à Goguibouo, son village. Je n'acceptai pas, mais je profitai de la présence de ce chef, venu avec des représentants de toutes les tribus, pour parler sérieusement des relations commerciales futures entre son pays et les peuples de la côte. Je ne me heurtai à aucune difficulté, les *Bete* de cette région ne demandant qu'à se livrer au commerce.

“Il fut convenu que les *Néyau* laisseraient librement descendre à la côte tous les indigènes du Guideko et qu'ils les protégeraient au besoin. Les *Néyau* s'engageraient en outre à racheter et à affranchir les *Bete* du Guideko qui pourraient être pris et vendus par leurs voisins de l'Est. Gogui et les siens s'engagèrent d'autre part à laisser pénétrer chez eux et même au-delà les gens de Sassandra venus pour le commerce, à leur assurer le gîte et la subsistance, à les protéger, eux et leurs biens, contre les tribus voisines et à les racheter, au besoin, s'ils s'y trouvaient retenus.

“Pour sceller d'une façon irrévocable ce traité de commerce, les indigènes voulurent procéder à la cérémonie fétiche, qui, dans cette région, remplace l'échange du sang. Sur leur demande, je mis à leur disposition un *Néyau* de chaque tribu de la basse Côte, pris parmi mes porteurs. Je tins, cependant, à rester moi-même exclu de cette alliance, ainsi que tous mes miliciens, pour bien prouver aux indigènes que je ne craignais aucune marque d'hostilité de leur part.

“Toutes les conditions étant bien déterminées et les engagements pris de part et d'autre, on commence la cérémonie. On emprunte à une femme mariée un pagne intime usagé (*diépro*), puis un représentant de chaque peuplade tint une extrémité de ce chiffon malpropre. Les deux opérateurs répétèrent une fois de plus les clauses du traité, puis donnant ensemble une forte rescousse au pagne, ils le déchirèrent. Chacun mit alors son morceau d'étoffe sur quelques tisons préparés d'avance et on attendit un instant pour que le pagne soit complètement réduit en cendres. Un jeune coq fut ensuite apporté par le chef Gogui qui lui fendit avec un couteau la commissure du bec. Tenu par les pattes, l'animal versa son sang goutte à goutte sur les cendres du *diépro*. Quand celles-ci furent suffisamment imprégnées, les indigènes des deux camps se précipitèrent sur elles et, trempant leurs mains dans le dégoûtant mélange de cendres et de sang, s'en frottèrent mutuellement la nuque et le dos. Ce fut une mêlée générale, accompagnée, comme

toutes les manifestations des Noirs, de cris et de hurlements.

“Si bizarre que soit cette cérémonie, elle n'en a pas moins une grande importance et il est très rare dans ce pays de voir surgir des hostilités entre indigènes qui l'ont prise pour base d'une alliance.

“J'employai la soirée du 1er février aux préparatifs du départ pour le lendemain, les indigènes étant complètement rassurés sur nos intentions et Diogui se déclarant prêt à se mettre en route avec nous dès le matin”. (G. Thomann, 1903 : 9).

Contrairement au pacte de sang littéral et au pacte de la ronde, mais à la manière des pactes de boisson et de l'embrassade, le serment qui énonce les termes de cette alliance précède ici la consécration. Or l'efficacité du rite consécatoire réside dans la signification des deux premiers ingrédients, le pagne intime et le feu, qui viennent compléter et renforcer la signification du troisième élément, le sang du coq. Le sang du coq, c'est le symbole de la force virile, associée à l'intuition du temps ; à travers le pagne, partie de la richesse sociale, circule la sacralité de la femme, sacralité accrue par le mariage et la maternité et fondée sur le sexe féminin, lui-même silo et pépinière de vie. Autre symbole de vie, le feu manifeste la puissance de destruction créatrice qui produit la cendre ; appliqué à des points nodaux de l'organisme telle la nuque, un lieu de forces, le mélange de sang et de cendre opère l'identification symbolique des communautés instauratrices à travers la virilité animale et la féminité humaine. La vie, la fécondité, la force et la richesse, voilà les bienfaits de la fidélité à l'alliance ; la mort par une espèce d'amok (coq) et par la consommation (feu), voilà la rançon du parjure⁷¹.

Aux trois genres d'alliance que nous venons d'analyser, une prescription était essentielle et commune : l'inviolabilité des personnes alliées. Or il est des inviolabilités imprescriptibles dont bénéficiaient les femmes et les étrangers libres. En quoi consistent-elles ? Quelle est leur portée ? Quelle est leur signification ?

Les inviolabilités imprescriptibles

La notion ici large d'inviolabilité ne contient pas seulement des dispositions négatives (interdiction de violence sur la personne, interdiction de mise à mort), elle subsume aussi des dispositions positives qui concourent à préserver la vie et la dignité des personnes dans les sociétés en cause (obligations de l'hospitalité, de la protection et de la justice). La jouissance de ces dispositions culturelles, qui fonctionnent comme droits pour les bénéficiaires et comme devoirs pour les autochtones, se fonde non pas sur des conventions expresses et datées, mais plutôt sur des principes idéologiques immanents aux visions du monde. Telle était la raison de leur imprescriptibilité. On y distingue deux formes : la forme absolue dont bénéficient les femmes et la forme relative que connaissent les étrangers.

L'inviolabilité absolue des femmes

L'inviolabilité des personnes de sexe féminin avait ceci de particulier qu'elle ne connaissait aucune limite, ni dans l'extension de son objet, ni dans le temps, ni dans l'espace.

D'abord, en effet, elle s'applique à la totalité du sexe sans exception d'âge et de statut : filles et femmes proprement dites, autochtones et allochtones, libres et esclaves. Ensuite, elle est permanente. Dans la guerre, les coutumes interdisaient la mise à mort de ces personnes autant que des enfants et des vieillards. Une sentence *bete* énonce ce principe : "on ne tue pas une femme, mais on l'épouse pour mettre au monde des enfants". Rachat obligatoire des captives, leur redistribution le cas échéant entre les guerriers victorieux, guerre perpétuelle qu'entraîne un meurtre de femme, voilà des conséquences qui découlent de ce principe. Dans la paix, le principe justifiait en partie la liberté de circulation des femmes dans le commerce de cola en pays *bete* et *kweni*, dans le commerce de poisson en pays *ahizi* et *odjukru* ; il justifiait aussi, nous le verrons, la substitution du supplice à l'immolation sanglante des esclaves de sexe féminin. Enfin, le régime d'inviolabilité reste en vigueur partout, à l'intérieur comme à l'extérieur des communautés, ainsi que l'attestent les échanges matrimoniaux, le commerce et la captivité.

Un attribut rend compte de ce privilège : c'est la sacralité que les femmes partagent avec la terre. De même que la terre est le lieu où ancêtres et dieux coopèrent, pense-t-on, à la conservation des semences, à la germination des plantes et au renouvellement des vivriers, de même l'espèce femelle est le lieu où les ancêtres et les dieux, continuant la création de la vie, participent, comme promoteurs et agents, au processus de la reproduction démographique. Ce rôle spécifique de silo, réservoir de semences et pépinière de vies, explique la vénération dont la femme devait être, et était, l'objet.

L'inviolabilité relative des étrangers

Des personnes étrangères à la communauté villageoise ou à la société, l'inviolabilité se trouvait au contraire limitée, et sous les trois rapports que nous venons d'indiquer.

Elle est d'abord limitée en extension. Sont en effet exclusivement concernées les personnes libres : les ingénus tombés en esclavage cessent, tout en demeurant étrangers à vie, de jouir de cette prérogative. Elle est ensuite limitée dans le temps : cible prioritaire de la violence ennemie en période de guerre, les adultes mâles et libres ne bénéficient du statut d'inviolables que dans la paix. Enfin, l'inviolabilité est limitée dans l'espace. Le statut n'entre effectivement en vigueur que lorsque la personne accède sur le territoire hôte, là où peut être identifié son ami, son parent, son correspondant, bref là où la question de sa propre identité

prend un sens. En 1868, une telle coutume était si vivace et si remarquable dans les relations entre les peuples lagunaires que Fleuriot de Langle y vit une espèce non écrite de droit des gens.

“Bien que divisées de castes et de langues, *écrivait-il*, les peuplades ont une espèce de droit des gens qui leur est commun, et qui leur sert de règle politique”. (1868, XVII : 382).

Au-delà de la justification religieuse, une raison de nature socio-politique explique le statut d’inviolabilité relative. Dans les visions du monde, l’étranger est sacré parce qu’il apparaît comme l’incarnation d’un dieu. Qu’il figure un dieu inconnu dont l’accueil et la considération réservent la prospérité et le bonheur tandis que les malheurs accablent les populations inhospitalières, plus d’un mythe enseigne et cette ontologie et la morale politique qui s’y rattache. Dans le mythe *bete* de l’étranger couvert de pian, c’est au lignage accueillant qu’est réservée la vie, grâce à la confiance du dieu lui-même ; sur la population moqueuse s’abat la mort par inondation⁷² ; si le masque *Djê* exclut les femmes, selon le mythe étiologique *kweni*, c’est parce que le dieu assoiffé, après avoir subi le refus d’une femme qui portait une jarre d’eau, fut désaltéré de vin de palme par un homme⁷³ ; à en croire un autre mythe *bete*, c’est la rebuffade essuyée par un voyageur affamé qui entraîna la destruction d’un village *guebié* et sa transformation en un tas de pierres⁷⁴ ; à Akèbefia, près d’Elevi, en pays *abê*, la même métamorphose d’un village d’humains en village de pierres illustrerait la sanction dont un voyageur en quête d’huile de palme frappa les aborigènes inhospitaliers et avarés⁷⁵.

En fait, la sacralité de l’étranger repose sur son statut d’allié politique potentiel ou réel. Quoiqu’inconnu, l’étranger peut être en effet l’allié d’un concitoyen connu : chef, guerrier, médecin de marque, ou parent. En ce sens, le respect qu’on lui porte joue un double rôle : c’est d’abord un respect conservatoire, car il préserve la paix civile en résiliant sur le mode interne les querelles potentielles avec l’étranger ; c’est ensuite un respect préventif, car il prévient la guerre avec l’étranger en en conjurant la possibilité dans la mesure où aucun concitoyen, sauf les femmes, n’est personne absolument inviolable dans sa communauté d’origine et tant qu’il y réside ; cette raison socio-politique suffirait à elle seule à rendre compte de cette inviolabilité.

Les conditions socio-économiques et les conditions politico-religieuses que nous venons d’analyser se complètent par des conditions déterminées de communication.

Les conditions de communication

Tous les échanges en général et le commerce d’esclaves en particulier nécessitaient deux formes déterminées de communication : la communication non-linguistique et la communication linguistique.

La communication non-linguistique

Des trois modes qui la constituent ici (langage gestuel, signal d'appel, télécommunication tambourinée), deux précèdent historiquement la communication linguistique avant d'accompagner celle-ci tout au long des siècles.

Le langage gestuel

Que l'expression par gestes manuels des idées et des sentiments humains constitue le premier langage à rapprocher les peuples, en particulier les Africains et les Européens sur la côte, les traditions *alladian* et *neyo* l'attestent. Plus tard, ce langage resta l'outil de la grande masse qui ne pouvait accéder aux langues étrangères. Langage de l'échange, on le voit exprimer tour à tour le don et le contre-don, le besoin et la gratitude. Pour la tradition *neyo*, il avait, antérieurement à toute inter-compréhension linguistique, servi au transfert d'un seau de pain des *Tozignoa* contre du poisson. Dans le récit que P. Labarthe rapporte du commandant de Flotte, ce fut par des "signes" que les *Avikam* se trouvant à bord du navire le 16 janvier 1787 traduisirent leurs besoins et obtinrent à manger ; ce fut également par des "gestes" que le chef de Sassandra exprima sa satisfaction d'avoir reçu l'amitié de l'officier français⁷⁶.

Le signal d'appel

Deux signaux eurent vocation d'inviter les partenaires au commerce : l'un africain, de nature lumineuse, le feu ; l'autre européen, de nature acoustique, le coup de canon. Ancêtre des fanaux, le feu allumé par les Africains sur le littoral, la nuit, et alimenté sans cesse de bois secs, signifiait la disposition et l'appel aux échanges. Sur un exemple *essuma*, au XIX^e siècle, William Hutton décrypte ce code commun à toute la côte ivoirienne et en général à toutes les côtes africaines⁷⁷ :

"Il se faisait autrefois à Assinie, *écrit-il*, un commerce considérable en or, mais il est maintenant très circonscrit à cause des guerres que ces peuples ont éprouvées. Dans la soirée, cependant, nous observâmes un feu allumé sur le rivage, signal que font la nuit les naturels, pour faire connaître aux capitaines marchands qu'ils sont d'une nation commerçante." (1832 : 38).

Quand c'étaient les navires marchands qui voulaient négocier, ils mouillaient devant la localité de leur choix et tiraient un coup de canon pour aviser les Africains. S'ils avaient des marchandises à échanger, en particulier des esclaves, les Africains lançaient leurs pirogues sur les flots. Jean Barbot, navigateur sur le *Soleil d'Afrique* en porte témoignage, le mercredi 21 décembre 1678 devant Tabou, comme Guillaume Smith à bord de la *Bonetta*, devant la côte *aïron* en février 1727⁷⁸.

La télécommunication tambourinée

Un troisième mode d'appel, plus proche du langage humain qu'un signal sonore ou lumineux, fut le langage tambouriné. Il possède une extension plus grande que l'espace des sociétés *akan* où la drummologie naissante l'a identifié ; on le retrouve dans les sociétés de culture *kru* sous les espèces diverses : *gweyêbê gban*, *tigla bete*, *atêplê neyo*, *tegbi kwadia*. Or là, son rôle ne se limite pas à l'animation des fêtes, à l'encouragement des guerriers et à la glorification des défunts éminents ; comme il publie les décès, ainsi le tambour publie aussi les moments propices aux échanges, ainsi il invite au commerce. Telle était au moins la pratique des *Kwadia* : une fois les marchandises de traite arrivées de Nihiri et débarquées, le tambourineur de Kwati battait le *tegbi* pour avertir les *Bete-Subwo* et les *Bete-Zikpobwo*⁷⁹ qui lançaient leurs pirogues sur le Sassandra.

Aux XVIII^e et XIX^e siècles, les trois modes suscités de la communication non-linguistique ont accompagné la communication linguistique.

La communication linguistique

Tant par l'identité des langues de commerce que par les bases sociales de leur usage, cette forme de communication se diversifiait quand on passait de la côte aux sociétés forestières, des sociétés forestières à la savane. Partout, cependant, le bilinguisme est resté le moyen de passage d'une province à l'autre.

Sur la côte : bilinguisme africain-européen avec prédominance de l'anglais

En attendant que soit écrite l'histoire des Européens qui ont appris et parlé les langues de la côte ivoirienne, et lesquelles, trois faits sont certains.

En premier lieu, dans les rapports des peuples côtiers avec les marchands européens avaient cours des formes corrompues des langues européennes : le portugais, l'anglais, le français, en correspondance avec les périodes de suprématie maritime des nations considérées. En 1701, Damon et son équipage avaient au moins quatre interprètes pour communiquer avec les officiels *essuma* : outre Banga et Aniaba, autochtones parlant bien le français, deux jeunes Français, l'un de Paris, l'autre de St-Malo, qui avaient déjà séjourné sept ans dans le pays et en parlaient la langue comme les Africains⁸⁰. En janvier 1787, Coffi, messenger du chef *avikam* "prononce quelques mots français et l'entend un peu" ; à la fin du siècle son parler est "passable". En 1803, Labarthe évoque un interlocuteur *neyo* qui "commençait son récit en français, le poursuivait en portugais et le finissait en anglais ; il répondait assez intelligemment, lorsqu'on lui demandait des poules et quelques objets de subsistance" (1803 : 46).

En deuxième lieu, c'est une élite qui pratiquait ces formes corrompues de parler européen. On y trouve des interprètes, messagers des chefs locaux : le *neyo* Courtier, le *kru* Kelly et l'*avikam* Coffy (P. Labarthe : 1803) ; on y trouve aussi des compradores comme Joe Nornet du Cavally, Antonio de Bassam (G. A. Robertson, 1819 : 95), Biale Uya (Maison King), Djama Grah (Rider and Lucas), Zago Dick, *neyo* tous les trois, et J. Akadje ("Arcagye") d'Emokwa, fils d'Adje Bony (G. Thomann, 1901, 1907). Faisaient partie de cette élite le *neyo* Able Édouard, interprète de G. Thomann en 1898, et les six interprètes *kru* de la mission Hostains d'Ollone en 1899 parmi les peuples riverains du Cavally, nous avons nommé : Kapê, Tom, Hyné, Tammhwi, Tiayo et François.

En troisième lieu, aux XVIII^e et XIX^e siècles, en raison de la suprématie industrielle et commerciale de la Grande Bretagne, ce fut l'anglais qui prédomina ; aînés des lignages puissants et leurs cadets qui avaient ou non séjourné en Angleterre ou en Côte d'Or baragouinaient cette langue sur toute la côte⁸¹.

Dans les sociétés forestières : le bilinguisme inter-africain

Encore que toutes les lagunes servent aux échanges, certaines d'entre elles ont joué un rôle particulièrement important tant dans l'espace que dans le temps, aux frontières des diverses sociétés, lieu de bilinguisme généralisé.

À l'Est du Bandama, nous devons citer le *modjukru*, l'*anyi* et le *bawle*. Leur extension reposait non seulement sur l'expansionnisme des sociétés *anyi-bawle* et sur les réseaux d'alliances matrimoniales qui en étaient ou non dérivés, mais encore sur leur double rôle économique : rôle de producteurs d'or et de pagnes pour les *Anyi* et les *Bawle*, d'huile de palme et de vivriers pour les *Odjukru*, rôle pour les uns et les autres de pays de transit des esclaves venant du Nord au Sud et des produits manufacturés partant de la côte vers le Soudan. Outre les *Odjukru*, le *modjukru* comptait quatre autres ethnies locutrices : *alladian*, *abidji*, *ahizi*, *akyan*. En même temps que les *Anyi* et les *Bawle*, les *Abidji*, *Krobu*, *Abê* et *Kweni* orientaux parlaient l'*anyi-bawle*, cependant que le langage tambouriné en *twi* s'étendait aux *Odjukru*, aux *Alladian*, voire aux *Neyo*.

Dans l'Ouest forestier, entre le Bandama et le Sassandra, jouait un monolinguisme spécial : la langue *bete* avait une portée considérable en raison de la parenté linguistique et culturelle qui lie les *Neyo*, les *Kwadia*, les *Godié* et les *Dida* aux *Bete*. En 1898, G. Thomann vérifie cette parenté du *newole* et du *bete* jusque chez les gens de Baleguïhe dans l'extrême nord du pays *bete* (Daloa).

Avec le couple *bete-kweni* dans la région de Daloa et le couple *kweni-malinké* dans le nord du pays *kweni*, le bilinguisme retrouvait ses droits, fondé ici et là sur les migrations, les relations d'échanges et les alliances matrimoniales. À Tievie, dernier village *kweni* sur la piste de Séguéla,

l'interprète de G. Thomann était "fils d'un vieux marabout de Séguéla qui a séjourné longtemps chez les Lo (*kweni*)" (1903 : 125).

Maintenant qu'ont été élucidées les conditions générales externes et internes du commerce aux XVIII^e et XIX^e siècles, nous voici à même d'aborder l'étude des formes du commerce spécial dont les êtres humains étaient les objets.

SECTION II

Les formes du procès dans la seconde moitié du XIX^e siècle

Le procès de vente

Le procès endogène : la vente excommunicatoire

Deux formes sont discernables. La première qu'on peut dire prédatrice, dans la même société, paraît aberrante en ce qu'elle n'obéit pas à l'agrément des lignages et au "droit". Tel est le cas de l'époux misérable qui vend sa femme à l'insu des parents ou bien le cas du fiancé indélicat qui vend sa fiancée. La mémoire *abê* nous rapporte des exemples pour illustrer cette situation. C'est ainsi qu'à Lovidjê, la fille d'un certain Nguessan, du patrilignage des *Mbodjê*, aurait été vendue et aurait connu l'esclavage dans un village *odjukru* (Orgbaf ?), où elle a laissé une descendance⁸². Qu'un tel acte illicite soit un *casus belli*, l'affaire de Yavo citée à Agwahin, le prouve. Un certain Yavo (d'Agwahin ?) avait, lors d'un voyage à Lapo, vendu sa fiancée, probablement pour de l'or. Les représailles du lignage donneur ne furent évitées, lorsque l'événement fut connu, que parce que le régime colonial venait d'imposer la *pax gallica*⁸³. En raison de son caractère marginal, nous n'insisterons pas sur cette vente prédatrice (par rapport aux lignages des victimes), mais endogène (par rapport à la société). Nous nous appesantirons sur la seconde forme, dominante, le forme excommunicatoire.

Élucider cette forme, c'est d'abord circonscrire l'espace où dominent les excommunications, c'est identifier les motivations qui déterminent celles-ci, c'est enfin déterminer les agents et les modalités de ces opérations.

L'espace où dominent les excommunications

Les excommunications présentent une caractéristique commune : leur pratique est générale dans l'ensemble des sociétés que nous étudions. Identifiée déjà chez les *Krumen*⁸⁴, les *Dan*⁸⁵, les *Dida*⁸⁶, les *Ega*⁸⁷, et les *Wê*⁸⁸, chez les *Mbato* et les *Akyé*⁸⁹, les *Abure*⁹⁰, les *Ahizi*⁹¹, les *Avikam* et les *Godie*⁹², reconnue chez les *Bete* septentrionaux et orientaux, cette pratique se trouve attestée chez les *Bete* méridionaux et chez les *Kwadia* aussi bien que chez les *Neyo*, les *Odjokru*, les *Abê*, les *Kweni* et les *Alladian*.

Toutefois, à la fin du XIX^e siècle, cette pratique s'avère exclusive dans le Centre-Ouest de la zone forestière, c'est-à-dire dans la société *bete*, du groupe *Gbalo* au Nord au groupe *Zikobwo* du Sud (Gueyo).

Les motivations

Les motivations qui justifient et déterminent les excommunications endogènes sont plus nombreuses et plus complexes que ne pouvait le penser Charles Letourneau ; outre qu'elles se rapportent à tous les niveaux de la structure sociale, leur découverte est une étape indispensable à la compréhension et l'explication des formes du commerce d'esclaves. Parmi les trois "facteurs" que cet auteur présume être des causes de l'esclavage en Afrique nubienne⁹³, les deux premiers ("razzia" et "droit" des chefs de famille) ne sont que des moyens de production d'esclaves, le troisième seul (la "pénalité juridique") constitue l'une des motivations.

On rencontre les motivations les plus courantes dans le domaine social. La plupart pourrait se regrouper sous la notion de *nullité sociale*. La conscience collective attribue en effet à des personnes naturellement atteintes d'une déficience intégrale ou partielle une nullité dont elle s'autorise pour ordonner leur exclusion. Les *Bete* citent au moins cinq catégories de déficiences de cette espèce : simplicité d'esprit, épilepsie, surdi-mutité, estropiement, laideur (Dunglas, 1930 : 8). À la nullité s'ajoute aussi le danger social des tares qui, selon la croyance populaire, s'avèrent non seulement mortelles mais encore transmissibles par hérédité ; l'éthylisme se trouve dans cette seconde espèce.

Le fondement idéologique de ces deux motivations saute aux yeux. Si les simples d'esprit et les sourds-muets ont avec leur environnement humain une communication défectueuse, on sait que leur activité productive n'est pas nécessairement nulle. À cette activité peuvent également participer les estropiés, les personnes laides et, dans l'intermittence de leurs crises, les épileptiques et les ivrognes ; de même les sourds-muets, les épileptiques et les personnes laides concourent avec les vieillards à la défense de la société et à la reproduction de la culture.

N'est-ce pas cette part d'efficacité sociale, donc de valeur, aux deux sens du mot, qui justifie le projet de mise en vente et la possibilité d'achat ? Dans le commerce, une non-valeur sociale *stricto sensu* ne peut entrer comme valeur d'échange : il y a là, en effet, une *contradictio in terminis*.

Espèces particulières de dangers sociaux, d'autres formes d'anomie, qui relèvent de la pathologie sociale dans le sens où E. Durkheim analysait la notion, entraînent les mêmes conséquences. Tels sont les refus de mariage et les multiples divorces. Outre les effets secondaires, non moins considérables, dont ils s'accompagnent (perturbation des contrats conclus par les chefs de lignage, opprobre collectif, manque à gagner pour offrir des épouses aux jeunes gens), les refus de mariage transgressent une institution cardinale de la société. L'instabilité dans le mariage opère la même transgression avec des effets plus graves. Au village de Bla (groupe *Gbetibwo*, Daloa, en pays *bete*), la dame Waregnon Owre, du patrilignage *Gnogbo-Zegbehia*, était à son septième mariage à Lebatagora lorsque son père crut bon de s'en débarrasser en la vendant⁹⁴.

En fait, ces motivations sont difficilement dissociables de contraintes d'ordre économique dont la première est la dette. La dette provient d'une part des emprunts, et d'autre part des jeux de caïris auxquels s'adonnaient les jeunes en particulier chez les *Bete*, les *Abê* ou les *Odjukru*. L'enjeu de cet exercice lucratif consistait en la richesse (monnaie, récoltes, moyens de production) et, quand toutes ces richesses avaient été gagées et perdues, la liberté des joueurs en personne, sinon la liberté d'un parent ou d'une épouse. G. Thomann, en 1903, témoigne de l'abnégation de personnes âgées qui, au pays des *Bete-Guideko*, se seraient offertes pour être vendues à la place de leurs enfants menacés d'esclavage pour cause de dette⁹⁵.

Vient ensuite l'indigence. Cet état permanent de déchéance et d'incapacité est propre non pas à l'individu promis à l'esclavage mais à son lignage d'origine ou d'alliance. Selon les informateurs *bete* (groupe *Zepregühe*) et *abê* (groupe *Abêve*), la pauvreté pouvait déterminer et a déterminé des chefs de lignage à vendre un cadet innocent afin d'obtenir une rémission sociale provisoire⁹⁶. Ici, le droit du chef de lignage qu'invoque Letourneau s'exerce, non pas comme un arbitraire, mais comme un effet de l'obligation sociale d'assurer la survie d'une communauté solidaire, même au prix d'un démembrement cruel et infamant.

La troisième et principale contrainte économique reste donc l'insolvabilité. Elle agit aussi bien dans le remboursement des dettes et des compensations matrimoniales que dans le paiement des dommages consécutifs à la transgression des lois.

Considérons le remboursement des compensations matrimoniales. En général, les biens dotaux provenant du mariage des filles servent à procurer des épouses aux hommes du lignage. À la fin du XIX^e siècle, la nature de ces biens est prestigieuse (monnaie, bétail, armes, esclaves) et

leur montant relativement élevé comme le montrent les tableaux 11-A, 11-B, 11-C et 11-D.

Tableau 11-A
Dots alladian, odjukru, neyo et abê

Société (et sources d'information)	Localité ou groupe	Montant
1. Alladian (Lamblin 1902 : 394)	Emokwa (Jacqueville)	Fille vierge : 192 manilles (M) Fille déflorée : 180 M, soit 50 F
2. Odjukru (Aubin 1902 : 118) (P. Escard 1910 : 118)	Tukpa	Fille en premier mariage : 600-800 M (120-160 F) Mariage de défi : 1200 M (240 F) (femme mariée) Nguessan Kukra a épousé Yéi pour 4 000 M et Eliane pour 16 000 M + 150 F d'or
3. Noyo : (G. Thomann, 1902 : 497 ^m et 1965 : 168)	Lipoyo ^m	Fille : 800 M, 1 fusil, 1 baril de poudre, pagnes <i>kita</i> , 10 pièces d'étoffe, 1 esclave Veuve ou divorcée : 1 200 M à 400 M
4. Abê : Kwassi Baba d'Aradjê Patrilignage <i>Brubru</i> , 26.9.75	Moriêru Tchoffo	35 gr. or (<i>aiêkpê</i>) 52 gr. or (<i>ia</i>)

Tableau 11-B
Composition et volume des dots bete

1. Daloa - Gabwa, pays Balegûhe⁹⁹ 40 <i>wrugû</i>, 1 fusil, 1 mouton - Gbobwo-Zabwo¹⁰⁰ 100 <i>wrugû</i>, 5 pagnes, 1 bœuf 10 moutons, 1 sachet de sel	3. Issia - Issia, pays Bogûhe¹⁰¹ 1 000 <i>wrugû</i>, cabris, pagnes - Korekiprea, Bogûhe¹⁰² 1 bœuf ou 2 000 <i>wrugû</i>, pagnes, 10 moutons
2. Gagnoa - Gbekeyo, <i>dikpê</i> Guia¹⁰³ 20 machettes, 1 fusil, 2 pagnes 2 cabris ou 100 manilles, 1 fusil, 1 pagne, 1 cabri - Dakoyo (auj. Seriyo), pays Gbalebwo¹⁰⁴ 1 bœuf, 2 moutons, sel ou 100 manilles, 2 moutons, sel ou 1 dent, sel ou 2 fusils, sel - Obruyo, pays Zikobwo¹⁰⁵ 1 bœuf, 20 machettes, 20 manilles, 2 fusils 1 pagne, sel	4. Subre - Upoyo, <i>dikpê</i> Kagnananko¹⁰⁶ 100 manilles, 1 fusil, 3 pagnes, 1 cabri - Kakozoa, pays Gbalewa¹⁰⁷ 10 cabris, 1 fusil, 2 pagnes, 5 bracelets de cuivre pour la belle-mère, 5 <i>wrugû</i>, 2 machettes, sel végétal, 1 rouleau de tabac (<i>dierkoi</i>) - Grand-Zatry, <i>dikpê</i> Zatoa, pays Gbobwo¹⁰⁸ 1 dent d'éléphant, 7 cabris, sel végétal, bracelet en cuivre, 20 cauris, 5-10 <i>wrugû</i>.

Tableau 11-C

Composition et volume des dots *kweni*¹⁰⁹

1. Sud (Sinfra)	2. Centre (Bwafle)	3. Nord (Zuenula)
10 pagnes (200 F), 100 paquets de <i>sombe</i> (100 F), 4 chèvres ou moutons (100 F)	400 paquets de <i>sombe</i> (400 F), 1 bœuf (75 F), 1 fusil (25 F), 1 baril de poudre (75 F), 5 ou 8 moutons (50 à 80 F)	200 à 600 paquets de <i>sombe</i>

Tableau 11-D

Composition et volume des dots *ghan*

1. Tchegba ¹¹⁰	2. Sakada ¹¹¹
Pour un premier mariage :	
1 ^{re} phase : au père de la mère, 10 <i>wroko</i> , 7 pagnes, 1 cabri	1/ fiançailles (<i>ponkéle</i>) chez les maternels 10 <i>wroko</i> , 7 pagnes, 1 cabri
2 ^{me} phase : aux oncles maternels, 10 <i>wroko</i> , 5 pagnes, 1 cabri	2/ mariage (<i>logbanlé</i>) 7 pagnes, 1 cabri

À chaque divorce, deux sortes de personnes peuvent assurer le remboursement de la dot au mari : ou bien, *de facto*, c'est l'amant, s'il consent à épouser la divorcée et dans ce cas, le chef de lignage est quitte envers l'époux, ou bien, *de jure*, c'est le chef de lignage, en cas d'absence ou de défaillance de l'amant. Or, pour les lignages, les remboursements de dot ne sont pas seulement des manques à gagner, économiquement et démographiquement parlant, ils constituent aussi, par leur caractère imprévu, des facteurs d'appauvrissement insupportables. Pensez que les huit divorces de la dame Bodu Bogühe (Issia) en pays *bete* entraînent un coût global de 8 bœufs ou 16.000 *wrugu*, 80 pagnes et 80 moutons ! Que faire dans un tel cas ? La vente de cette femme instable met fin à l'insécurité et procure au chef de lignage les ressources pour rembourser la dernière dot, le cas échéant.

En dernière analyse, c'est l'insolvabilité qui détermine la plupart des faits groupés sous la notion impropre d'esclavage pénal. Pour élucider cette incapacité, il faut analyser les transgressions de lois, les pénalités dont celles-ci sont assorties et les modalités d'acquittement de ces pénalités.

La loi s'entend ici dans l'acception anthropologique que B. Malinowski a élaborée quand il étudiait *Le crime et la coutume dans les sociétés primitives*¹¹². En fonction de ce concept, les transgressions se différencient d'abord par la diversité de leurs objets théoriques qui ne manquent pas

d'interaction, ne serait-ce que parce que tous présentent un caractère moral : objet social (adultère, viol), objet économique (vol, fainéantise, endettement au jeu de cauris), objet politique (désertion en cas de guerre, trahison politique, etc.), objet religieux (inceste, profanation des lieux sacrés, fornication dans la nature). Ensuite elles se différencient, pour chaque objet, par la hiérarchie des peines pratiquées d'une société à l'autre. Si par exemple, dans les sociétés de l'Ouest forestier, l'adultère et le détournement d'une femme présentent la même gravité socio-politique, cette gravité n'apparaît chez les *Abê*, les *Alladian* et les *Odjukru* que dans certains cas, en fonction du statut des époux, par exemple lorsque la femme est l'épouse d'un chef ou d'un notable. Les *Bete* distinguent quatre échelles de gravité croissante du même délit, suivant le lien à la parenté : adultère interne au patrilignage, adultère avec une femme d'un autre lignage au sein du même village, adultère avec une femme d'un autre village du même *dikpê*, adultère avec une femme d'un *dikpê* étranger. Pour les *Abê*, de même, l'adultère avec une fille fiancée apparaît moins grave que l'adultère avec une femme mariée, celui-ci moins grave que l'adultère avec une veuve encore incluse dans l'héritage d'un époux défunt et non tombée en déshérence.

Toutefois, sous ces différences se manifestent quelques caractéristiques communes. D'abord, dans toutes sociétés, les transgressions les plus intolérables paraissent les mêmes : vol et adultère, inceste et sorcellerie, homicide, trahison et désertion politiques. Partout, le vol de vivres et des vêtements, biens de consommation personnelle et ordinaire, faciles à produire, paraît moins grave que le vol de bétail, de moyens d'échange et d'instruments de production, biens rares et prestigieux d'accès plus difficile.

Ensuite, ces transgressions se trouvent assujetties à des pénalités composites. Il faut en effet faire justice de l'ethnographie juridique des administrateurs coloniaux du début du XX^e siècle selon laquelle la peine, dans les sociétés lignagères, est toujours pécuniaire, visant seulement à dédommager, jamais infamante ni afflictive impliquant déchéance de droits et atteintes corporelles¹¹³. Au contraire la répression est liée à la conception globale de la personne : elle associe châtimement et réparation, même si cette dernière domine comme il apparaît dans le tableau suivant.

Même si l'on exclut les supplices probatoires qu'étaient ces ordalies destinées à produire les preuves de culpabilité ou d'innocence (poisons, sève de plantes versée dans les yeux ou sur la nuque, eau et huile bouillantes, usage du feu, etc.), les peines proprement dites comportent, outre les dédommagements, des humiliations publiques et des violences physiques. Partout, semble-t-il, les punitions corporelles se présentent souvent comme les peines initiales ou primaires. Chez les *Kweni*, le premier vol dans le lignage s'accompagne de la restitution de l'objet volé ou de son remboursement, de punition corporelle et d'humiliation publique ; dans le premier adultère interne au village, la femme peut subir des coups et brûlures (*Bwafle*), voire l'entrave (*Zândjê*)¹¹⁴. Chez les

Tableau 12

Tableau comparé des transgressions et peines

(partiellement inspiré de L. Tauxier, fin XIX^e siècle-début XX^e)

Société	12 A. <i>Abê</i>	12 B. <i>Bete</i>	
Infraction			
Homicide	Accidentel : 1 vache, 1 mouton 1 poulet, exil pour 3 ans	Chez les <i>Gbalebwo</i> (Seriyo, Gagnoa) : exil du coupable jusqu'à paiement du <i>zégbo</i> : 1 bœuf, 2 femmes	Chez les <i>Yakua</i> (Subre) : 20 cabris, 20 fusils, 20 barils de poudre, que les lignages maternel et paternel du défunt se partagent (Lessiri)
Sorcellerie	1 ^{re} fois : charge des dépenses funéraires, 3 ou 4 bœufs, si la victime est <i>vievi</i> ; en cas d'insolvabilité, <i>oba</i> de dette ; 2 ^{me} fois : 127 gr. d'or et bannissement ou vente (Moriê, Moriêru)	1 ^o) 5 pagnes, 30 <i>wrugu</i> , 10 moutons (groupe <i>Djekguhe</i> , Subre) ; 13 cabris ou une fille (groupe <i>Wroa</i> , Subre) ; 20 à 40 moutons ou 1 fille (Pitigoa I, Lazoa, Subre) 2 ^o) en cas d'insolvabilité, vente	
Adultère	1 ^{re} fois : - avec une fille fiancée : 1/10 <i>la</i> d'or - avec une femme mariée : 10 gr d'or, plus boisson aux <i>aka</i> et <i>nana</i> - avec une veuve : 1 <i>la</i> d'or plus 1 bœuf aux <i>nana</i> 2 ^{me} fois : multiplication de l'indemnité ; vente en cas d'insolvabilité (Moriêru)	Chez les <i>Yaküye</i> (Subre) : 1 ^{re} fois dans le lignage : bastonnade de l'homme ligoté, poulet à l'offensé, repas collectif et libation ; dans le village, évasion du coupable, amende en bétail et espèce de prise d'otage ; dans la fédération de villages, riposte, offre d'un mouton et 1 pagne ; entre fédérations, <i>casus belli</i> (Subre) 2 ^{me} fois : vente	Chez les <i>Bogühe</i> (Issia) 1 ^{re} fois : déshabillement public, bastonnade de l'homme par le père, de la femme par son époux 2 ^{me} fois : amende en bétail et en espèces 3 ^{me} fois : vente (Broma)
Vol	1 ^{re} fois : restitution des objets volés, humiliation publique 2 ^{me} fois : remboursement 3 ^{me} fois : vente (Tchoffo)	1 ^{re} fois : cas mineur, tolérance et excuse (<i>Bogühe</i>) ; humiliation publique (<i>Gbalebwo</i>) avec restitution ; cas grave : restitution, amende 2 ^{me} fois : vente	
Profanation	Rapport sexuel dans la nature : 1 ^{re} fois : flagellation par les prêtres, 1 jarre de vin de palme, 2 œufs, 2 poulets blancs, 1 mouton pour sacrifice ; En cas de récidive : bannissement		

Société	12 C. <i>Kweni</i>	12 D. <i>Gban</i>
Infraction		
Homicide	Accidentel, dans le lignage : 1 bouc sacrificiel (Sinfra, Ume) Volontaire : - dans un autre village ou une autre fédération : mise à mort immédiate (Zuenula) - dans le lignage : 10 pagnes, 1 boeuf, 1 bouc (Sinfra, Ume) ; 1 fusil, 1 baril de poudre, 200 paquets de <i>bro</i> ou <i>sombe</i> (Bwavere) - dans un autre lignage : 2 boeufs, 2 esclaves, 40 pagnes, 1 bouc (Sinfra, Ume) ; évasion du lignage, 2 boeufs, 1 bouc, 2 fusils, 1 barils de poudre, 1 grande dent d'éléphant, 2 esclaves (un homme, une femme), 40 coquillages (Bwavere) ; 12 esclaves, 1 cabri ou le meurtrier, plus 11 jeunes gens du lignage (Zuenula) ; - en cas d'insolvabilité, livraison du meurtrier pour vente ou mise à mort	Accidentel : Volontaire : dans le lignage, avec l'aide du matrilignage dans le village : 40 pagnes, 4 fusils, 4 vaches, 1 cabri, exil En cas d'insolvabilité, livraison du meurtrier pour mise à mort ou vente
Sorcellerie	A la suite des procédures de preuve : - 40 pagnes, 1 boeuf, 1 personne (Dugbafla, Tchegba) ; - 10 pagnes, 100 <i>bro</i> , 1 cabri, 1 poulets (Beafla, Niamoro) ; - 13 pagnes, 3 paquets de <i>sombe</i> , 1 bouc (Ume) En cas d'insolvabilité, enterrement vif ou vente	1 ^{re} fois : 50 pagnes dont 15 aux maternels et 35 aux paternels, 1 vache partagée entre les deux lignages, et exil (Tchegba) 2 ^{ème} fois : mise en vente
Adultère	1 ^{re} fois : - dans le lignage : violence sur la femme, 1 poulet de l'ami pour le sacrifice (Zuenula) - dans le village : coups et brûlures sur la personne de la femme, 130 paquets de <i>sombe</i> (Bwafle) - dans un autre village : 50 paquets de <i>sombe</i> ou mise à mort (Zuenula) ; 50 paquets de <i>sombe</i> , 5 à 15 pagnes, 1 mouton ou 1 boeuf (Ume) ; 1 taureau, 1 jarre d'huile de palme, 1 barre de sel, 1 poulet 2 ^{ème} ou 3 ^{ème} fois : mise en vente	1 ^{re} fois : 2 bêtes (1 boeuf, 1 mouton), 7 pagnes, des <i>wroko</i> ou <i>sombe</i> , repas sacrificiel des lignages de l'homme et de la femme (Tchegba) 2 ^{ème} et 3 ^{ème} fois : en cas d'insolvabilité, vente
Vol	1 ^{ère} fois : cas mineur : - dans le lignage : restitution ou remboursement, excuse, punition corporelle, humiliation publique ; - dans un autre lignage ou village : amende, 1 bouc ; cas grave : non remboursement, livraison du voleur pour vente 2 ^{ème} fois : en cas d'insolvabilité, vente (Ume, Sinfra)	- dans le lignage : restitution et demande de pardon ; - dans un autre lignage : 5 pagnes, 1 bouc, 1 poulet, repas des aînés des lignages ; - dans un autre village : amende plus lourde, 10 pagnes, 1 bouc, sacrifice à la frontière des deux lignages
Blessure	Bwavere : 100 paquets de <i>sombe</i> , 2 boucs Zuenula : 15 paquets de <i>sombe</i> , 1 poulet Sinfra, Ume : 3 paquets de <i>sombe</i> , 3 pagnes, 1 poulet, 5 paquets de <i>sombe</i> à la victime	6 pagnes, 1 cabri
Viol	Zuenula : si la victime est une fille 400 paquets de <i>sombe</i> et mariage forcé ; si la victime est une femme mariée, meurtre du coupable	

Bete-Bogühe, l'adultère est sanctionné par le déshabillage public des coupables avec bastonnade de l'homme par son père et de la femme par l'époux (Broma, Issia) ; les *Bete-Lazoa*, alors même que l'adultère est interne au patrilignage, bastonnent l'homme après l'avoir ligoté¹¹⁵. La flagellation est administrée également par les prêtres *abê* aux personnes qui ont copulé dans la nature¹¹⁶.

Le châtiment personnel lui-même n'a rien d'exceptionnel : les peines primaires frappent directement la personne coupable, non seulement pour les délits de vol et d'adultère comme nous venons de l'indiquer, mais

encore pour les crimes de sorcellerie, de profanation, de viol ou d'homicide. Dans le cas de crime, c'est l'exil ou la mort : pour la première accusation de sorcellerie, les *Gban* de Tchegba punissaient d'amende (à la charge du lignage) et d'exil (lot personnel du coupable) ; en cas de récidive, les *Abê* frappaient le sorcier de la même façon, à la fois d'amende et d'exil¹¹⁷. En cas d'homicide volontaire, *Abê*, *Odjukru*, *Bete*, *Neyo* ordonnaient la mise à mort immédiate du coupable, suivant une sanction dont les *Kweni* punissaient le viol de la femme mariée (*Zuenula*)¹¹⁸. Enfin, quand la réparation ne peut être acquise et que la vente prend un caractère punitif, c'est la personne coupable qui la subit comme un châtement mérité.

Il reste vrai cependant que l'homicide en général appelle des peines de dédommagement graduées selon que l'infraction est accidentelle ou volontaire. Outre leur composition prestigieuse qui met en jeu des richesses rares, les peines de dédommagement ou de réparation présentent deux autres caractères saillants.

En premier lieu, elles témoignent d'une certaine stabilité dans un sous-groupe ou une formation sociale donnée, pour une période relativement longue : les éléments constitutifs de la peine et le montant comparé des transgressions et des peines demeurent constants comme le prouve le tableau comparé des transgressions et des peines dans quelques sociétés, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle (tableau 12).

En second lieu, elles manifestent deux convergences. Première convergence : les peines les plus fortes frappent, comme on peut le voir chez les *Bete*, les *Gban*, les *Kweni* et les *Abê*, trois infractions : l'adultère, l'homicide volontaire ou par voie immatérielle, le vol. Seconde convergence, on retrouve partout à peu près la même moyenne de récidives tolérables, au-delà de laquelle s'impose l'excommunication : alors que les cas de meurtre volontaire entraînent immédiatement la mise à mort, la moyenne passe à deux pour le meurtre par sorcellerie, à deux ou trois pour l'adultère et le vol.

Or, cette moyenne définit la limite de solvabilité des lignages. Ce seuil d'insolvabilité, en tant qu'incapacité matérielle, est d'abord d'ordre économique, à voir le montant réel des peines. En cas d'homicide volontaire, par exemple, un chef de lignage *gban* doit fournir 4 pagnes d'espèces différentes, 4 vaches, 4 fusils que L. Tauxier évalue à 2165 F en Afrique et à 21650 F en France¹¹⁹ (somme considérable puisque le franc de la fin du XIX^e siècle vaut plus de 3 euros de la fin du XX^e siècle) ; pour le même crime un chef de lignage *kweni* du Bwavere doit fournir 1 fusil, 1 baril de poudre, 1 taureau, 4000 *sombe*¹²⁰. Pour un homicide par sorcellerie, voici la peine infligée à un *Abê* : d'abord, la charge des dépenses funéraires ; ensuite, 3 ou 4 bœufs, si la victime est membre de la catégorie sociale des *vievi* ; enfin 12 *ta* d'or, soit 624 gr d'or ou 1888 F en 1902¹²¹ (une somme importante ici encore).

Mais cette insolvabilité peut être aussi d'ordre démographique, évaluée non plus en valeurs, mais en nombre de personnes. En cas d'homicide involontaire, par exemple un accident de chasse, les *Odjukru* exigent le remplacement de la victime par une fille susceptible de perpétuer le matrilignage du défunt ou, à défaut de cette substitution, l'alliance éternelle des matriclans¹²². Pour un homicide volontaire, les *Bete-Gbalebwo* acquittent une amende (*zégbo*), composée d'un bœuf et de deux femmes : telle est la condition pour que le coupable rentre d'exil¹²³.

D'autres peuples *bete*, en cas d'homicide par sorcellerie, acceptent des personnes en lieu et place du *zégbo* de bétail : les *Wroa* (Subre) prennent une fille à la place de treize cabris et les *Lazoa* (Subre) une fille pour vingt ou quarante moutons¹²⁴.

Chez les *Kweni*, les personnes ne constituent pas seulement une composante essentielle de la réparation comme c'est le cas chez les *Bete*, leur nombre peut être, parfois, chez certains peuples, fort élevé. Pour un crime de sorcellerie, à Dugbafla, en pays Tchègba (Ume), cette réparation comprend une personne, quarante pagnes, un bœuf¹²⁵. Pour un homicide volontaire (par poison) commis dans un autre lignage, en pays *bwavere* et *yaswa*, elle est plus importante : deux esclaves (un homme et une femme), deux bœufs, deux fusils, un baril de poudre, quarante coquillages rouges, un bouc, une grosse dent d'éléphant. Mais chez les *Kweni* du Nord (Zuenula), elle devient exorbitante : un cabri et douze esclaves, en une ou deux échéances et, à défaut, le meurtrier lui-même, auquel s'ajoutent onze jeunes gens libres (L.Tauxier, 1924 : 198, 245).

Qu'il s'agisse des divorces et du remboursement des dots ou qu'il s'agisse des réparations de crimes, on voit à leurs coûts que c'est bien l'insolvabilité qui contraint généralement les lignages à procéder aux excommunications.

Des motivations d'ordre politique peuvent quelquefois s'associer aux motivations précédentes si elles n'ont pris leur place. Au lieu d'une insolvabilité réelle, on trouve parfois chez un lignage exaspéré le refus systématique de payer l'amende et une volonté de punir un membre présumé incorrigible et déshonorant. Cette volonté peut se manifester également de façon autonome comme obligation juridico-politique exercée par un lignage victime sur un lignage coupable. Telle est la situation, chez les *Kweni*, lorsque les lignages offensés exigent d'être payés exclusivement avec le revenu de la vente du coupable effectuée par le lignage d'origine (L.Tauxier, 1924 : 173).

Enfin, les atteintes graves portées à l'autorité légitime sont susceptibles d'entraîner l'excommunication. Parmi ces atteintes, il y d'abord l'insoumission à la loi. On sait que les déserteurs sont passibles de la peine de mort ou de la vente, par exemple chez les *Abé*.¹²⁶ Quiconque refuse l'ordalie, procédure légale de preuve, encourt aussi une sanction extrême : peine de mort ou vente. À Urepa (*dikpé* Zabia, Gagnoa), Legrê Dawra, du patrilignage *Godékpa*, a été vendue pour ce refus¹²⁵. Outre

l'insoumission à la loi, il faut citer le crime de lèse-majesté, telle l'injure faite aux détenteurs du pouvoir. À la mort du doyen d'âge, Lorugnon Zuku, du village de Lessiri, *dikpê* Yakolo (Subre), voici qu'un certain Satchi Grobiri est allé déclarant qu'il était le seul digne successeur et que tous les prétendants étaient des incapables. Indigné par cet outrage envers les anciens, son frère Kapuo Séri l'a vendu à Gnigba Zwo, d'un groupe méridional¹²⁸.

Dans le premier type d'atteinte, les institutions politiques sont en cause ; dans le second type, c'est le fondement religieux du pouvoir politique qui est concerné. En ce dernier sens, la motivation politique rejoint le motif idéologique et social : l'excommunication se justifie par le caractère absolument dangereux du coupable.

Voilà les principales motivations de l'excommunication endogène. Comment celle-ci se déroule-t-elle en fait ?

Les modalités d'excommunication

Les excommunications se déroulent en trois phases : la décision, la transaction commerciale, la livraison.

La décision

La décision porte sur deux objets liés : l'un, politique, l'expulsion ou la séparation ; l'autre, commercial, la vente. Il faut exclure ou séparer une personne de sa communauté lignagère avant de la vendre ; la vente suppose cette exclusion. La décision appartient à trois principales instances : décideurs individuels qui opèrent sur les innocents généralement, lignages et villages qui tranchent dans le cas des délinquants.

Cas des innocents

Quand les décideurs sont étrangers aux lignages de leurs victimes innocentes comme le sont par exemple les époux et les fiancés indignes, la relation d'alliance grâce à laquelle la partenaire leur est consentie leur tient lieu de mode d'extraction ; sans se formaliser sur la procédure institutionnelle d'excommunication, ils décident seuls de la vente, il ne leur faut pour cela qu'audace et impudence.

Dans les autres excommunications d'innocents cependant, celles des enfants par leurs pères ou des géniteurs par leurs fils, les décideurs privilégiés à qui revient l'initiative doivent se concerter avec les autres membres de leurs lignages, ce qui nous amène au cas suivant.

Cas des délinquants

Le lignage d'origine apparaît, dans toutes les sociétés, comme l'instance première de l'excommunication endogène¹²⁹. La décision y appartient au conseil des adultes mâles (patrilignage), des adultes mâles et des vieilles femmes (matrilignage), conseil dont le chef de lignage prend l'initiative, qu'il préside avec voix prépondérante et dont il exécute les arrêts.

Extraordinaire, ce conseil est secret. Au village, il siège tard la nuit, à l'heure où dorment les femmes, les jeunes et en particulier le délinquant et sa mère (*Abê, Odjukru*) ; en brousse, il siège le soir ou à l'aube autour par exemple du palmier qui donne le vin (*Bete, Gban*). Le consensus requis porte sur deux points essentiels : la cession du délinquant au lignage offensé ou la mise en vente directe. La conclusion reste secrète jusqu'à son exécution.

Les lignages offensés se concertent, à leur tour, selon les mêmes principes et suivant la même procédure. Trois solutions leur sont ouvertes : la prise en otage du délinquant en attendant l'extinction totale de l'amende, en cas de vol par exemple ; ou bien le sacrifice du coupable avec la victime en cas de meurtre¹³⁰ ; ou encore la mise en vente.

La deuxième instance, le village, ou plutôt le pouvoir qui le représente, joue un triple rôle en relation avec la nature des infractions et de l'organisation sociale.

Ce rôle peut être celui d'un garant. Chez certains peuples *bete*, tels les *Kibwo*¹³¹, les autorités politiques villageoises se portent caution de toute décision radicale que le lignage a prise et que le chef de lignage se fait un devoir de leur notifier. Partout où s'accomplit le même devoir de discrète information envers les autorités officielles, on retrouve la même caution politique.

Ce rôle peut être aussi un rôle d'arbitre, qui lui-même implique cette caution. Il en est ainsi en général lorsque les autorités villageoises arbitrent les litiges entre lignages, soit que le lignage meurtri porte plainte et fasse de l'arbitre le porteur de ses exigences, soit que les lignages paternel et maternel du délinquant leur demandent d'intercéder comme cela était courant chez les *Kweni* et les *Gban*¹³². Il en est ainsi en particulier lorsque ces autorités contrôlent la cession des délinquants et leur prise de possession par les lignages meurtris.

Ce rôle peut être un rôle de juge quand, à l'occasion de certaines infractions, des lignages livrent les malfaiteurs non pas à d'autres lignages, mais aux quartiers ou aux villages dont le pouvoir de décision est autonome, suprême et sans appel. Alors que de tels transferts, dans les sociétés lignagères de l'Est (*Abê, Odjukru*), aboutissent généralement à des mises à mort, ils donnent lieu, dans les sociétés de l'Ouest, à des mises en esclavage. Pour Maurice Duwre de Koredidia (Issia), la décision de

vendre un criminel, dans maint groupe *bete*, en particulier le *dikpê* Dwabwa, est un droit de la communauté villageoise, même si la proposition doit toujours provenir du chef de lignage. Au conseil secret des chefs de lignage appartient l'exercice de ce droit. Le fait est que, à Urepa, *dikpê* Niabré (Gagnoa), selon le témoignage de Gonwu Blegnon du lignage *Godekpa*, la décision de vendre Blegnon Betewuri fut prise, non pas par son oncle paternel Dudu Lèbolu, mais par le quartier à qui celui-ci l'avait livré. Ainsi, poursuivi par la colère de son oncle, pour avoir arraché de force à son cousin Gnèzère Guita un singe noir qu'il avait blessé à mort mais que ce cousin avait ramassé le lendemain et refusait de lui rendre, Betewuri fut-il appréhendé et vendu en pays *Guebié* au Sud¹³³.

La transaction commerciale

Dans la décision secrète de vente apparaît déjà, unilatérale, la première opération du commerce clandestin. La transaction où les partenaires d'échange négocient en termes d'équivalence le transfert de la marchandise et où le vendeur perçoit la contrepartie monétaire de cette offre, voilà la deuxième opération. Elle s'effectue selon au moins deux modalités principales, en rapport avec le lieu et le moment de la négociation.

Première modalité : la négociation se déroule dans la localité de l'acheteur. Trois possibilités illustrent cette modalité.

Première possibilité : le chef de lignage, promoteur de l'échange, du village A, possède un ami dans une localité B ; à l'occasion d'un événement quelconque, funérailles par exemple, ou dans l'intention précise de proposer un échange, il se déplace lui-même, ou bien il mande un de ses agents, son cadet, son fils, ou son neveu, et présente l'offre. L'accord se fait, si accord il y a, sur le prix, la date de livraison, éventuellement sur le sexe et la qualité de l'esclave. Si l'hôte dispose de marchandises, le voyageur peut recevoir dès ce moment la contrepartie de son offre virtuelle.

C'est ainsi que To-Bidi de Gragbeu (aujourd'hui Madia, groupe *Zabwo*, près d'Issia) proposa à son ami Golo Bhagodu Ugehi de Yabayo (Subre) deux délinquants de son lignage : Bagnon Poku et Wroba Tebli. À cette offre différée, la réponse se développe en trois temps : sur le coup, accord de principe de Bagudu ; une fois pourvu de marchandises, Bagudu avisa To-Bidi de la date d'arrivée de son convoi ; enfin, la date venue, le convoi, conduit par le facteur de Bagudu, vint prendre possession des esclaves.

Deuxième possibilité : le chef de lignage n'a pas d'ami personnel d'échange et s'adresse au courtier du village qui, lui, dispose d'amitiés. Il sera alors avisé, le moment venu, *primo* de l'accord conclu entre ce courtier et tel ou tel de ses amis, *secundo*, de la date d'arrivée d'un convoi, *tertio* de l'arrivée effective du convoi.

Troisième possibilité : il n'y a aucun courtier dans le village du lignage excommunicateur ; le chef de lignage s'adresse à l'un des courtiers de la région ; les démarches se déroulent comme ci-devant.

Dans la mesure où tous les chefs de lignages ne pratiquent pas le commerce, en particulier le commerce des esclaves, la plupart des échanges s'effectuent suivant les deux derniers modes.

Seconde modalité : la négociation a lieu dans la localité du vendeur. Ici, de même, plusieurs possibilités se présentent.

Première possibilité : c'est le courtier du village B ou son agent qui se déplace au village A de ses amis, chargé des marchandises de traite et les laisse en dépôt, après accord sur les équivalences entre esclave et moyen d'échange. Telle fut la démarche de beaucoup d'*Alladian* en pays *odjukru*, de beaucoup de *Neyo* en pays *kwadia* et des *Kwadia* en pays *bete*. Il faut se rappeler le voyage célèbre du courtier *alladian* Nimba de Bodo-Ladja au village *odjukru* de Dibrm en 1867.

E. Dunglas cite un chef de Dignago, du *dikpê* Lassom (Gagnoa) qui parcourait ainsi les territoires du Yokolo et du Dri pour se procurer des esclaves qu'il revendait au Niabré ou aux groupes de la région de Subré (1939 : 7). Pour ses besoins, l'hôte du village A dispose des marchandises à crédit sans avoir sur le champ de personne à fournir en échange.

Seconde possibilité : d'autres vendeurs potentiels de la localité ou du groupe territorial peuvent également prendre ces marchandises à crédit en attendant d'avoir une victime à livrer en échange. Dans l'exemple de Dibrm que rapporte Fleuriot de Langle en 1868, nous avons vu ces opérations de crédit, même si, en l'occurrence, il s'est agi expressément de commerce d'huile de palme et non de commerce d'esclaves. Mais l'informateur *bete* Dodo Zahuru de Korékipra, pays *Bogühé* (Issia), raconte comment son père a reçu, d'un acheteur du Yokolo, 5 fusils et 1 baril de poudre pour un esclave qu'il devait livrer plus tard¹³⁴.

Ces opérations d'échange différé peuvent se compliquer par la mise en garantie d'une personne laissée au créancier et acheteur. Telle est l'opération dans laquelle s'est trouvé impliqué l'ancêtre des *Kuduyo* de Sassandra¹³⁵.

La livraison

Dans cette troisième phase, il y a deux opérations : le dessaisissement et la prise de possession.

Selon le lieu de son déroulement, on distingue deux sortes de dessaisissement : l'une, interne à l'espace villageois ; l'autre, externe, encore qu'elle ait lieu sur le terroir du village. Dans le village, le dessaisissement peut d'abord prendre la forme d'une opération formelle et secrète, ou bien matérielle et publique. Blégnon Betewuri de Urepa, ci-

devant cité, a été livré de cette manière, purement verbale, aux autorités du quartier, dans la clandestinité. Mais généralement, de lignage à lignage, le dessaisissement est matériel, et s'effectue sur le mode violent et public. Que ce soit chez les *Gban* et les *Kweni*, ou que ce soit chez les *Bete* et les *Abê*, le délinquant, meurtrier ou voleur impénitent, est amené ligoté et, au vu des autorités officielles, livré au lignage offensé qui le met vite aux entraves.

Le dessaisissement externe tient de l'une et l'autre formes : à la première, il emprunte ses voies détournées ; à la seconde, sa violence. La principale voie, la plus commune aussi, du dessaisissement, est le guet-apens. Chargé d'accompagner un hôte de marque sur le chemin de retour ou messenger en exercice sur le sentier de la chasse ou du palmier, voici que le délinquant, aux traits signalétiques préalablement déjà communiqués, se voit pris d'assaut et, par la force, maîtrisé. Tel est le schéma de guet-apens que décrit J. Zunon Gnogbo dans une étude sur le *Pouvoir politique traditionnel en pays bété* (Zéblé).

"Le *papa* (quartier et patrilignage) avait le droit de bannir tout membre indésirable. Une fois que cette sanction était décidée contre un individu, le chef se chargeait de l'appliquer, à la faveur d'une visite d'un étranger d'une région éloignée. Ce dernier était informé de la stratégie à suivre. Le "damné" était choisi pour faire partie de la délégation des jeunes qui devaient accompagner l'hôte au delà du village, conformément au plan arrêté. Au moment de la séparation, le nouveau maître feignait d'avoir oublié son *yoko* (serviette de toilette) au village. Le "damné" qui ne se doutait de rien, était désigné pour aller le chercher, pendant que ses parents retournaient chez eux. Son nouveau maître ne se faisait pas prier pour le maîtriser à son retour. Il lui bandait les yeux pendant le voyage pour prévenir sa fuite. Pour une société où l'homme était le bien le plus précieux, le bannissement apparaissait comme une mesure extrêmement pénible. Cette épuration montre que le souci de l'ordre l'emportait sur toute considération. Le président du tribunal est chargé d'appliquer ses décisions, soit dit en passant"¹³⁶.

La deuxième voie est l'abandon. Au terme d'un voyage, l'exclu qui a accompagné le chef de son lignage ou ses parents est abandonné ; tantôt il est sommé de demeurer chez l'hôte jusqu'à ce que ce dernier lui fournisse un don pour le lignage, don qu'il ne recevra jamais ; tantôt il se réveille, esseulé parmi ses hôtes étrangers qui le mettent aux entraves, alors que ses parents ont regagné le village natal.

Dans la troisième voie, la trahison des parents prend le caractère d'une violence physique qui s'allie directement avec la violence des acquéreurs : ces derniers trouvent une personne déjà ligotée pendant qu'elle dormait.

Pour les excommunicateurs autochtones, le résultat final de ce processus s'apparente à une mort sociale comme en avait fait déjà la

remarque E. Dunglas (1939 : 9). De fait, mise à mort concertée, cette mort sociale nécessite une médecine de purification ; rupture avec la communauté, elle appelle un rituel de levée de deuil. Le rituel *menimeni* des *Bete-Bogühé* que nous a décrit le chef Kore Ziki de Zobia, le 27 juillet 1975, en fournit l'illustration. L'officiant, un phytothérapeute, comme Ikodé Kore, offrait sur les doigts une préparation de feuilles que lapait le principal décideur qui avait vendu son parent ; voilà pour la purification. Ensuite, il attachait au poignet droit et au cou du vendeur des fragments d'écorce de l'arbre *saboyi* ; voilà pour le traitement de prophylaxie. Enfin, comme si l'absent était un défunt, partage était fait de tous ses biens : champs, vêtements, instruments de travail, épouses et enfants, s'il en avait.

Le procès exogène : la vente prédatrice

Dans les excommunications, la violence sociale s'exerce, au moment ultime, pour exclure et transformer des aborigènes libres en esclaves ; au contraire, dans les processus exogènes, la violence sociale organisée s'exerce de façon ininterrompue, dans un premier temps pour produire des captifs par arrachement d'étrangers à leurs villages ou sociétés d'origine, et, dans un second temps, pour produire des esclaves par la vente de ces captifs à d'autres étrangers.

On distingue deux modes de prédation. Le mode réglementé est illustré par les guerres qui opposent des collectivités locales en conflit armé et rapportent éventuellement des captifs parmi leur butin ; la captivité ici est négociable et le captif rachetable sous rançon. Le mode non réglementé est représenté par les razzias ou les raids, opérations militaires unilatérales qui sont destinées à procurer, entre autres butins, des captifs pour qui nulle possibilité n'existe ni de négociation ni de rédemption.

Les motivations

Cas des captifs faits dans les guerres

La captivité procède de deux types de guerres dont on trouve sinon des récits, du moins des échos dans toutes les sociétés : les guerres de position d'une part, et les guerres d'expédition d'autre part. Luttres armées qui opposent les collectivités locales selon des modalités quasi-institutionnelles¹³⁷, les guerres mettent en jeu des effectifs humains plus ou moins importants et entraînent des destructions de biens et des personnes, parfois la captivité d'hommes, de femmes et d'enfants.

Dans le premier type de guerre, les combattants des groupes belligérants s'affrontent, le moment venu, en des lieux convenus d'un commun accord : frontières des territoires villageois sur terre, sur eau ou en savane. Sont restées célèbres sous ce rapport la savane de Tef pour les confédérations de Bobor et de Dibrm en pays *odjukru*¹³⁸, la savane de Vlahé pour les *Niono* et la savane de Timbe pour les *Me* en pays *kweni*¹³⁹. Deviennent captifs, dans ce cas, les guerriers aux munitions épuisées dans le combat, qui se rendent et obtiennent quartier de la part des vainqueurs.

Dans le second type de guerre, les combattants conduisent une expédition dans les agglomérations de l'ennemi pour relever un défi, tel le détournement d'une femme, ou venger une attaque. Les traditions résonnent de célèbres campagnes de ce genre : celle des *Ma* contre les *Nia*, les *Dwonu*, les *Yaswa* orientaux et les *Bawlé*, celle des *Bende* contre les *Nagadwa* chez les *Kweni*¹⁴⁰, celle des *Ébrié-Songon* contre les *Aklodju* et celle des *Aklodju* contre Dibrm en pays *odjukru*¹⁴¹, celle des *Menedwe* contre les *Gubolu-Soklulignoa* chez les *Bete-Niambré*¹⁴² et, chez les *Bete-Gbalébw*, celle de Dakoyo contre Valua, de Niembégyro contre Gokréyo, de Zokrobré contre Mandjégyro, de Djisrayo contre Gbenkéyo, de Tagbayo contre Niembégyro¹⁴³. Quand de telles expéditions prennent la forme de destructions radicales, les *Bete* y voient l'état de guerre totale, *gbew-sêto*. Dans ce cas, la destruction des cultures, du bétail et des résistants s'accompagne de rafle de trésor et de capture d'hommes, de femmes et d'enfants.

Il arrive que les deux types de guerre se trouvent composés dans la même campagne et produisent des effets cumulés de captivité ; telle est la guerre des *Kweni-Nianangon* contre les *Gotron*, décrite par Cl. Meillassoux. Vainqueurs dans la rencontre avec leurs ennemis, et ayant capturé les guerriers *Gotron* qui se sont rendus, les *Nianangon* poursuivent les troupes débandées jusqu'à leur village ; les résistants sont massacrés, les notables décapités, le reste des hommes capturé, le butin chargé (1964 : 238).

Deux motivations essentielles peuvent entraîner la transformation des captifs en esclaves. La première est l'insolvabilité des vaincus liée elle-même aux procédures coutumières de conciliation et de restauration de la paix. Que l'initiative de la paix vienne des vaincus (ceux-là qui ont subi destructions et dépeuplement) ou qu'elle vienne de médiateurs neutres (village de la même fédération ou d'une fédération étrangère), la procédure de paix doit en effet résoudre deux grands problèmes : celui de la compensation à donner pour les morts que chaque camp a infligées, et celui de la rançon nécessaire au rachat des captifs.

Deux cas se présentent dans la résolution du premier problème. S'il y a mort dans les deux camps, mort d'hommes et mort de femmes, le problème se ramène à une comptabilité des équivalences numériques et parfois statutaires des personnes mortes, la compensation personnelle revenant aux lignages qui ont subi les pertes : tel est par exemple le cas chez les *Abè*, chez les *Bete* et chez les *Kweni*.

Quand au second problème, sa résolution dépend du statut de chaque espèce de captifs. Sauf exception (cas des *Kweni-Bendè* qui les vendirent après avoir massacré les hommes et laissé périr de faim les enfants sur les décombres), les femmes sont généralement destinées au mariage, option avantageuse pour les deux parties. Chez les *Bete-Yaküya* de Subre¹⁴⁴, la procédure comporte deux actes. Le premier acte consiste en un rite de libération préalable. Le lignage de la femme offre un cabri, vieil animal rituel de la forêt, auquel est attachée une double signification : expression d'une requête de rachat, pour que la femme soit d'abord déliée de l'état de captivité et restituée à son statut de femme libre, le cabri est en même temps signe de l'acceptation de l'offre de mariage. Là où les *Bete* offrent un cabri, les *Kweni* plus riches offrent un bœuf.

Vient ensuite, deuxième acte, le rite des épousailles : le célibataire ou grand guerrier qui s'offre d'épouser la captive libérée a latitude alors d'apporter la compensation matrimoniale. Chez les *Bete-Yaküya*, celle-ci consiste en dix moutons, deux pagnes (l'un pour les maternels, l'autre pour les paternels) et un fusil, si le prétendant est riche. Dans ce pays *bete*, Bote Tehüele Basseri de Lessiri I rappelle un exemple pour illustrer cette procédure. À la suite d'une expédition punitive *yaküya* (ou peuple du Yokolo) contre la localité de Kameayo, coupable du meurtre d'un homme aveugle de Lessiri, deux captives furent intégrées à la communauté : la première, Wassia, du village de Gnawreoa (aujourd'hui Grand-Zatry) a épousé Tehüélé Basseri; la seconde, Waboï, a eu pour mari Tchéwrè Zako.

S'agit-il des enfants ? Ici encore, sauf cruauté exceptionnelle (cas des enfants *Nagadwa* condamnés à périr de faim sur les décombres par les *Bendè* cités plus haut), et sauf le rachat absolument obligatoire des orphelins, exigence sacrée chez les *Bete-Gbalebwo* et les *Bete-Bogühe*¹⁴⁵, les enfants sont répartis entre les lignages et intégrés comme des ingénus à la communauté villageoise. Dans un rapport du 30 août 1908, le chef de poste de Béréby confirme chez les *Krumen* l'existence de cette procédure¹⁴⁶.

Le rachat des adultes mâles est soumis à une rançon dont la nature et le montant restent à la discrétion du vainqueur, et fonction non seulement des rapports des forces politiques, mais encore de l'histoire économique et sociale. Cette rançon toujours prestigieuse comprend des valeurs en nature (bétail, ivoire, pagnes), des valeurs en espèces (manilles du Sud, *sombe* au Nord, poudre d'or à l'Est), des personnes.

Les *Kweni-Bwavere* exigent pour un captif des biens matériels : une défense d'éléphant, un très beau pagne, *akafiani*, et quarante *sombé* ; ou un bovin ou un fusil et un baril de poudre (L. Tauxier, 1924). Chez les *Bete-Yaküya*, les personnes peuvent servir de moyen de rachat ; à Koziayo, groupe *Badakuya*, cent manilles, un cabri, un pagne, selon Oli Beto de Koziayo I¹⁴⁷; à Lessiri : un fusil, deux barils de poudre, un sabre (*gbrè*) ou un esclave, aux dires de Bote Tehüele Basseri.

Ailleurs, à la place d'esclave, des personnes libres, souvent des filles, jouent ce rôle de moyen de rachat. Tels sont ces hommes ou ces femmes-

rançons qu'évoquent les traditions *neyo* dont s'est fait l'écho G. Thomann¹⁴⁸, et les traditions *alladian*.

“À Grand-Jacques et Jacquerville, certifie Marc Augé, quelques branches remontent ainsi à des femmes *odjukru* livrées à l'issue de batailles heureuses pour les *Alladjan* ou en compensation d'un des leurs tués à la suite d'une mauvaise querelle.” (1969 : 143).

Qu'arrive-t-il si, les captifs étant nombreux, viennent à manquer les ressources nécessaires aux rachats ? Ils pouvaient être annexés à la communauté villageoise. Avec les captifs faits dans deux guerres contre les *Bogühe*, le *kanegnon* Zobgo Kugo de Brézébwa aurait fondé deux villages : le village de Kugo-Lorukpa, “les Étrangers de Kugo”, devenu Bahuan, et le village de Sabwa, devenu, en souvenir de son père Zogbo Korê, Gbokora¹⁴⁹. La médiocrité démographique des villages, les exigences de la solidarité et de l'honneur, l'attachement à la personne humaine comme bien dans la plupart des sociétés, tous ces facteurs ont poussé les vaincus à faire le maximum de sacrifices pour libérer leurs membres captifs. Les captifs vendus dont les traditions recueillies rapportent les cas l'ont été généralement moins pour cause d'insolvabilité où se trouveraient les vaincus que par esprit de vengeance ou de répression de la part des vainqueurs.

Qu'il s'agisse d'arracher une réparation ou qu'il s'agisse d'infliger des représailles pour une offense politique quelconque, la vengeance peut s'effectuer sur le mode absolu comme volonté d'anéantir l'ennemi selon le projet d'une guerre totale. En pays *kweni*, vraisemblablement au XIX^e siècle, le dépeuplement du groupe *Nagadwa*, réduit de quatre à un seul village, a été l'effet d'actions réitérées et meurtrières entreprises par les *Bende* : destruction des maisons, sac du bétail, massacre des hommes, abandon des enfants d'une part, captivité et mise en vente systématique des femmes d'autre part. (C. Meillassoux, 1964 : 239).

Mais, entre la rédemption négociée des captifs et cette forme absolue de vengeance, existe une forme relative de vengeance limitée à un démembrement plus ou moins important des villages ennemis. Chez le peuple *bete* du Kpakolo (Gagnoa), quand les habitants de Gnagbabwo, d'abord vaincus, réussirent, avec l'alliance militaire des *Gbalebwo*, à triompher de leurs ennemis, ils vendirent immédiatement les deux captifs qu'ils avaient faits¹⁵⁰. De même, lorsque le *kanegnon* Blikablo du pays *Gbalebwo*, principal animateur de ladite alliance, tomba sous les balles du groupe *Zikozibwo*, les *Gbalebwo* organisèrent une expédition punitive sur les villages de ce dernier groupe. Deux captives ramenées par le patrilignage *Brikayo* furent vendues en toute hâte plutôt que d'être épousées¹⁵¹.

Enfin, la guerre qui avait opposé Kwati et Butubré en pays *kwadia* et à laquelle G. Thomann a contribué à mettre fin le 7 août 1897¹⁵², aboutit à des conséquences semblables. En effet, Ohiri, chef de Dogoné, groupe *Butubré*, ayant fait assassiner Baguiré de Kwati dont il redoutait la

bravoure et les exploits militaires, les habitants de Kwati entrèrent en guerre, sous le chef Mabo Tahiri ; il semble que trois personnes aient été prises et vendues à Sassandra. La riposte de Butubré s'avéra féroce : treize personnes de Kwati tuées, dont une décapitée (le vieux Zébé), quatre captives vendues parmi lesquelles une tante de l'informateur Gnopru Lebre, ultérieurement retrouvée et rachetée à Luwhiri en aval du fleuve Sassandra¹⁵³.

Parfois ces actes de vengeance dissimulent des motivations secondaires qui deviennent principales dans le cas des captifs faits dans les razzias.

Cas des captifs razziés

Dans la zone de notre étude, à l'époque où nous nous situons, les razzias comme mode systématique de la prédation, présupposaient trois conditions de fonctionnement. Une condition socio-économique : des espaces où les échanges commerciaux sont possibles et rentables. Une condition psychologique : l'émergence de grands guerriers animés d'ambition politique. Une condition politico-militaire : sous la direction de ces chefs, des organisations de forces armées, assez habiles pour effectuer des coups de main efficaces, mais trop faibles pour soumettre et durablement contrôler des villages ou des fédérations de villages plus ou moins importants, c'est-à-dire créer des hégémonies réelles.

En attendant la constitution d'une histoire de ce mode de prédation, les voyageurs étrangers du XIX^e siècle ont rencontré quelques razzieurs notoires sur le chemin de leurs explorations : un Lia du groupe *Bakwé-Bannia*, un Bahulu du Zrêblé au Sud du pays *bete* (Subré), un Wanda du Lobwé au centre du même pays *bete* (Issia), un *Neyo*, Gneba Beugre. Cumulant exceptionnellement pouvoir économique, pouvoir politique et pouvoir militaire, leurs opérations tendirent à prendre le caractère d'un mode de vie : Wanda propose à l'explorateur G. Thomann une association et un partage du butin, le mariage du Français avec deux de ses nièces devant être le fondement social de cette alliance.¹⁵⁴

De fait, la célébrité de ces chefs excédait les limites de leur groupement territorial et de leur peuple : le foudre de guerre *bakwe* était tristement célèbre à l'Ouest du fleuve Sassandra en pays *bete* ; Bahulu, pouvait, selon G. Thomann, mobiliser des guerriers dans le Zrêblé aussi bien que chez les *Sérayo* et les *Zukobwe* ; la renommée de Wanda-le-Borgne retentissait dès le Guidéko au Sud. Instaurer cette célébrité par la terreur, voilà le premier motif de leurs opérations. La première voie de cette terreur est bien le meurtre ; l'émotion épouvantée des *Bete* du Guidéko lors du passage de G. Thomann en 1906 s'explique par la mort gratuite de cinq des leurs pris dans une embuscade montée par des guerriers de Lia.

Mais, à défaut d'être physique, cette mort était sociale et consistait en la vente des personnes capturées. Tels furent les effets des razzias opérées par les *Kekeyo* sous Gneba Beugre. "Ils attaquaient les voyageurs, écrit G. Thomann en 1905, les dépouillaient de tous leurs biens, enlevaient de nuit le bétail des villages et même les jeunes gens qu'ils vendaient ou gardaient comme esclaves" (1905 : 188). Tel fut vraisemblablement le résultat de l'expédition de Wanda à Gapoa, groupe *Bogühé*, dont "le chasseur d'esclaves" avait à craindre ensuite les représailles. Si les troupes coloniales n'étaient pas intervenues, tel aurait été, au moins en partie, l'aboutissement de la prise de Subré par les "deux cents guerriers" de Bahulu en 1906.

Or, en vendant les captifs au lieu de les mettre à mort, les razzieurs ne créent pas seulement ce que nous nommons la célébrité par la terreur, mais ils acquièrent aussi et surtout les moyens matériels pour soumettre leur peuple et pour entretenir cette célébrité au-delà. Armes et munitions, principaux biens contre lesquels, nous le verrons, s'échangeaient les captifs, voilà les moyens de défense et de contrôle, voilà donc les instruments de reproduction des rapports d'inégalité politico-militaire entre villages ou fédérations de villages.

Les modalités de vente

Dans les deux variétés de prédation, le rôle secondaire et formel que joue le pouvoir villageois dans les exclusions devient réellement prééminent et presque exclusif.

Cette prééminence s'affiche d'abord dans la décision. Comme l'organisation de la guerre ou de la razzia est l'affaire de la communauté des guerriers et du pouvoir local, ainsi la décision de mettre en vente des captifs appartient à leur assemblée : assemblée des guerriers et des chefs militaires et politiques dans un cas, assemblée des guerriers et du chef cumulant pouvoir militaire et pouvoir politique dans l'autre cas. Cette assemblée délibère dans la clandestinité pendant que les captifs demeurent entravés : ses arrêts restent secrets jusqu'à exécution.

Cette prééminence se retrouve également dans les phases de transaction et de livraison, dans la mesure où ce sont les chefs, dans les deux sens mis en évidence, qui effectuent ces opérations en s'aidant, le cas échéant, des jeunes guerriers comme messagers.

L'usage politique des biens reçus en échange des captifs achève de confirmer cette prééminence du village sur les lignages. Si les biens secondaires reviennent aux chefs, les fusils et la poudre appartiennent à la communauté villageoise ; dans les maisons et sous la garde de ces chefs, ils serviront à armer les guerriers-chasseurs quand la nécessité s'en fera sentir.

Le procès d'achat

L'espace où dominent les achats

Il faut remarquer que le procès acquisitif, comme le procès excommunicatif, est répandu, selon la littérature existante, dans la plupart des sociétés de notre champ d'étude : société *alladian*, société *odjukru*, société *abê*, société *kweni*, société *neyo*.

L'enquête de terrain a également confirmé son existence dans les autres sociétés. Contrairement à la dénégation de L. Tauxier (1924 : 134) et de Köbben, en effet, cette forme d'esclavage est incontestable dans la société *ghan* au moins en tant que pratique localisée comme en font foi les exemples de Tchègba et de Sakada respectivement dans le groupe *Gbandwê* et dans le groupe *Gbodekwa*. De même, à l'interrogation de Christophe Wondji (1972 : 38), réponse peut être faite que cet esclavage a marqué de larges franges septentrionales et orientales de la société *bete*, comme il a marqué le tissu des sociétés *kwadia* et *neyo*.

Toutefois cette forme domine sur les ventes dans trois lieux : dans les sociétés côtières, en particulier *neyo* et *alladian*, dans les sociétés orientales, notamment *odjukru* et *abê*, dans la société *kweni* à laquelle s'articulent les franges septentrionales et orientales de la société *bete* (Zèblé au Nord, Zédi, Nekedie, Zabia à l'Est).

Les motivations

Ont déterminé les acquisitions d'esclaves quatre ordres principaux de motivations. Passons-les en revue ; nous reviendrons à elles dans la IIIe Partie de ce travail à propos des fonctions des esclaves.

Les motivations de premier ordre par leur portée sont les motivations d'ordre démographique. Les besoins de nouvelles forces reproductives apparaissent comme l'un des grands déclencheurs d'acquisitions. À première vue, on peut les croire en relation de cause à effet avec les excommunications, traduisant la nécessité de combler par de nouveaux gains les vides ouverts par les départs forcés. Il n'en est rien. Toutes les sociétés frappées par les excommunications en effet n'ont pas été également importatrices d'esclaves et les sociétés qui ont le plus excommunié, telle la société *bete*, figurent parmi les moins importatrices, voire les plus hostiles à l'incorporation d'esclaves. Un cas de substitution permet cependant d'envisager la possibilité théorique d'une telle relation : Guédé Gnokibheu, *glolowri* du village de Bassi (Guiberwa), a échangé son propre fils contre un esclave en transit ; l'esclave était bel homme et le fils, malade ou valétudinaire, donc socialement dévalorisé et passible d'esclavage.

On distingue trois sortes de ces besoins : il y a besoin de remplacement là où, par cause naturelle ou historique, manquent des forces de reproduction ; quand ces forces existent, mais sont stériles, il y a besoin de suppléance ou de forces vicariantes ; lorsqu'il y a enfin insuffisance quantitative ou qualitative, apparaît le besoin de forces d'appoint. Dans tous les cas de déficit réel ou potentiel, il s'agit, pour les sociétés matrilineaires dans lesquelles les lignages dominants se perpétuent par les sœurs utérines, de besoins de reproductrices, et pour les sociétés patrilineaires, au contraire, de besoins de reproducteurs.

Même les sociétés patrilineaires ont éprouvé, à quelque degré, tel ou tel de ces besoins. L'exemple du village *bete* de Bassi, cité ci-dessus, est un cas de remplacement. À Gbesse, en pays *abê*, on cite un autre exemple peut-être tardif, mais célèbre, de remplacement, celui de Kwamé, esclave d'origine *bawle*, qu'un maître avait acquis pour remplacer son fils défunt. Dans les sociétés matrilineaires où l'incorporation était plus systématique, le déficit des sœurs et des nièces utérines, reproductrices des matrilineages, a motivé l'afflux d'esclaves de sexe féminin.

Le village de Mopoyem, en pays *adjukru*, illustre les trois situations de déficit et de besoins. Sur onze matrilineages, sept ont été propriétaires d'esclaves dans la seconde moitié du XIX^e siècle : un par manque de reproductrices libres, deux par infécondité, quatre par insuffisance numérique¹⁵⁵.

Voici deux situations de manque absolu : le matrilineage des *Agnibwa-la* et celui des *Dongba-la*.

* Le matrilineage des *Agnibwa-la*

Essiagn, de la classe d'âge des *obodjlu*, initié entre 1863 et 1869, a deux sœurs, Koko et Ayo ; la première a un fils, Dibrm (classe d'âge des *sêtê*) ; de la seconde naissent deux garçons, Akadje Lat et Ofia Lat. Avec les trois garçons, Akadje, Akpro Lat et Ofia Lat, les deux rameaux du lignage s'épuisent naturellement. Essiagn s'offre un remède, le mariage avec une étrangère libre, mais Afwe, l'étrangère *bawle*, donne naissance en effet à un garçon, Afwe Yed, et c'est encore l'impasse. Voilà dans quelle circonstance a été acquise, venant de Dibrm, la première esclave du matrilineage : Batman. Le second esclave est un homme : Essiagn Nswe. Car Essiagn étant riche, il devait acheter des esclaves ; il n'a pas trouvé une autre femme après Afwe, donc il a acheté un homme, tel a été son destin.

* Le matrilineage des *Dongba-la*

Les frères Lasmbro (ou Adiman), Lasmel (ou Abonu) et Lasm Niagn (ou Djedj) n'ont que deux sœurs : Lasm a une fille, Aïka, qui devient plus

tard mère de quatre filles : Botto Nicé, Botto Yedm, Botto Yebl, Botto Yu, et d'un garçon, Botto Yedo. Parmi ces quatre filles, deux se révèlent stériles, Nicé et Yedm ; quand aux deux autres, Yebl et Yu, elles enfantent des garçons, Akpem Agnero, pour la première, et Kétéku pour la seconde ; l'unique fille issue de Yebl, Akpêm Agnim, n'a pas d'enfant. Donc à la troisième génération, le lignage aboutit à l'extinction. C'est pour y remédier que Abonu a acheté, parmi cinq autres, l'unique esclave de sexe féminin du matrilignage : Yon.

Voici maintenant deux situations d'infécondité : le matrilignage des *Otobro-la* et celui des *Melyedei-la*.

* Le matrilignage des *Otobro-la*

Au XIX^e siècle, dans le matrilignage des *Otobro-la* (voir fig. 14, p. 588), les enfants de Yedyu sont au nombre de cinq : deux filles, Akpro Bwaï et Akpro Nome, et trois garçons, Akpro Nomel, Bessei et Adjra. Or, les deux sœurs portent un mal incurable : la stérilité ; le lignage est condamné à mort. C'est face à cette infortune que surviennent les initiatives bénéfiques d'Akpro Nomel et de Akpro Bwaï : le premier achète deux esclaves de sexe féminin, Obebl-el d'origine *hausa*, et Kpassi Yei ; et le second acquiert pour sa part une troisième esclave à Agbaille : Dudu Nam. Du même lignage, Amafu Djêdjes en achète une quatrième : Marogn. Les trois autres esclaves sont des hommes : Akêyu, Assiê, Obre Kpassi.

* Le matrilignage des *Melyedei-la*

A la même époque, le matrilignage des *Melyedei-la* (voir fig. 13, p. 587) compte deux femmes, Esso Nane et Esso Nome, et quatre hommes, Adjangb'Esso, Adjangb'Esso Nomel, Esso Lowes et Esso Akpa. Si Nane est stérile, Nome a deux filles, Em-Ces-Esso-Nane, sans enfant, et Em-Ces-Esso-Lowe dont l'unique fille, Kodog Idj (ou Kpêlê) se révèle stérile. Voilà donc stérile Agbandj'Eso Nane, stérile sa nièce Em-Ces-Esso-Nane, stérile Kpêlê, la nièce de cette dernière ; le lignage ici encore se voit condamné à mort. C'est alors que surviennent deux initiatives salvatrices : Esso Akpa acquiert une esclave de Kpanda : Sotu Ofr (ou Sotêm), de la classe d'âge des *mborman kata* ; à la mort de l'oncle Yingbe de Kpanda, son cousin Sêmu Aka prend en héritage une seconde esclave de la promotion des *mborman odjongba* : Bra Nam ; la troisième esclave acquise se nomme Opit ; dans la foulée, sont achetés aussi trois esclaves mâles : Aka Nzi dit Nsign, Akpa Akmel Mansa, Em-Ces-Esso Bêfêri.

Voici enfin trois situations d'insuffisance numérique : les matrilignages des *Logbo-la*, des *Logbok-la*, et des *Djadj-la*.

* Le matrilineage des *Logbo-la*, rameau issu de Dibrm

Toujours à la même époque, les deux sœurs Sobr Adjo et Essiebl ont six enfants : Leyo, une fille, et Tchenda, un garçon, issus d'Adjo; Essi, une fille, Okro, Okro Mel et Niagn-ni trois garçons nés d'Essiebl (voir fig. 12, p. 586). A la deuxième génération, les deux filles, Leyo et Essi, donnent naissance d'une part à deux garçons, Djêdjro et Djêdjroli, et d'autre part, à trois filles, Yane, Edjm et Djêdjei. Or à la troisième génération, seule Edjm est féconde parmi les trois sœurs. C'est alors que pour étoffer le groupe des reproductrices, Leyo achète une esclave, Ya, et son cousin Okro une autre esclave nommée Busu, de même classe d'âge des *mborman*. Deux autres esclaves seront des hommes : Kpami et Anon.

* Le matrilineage des *Logbok-la*

Kpassi Ezzo, le chef, a deux sœurs, Kpassi Essi et Ngo (voir fig. 11, p. 585). De la première naissent trois garçons, Ane Edjro, Ane Edjes, Ane Akpa et une seule fille, Ane Edjéi, ce qui est peu. Voilà comment pour renforcer la capacité reproductrice de son lignage, Ezzo a acquis une esclave : Samrandjo.

* Le matrilineage des *Djadj-la*

À la fin du XIX^e siècle, le chef de lignage, Yedagn, n'a qu'une soeur, Adio Agnéi, dont le mariage avec Akpro Nomel a donné trois garçons : Nomel Affi, Nomel Niagn et Nomel Akpa et, une seule fille, Nomel Yebl, encore très jeune. Yedagn renforce sa sœur et sa nièce en achetant une esclave : Aya.

Les motivations du deuxième ordre ayant agi sont d'ordre économique : elles consistent en des besoins de forces productives. Le premier de ces besoins, le besoin de forces productives de suppléance, s'est le mieux manifesté dans la société *neyo*. Malgré la régression démographique de cette société dont se font l'écho les premiers administrateurs coloniaux comme G. Thomann (1901 : IV), cette société disposait d'une jeunesse saine et vigoureuse ; mais plutôt qu'à la production des subsistances indispensables aux femmes, aux enfants et aux vieillards (agriculture, chasse, pêche), cette jeunesse s'était adonnée à la navigation, depuis le XVIII^e siècle, comme l'attestent traditions orales, récits de voyages et histoire (Ch. Berthens, 1974). C'est pour la remplacer précisément dans cette fonction productrice qu'a été acquise la main d'œuvre masculine des hameaux de culture. La création et la multiplication de ces hameaux ont répondu à ce besoin. Chaque lignage fort a eu son hameau, sinon ses hameaux. Nous verrons que cette séparation des groupes et cette substitution fonctionnelle ont persisté à

tel point qu'après l'abolition de l'esclavage, le départ d'une grande partie de cette main d'œuvre a laissé le pays dépeuplé et appauvri.

Le deuxième de ces besoins peut être nommé besoin de forces productives supplémentaires. Dans certaines circonstances, ce recours aux esclaves a été déterminé par la division croissante du travail. Tel est le cas dans la société *alladian*. En passant d'une économie fondée sur la pêche, l'agriculture, la production et la commercialisation du sel à la commercialisation d'un produit du continent, l'huile de palme, les *Alladian* ont eu besoin d'une main-d'œuvre masculine de plus en plus nombreuse : ni les cadets sociaux des lignages ni les individus mis en gage par les peuples voisins ne suffisaient ; les esclaves ont constitué ce supplément de forces à verser dans la production et l'échange. Les hameaux de culture et de transit correspondront à cette nécessité.

Mais dans d'autres circonstances, l'accroissement de la population et des besoins alimentaires se sont alliés à la division accrue du travail pour déterminer ce recours. Tel fut le cas chez les *Kweni*. Zone d'échanges intenses, zone de richesse et de paix relative, le pays des marchés fut "un îlot d'exceptionnelle densité" entre la forêt et la savane (C. Meillassoux, 1964 : 288). Insuffisante à assumer toutes les opérations d'échanges dans le commerce à longue distance, la main-d'œuvre franche des lignages l'était également à répondre aux besoins alimentaires de la nouvelle masse d'hommes ; une main-d'œuvre servile, celle des futurs hameaux de culture, devait combler cette insuffisance.

D'autres motivations qui ont joué un rôle dans le processus des acquisitions ressortissent à l'ordre politique. La première d'entre elles par sa portée est la recherche du prestige social, sous la forme d'un rang de notable dont le respect est institutionnellement garanti. À l'époque du commerce, acquérir un esclave représentait en effet un exploit social, prolongement et dépassement sous un certain rapport des exploits des grands chasseurs, des grands guerriers, des grands navigateurs, des grands devins et grands ravisseurs de femmes ; l'acte héroïque classait l'auteur et son lignage au-dessus du lot commun. Mais cette recherche, répandue peu ou prou dans toutes les sociétés, a été particulièrement déterminante là où et au moment où l'acquisition d'esclave est devenue un enjeu politique entre lignages.

Ce fut le cas dans société *odjukru* lorsque fut institutionnalisé l'angbandji-iri, rituel de la fortune aux sens religieux et économique du terme : l'accès au "club" des fortunes exigeait un nombre déterminé d'esclaves comme condition nécessaire et les compétiteurs rivalisaient d'effectifs d'esclaves. Ont obéi à cette motivation tous les membres qui ont brigué l'angbandji dans les classes d'âge qui se sont succédées de 1863 à 1903 : obodjlu, sètè, ndjroman, abrmán, m'bédié, mborman.

Ce fut le cas aussi dans la société *abê* où la plupart des acquisitions d'esclaves se confondaient avec la compétition pour la gloire post-mortem et où les lignages rivalisaient de sacrifices et d'effectifs de sacrifiés à

l'occasion des décès des notables. Jusqu'en 1911, date de la soumission militaire des *Abê*, la majorité des esclaves semble avoir été principalement incorporée en vertu de cette exigence socio-politique. Dans les sociétés *kweni* et *bete*, de même, où de nombreux esclaves des deux sexes ont été achetés pour composer des cadeaux de mariage, c'est la même recherche qui a, du moins partiellement, joué. Outre la recherche du prestige, une deuxième motivation politique a fait son œuvre, c'est le besoin de sécurité. Aux dires des informateurs *bete* de la région orientale de Gagnoa, en effet, les premières vagues d'esclaves incorporés dans les lignages étaient en majorité du sexe masculin. Or à l'expérience, ces esclaves se sont révélés insoumis et enclins à l'évasion. Ce fut alors que les femmes obtinrent sur les hommes la préférence des acquéreurs. Au contraire des hommes, condamnés en général au célibat comme nous le verrons, celles-ci subissaient, pour les stabiliser et les soumettre, deux contraintes : le concubinage facile avec des partenaires libres et, si elles étaient fécondes, la maternité. Ainsi l'acquisition d'un grand nombre d'esclaves de sexe féminin dans cette région a-t-elle été déterminée par l'intérêt socio-politique de sécurité. Malheureusement, les réserves dont les informateurs, soucieux de respecter la susceptibilité des descendants d'esclaves, ont entouré les détails de cette partie de l'histoire sociale et économique nous a empêché de préciser la date de cette reconversion du commerce local et l'ampleur dans l'espace et le temps de ce phénomène.

La troisième motivation politique se présente sous la forme d'une volonté d'émancipation ou d'égalité. Cette volonté transparaît dans les tentatives des esclaves qui, par leur travail et par leur épargne, cherchent à se racheter en acquérant un ou plusieurs esclaves pour leurs maîtres et en constituant eux-mêmes une couche supérieure de la catégorie des esclaves. Mais si la motivation est politique au sens où l'intention revient à accéder à la condition de maître par une voie institutionnelle, qui est l'acquisition d'esclaves, le résultat reste social, nous le verrons, et sans conséquence directe sur le statut proprement politique des intéressés : la destinée finale d'une communauté servile du pays *abê* confirme le conflit entre infériorité sociale statutaire et volonté d'émancipation socio-politique des esclaves.

Mais on décèle des motivations d'un quatrième ordre qui ont joué leur rôle : des motivations d'ordre social. La normalisation de la vie sexuelle des esclaves mâles en rapport avec la nécessité de la ségrégation sexuelle entre ingénus et esclaves qui caractérise beaucoup de sociétés, voilà la principale d'entre elles. Cette préoccupation a motivé l'acquisition de beaucoup d'esclaves de sexe féminin. On en voit la preuve, dans deux cas sur trois recensés, aux cadeaux de mariage que les *Abê* offraient sous la forme de paires d'esclaves : un homme et une femme, deux hommes et deux femmes ; on en voit une deuxième preuve au relatif équilibre numérique des sexes parmi les possession de maint chefs de lignages *bete* du Zèble (Daloa) : un homme et une femme chez Zozo Zogbo de Zabia,

Gblé Tapé de Keibla et Tapé Seri de Gabwa, deux hommes et deux femmes chez Seri Diro de Bobwa, quatre hommes et cinq femmes chez Logbo Kafu de Gbla, Tapeгүйhe ; on en trouve une troisième preuve dans les hameaux de culture, où un minimum de femmes partout indispensable était présent.

Les modalités d'acquisition

Qu'il s'agisse des exclus ou qu'il s'agisse des captifs, il en est du procès d'achat comme de la mise en vente des délinquants. D'abord la décision d'acheter appartient au conseil de lignage, conseil des adultes mâles dans les sociétés patrilineaires, des adultes mâles et des femmes âgées dans les sociétés matrilineaires ; quand le chef veut constituer à temps les ressources utiles à l'opération ou quand il sait les ressources disponibles, il convoque la réunion du conseil, la préside avec voix prépondérante et assure l'exécution du consensus. Ensuite, c'est le chef de lignage ainsi procureur qui prend langue avec des amis dans les localités étrangères et négocie, personnellement ou par messenger interposé, selon les modalités que nous avons ci-devant relevées à propos de la transaction.

Un moment fait cependant l'originalité des acquisitions, c'est la prise de possession correspondant au dessaisissement dont les exclus et les captifs sont les objets. Cette prise s'effectue sur deux modes contraires : celui de la violence et celui de l'amadouement.

La prise de possession avec violence

La prise de possession de la majorité des esclaves adultes, dans les sociétés de l'Ouest comme dans celle de l'Est, porte des marques de la violence. Cette violence s'inscrit en premier lieu dans les moyens matériels et précisément techniques du procès d'acquisition : partout, tout convoi était armé de machettes, de sabres, de fusils ; partout, chez les *Abé* comme chez les *Bete*, chaque esclave avait son escorte d'au moins deux gardes armés, l'un devant, l'autre derrière.

Inscrite dans les moyens, la violence s'imprime en second lieu comme mortification sur les corps : mains ligotées, bouche bâillonnée, yeux bandés. Cette mortification, on l'a dit, pouvait commencer dans la société de départ, quand les vendeurs livraient des victimes déjà ligotées, mais elle s'épanouissait sous le règne des acquéreurs. Comme le reconnaissent les informateurs *Bete* et *Kueni* en particulier, elle était en général le fait des acquéreurs qui soit amplifiaient et achevaient ainsi un processus endogène de désocialisation et de dépersonnalisation, soit inauguraient un processus exogène.

Les mains ligotées, la personne achetée devient d'emblée personne vaincue, sans défense autonome. La bouche bâillonnée, elle perd la voix pour crier sa souffrance aux vivants et aux morts, pour appeler au secours, surtout – ce qui est son droit naturel dans les idéologies locales – pour fulminer l'anathème contre sa parentèle coupable du sacrilège de l'exclusion, et pour jeter, en signe de malédiction, un crachat au visage des acquéreurs complices des excommunicateurs ; elle perd somme toute la parole qui fait ici l'être de la personne et constitue son écho dans le monde. Les yeux bandés, elle perd, en même temps que la lumière et les paysages de la patrie, les chemins qui mènent aux pays de son exil et qui conduisent vers son pays natal.

Sur terre et sur eau, cette mortification durait le temps de l'expédition commerciale. Sur le fleuve Gnema, de Kukruyo au pays *neyo*, selon Ghide Kréahi de Kpada, les esclaves désentravés voyageaient les yeux bandés, assis, la face tournée vers l'amont, ayant chacun devant lui un bol de riz, ration alimentaire de la traversée ; sauf les trois ou quatre relâches, la nuit sur les îles ou les rapides, ils n'auront les yeux débandés et ne retrouveront la lumière perpétuelle qu'une fois arrivé sur la côte¹⁵⁶.

La prise de possession avec amadouement

Une minorité d'esclaves adultes et les esclaves adolescents semblent avoir échappé au mode violent de prise de possession : leur a été appliquée plutôt la méthode douce de l'amadouement, qui vise à faire immédiatement accepter aux esclaves leur nouveau sort, sans impatience, sans révolte ni tentative d'évasion. Sous la vigilance collective et armée des convoyeurs, ce qui n'est pas contradictoire, le paternalisme se répandait en gestes et en propos sécurisants. Les esclaves livrés par abandon qu'évoquent sans donner d'exemples les traditions étaient d'abord rassurés et entourés d'une certaine sollicitude, même si celle-ci n'allait pas sans hypocrisie ; c'est seulement lorsqu'ils se montraient méfiants et intraitables qu'on les soumettait ensuite à l'entrave.

Les adolescents qui, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, ont constitué la majorité des esclaves dans les sociétés à l'Est du Bandama telle la société *odjukru*, n'ont pas connu, selon nos informations, cette rupture dramatique dans le régime de la prise de possession ; sur eux en général l'amadouement obtenait les effets recherchés. Pris en main en pays *abidji*, à une latitude où l'évasion devenait plus difficile encore qu'elle ne l'était en pays *bawlé*, ils traversaient sans violence l'espace *odjukru* au sein de convois lignagers, par étapes plus ou moins longues, jusqu'aux villages de destination. C'est ainsi que, capturé en même temps que six autres jeunes par les *sofa* de Samory, le nommé Boni Affré¹⁵⁷ après avoir vu trois compagnons de servitude vendus en pays *bawlé-anyi* ou *abidji*, arriva au village *odjukru* de Tiaha avec les trois derniers

compagnons, sans autre souffrance que celle de la faim, de la soif et de la marche vers l'inconnu. Là furent achetés Affré, Aboli Lawl-él et une femme, Olmidj ; un quatrième devait l'être à Kaka, localité à laquelle on accédait à l'époque par la lagune en venant de Tiaha, de Mopoyem ou de Bodu.

*

* *

Au terme de l'analyse des procès de vente et d'achat, une question demeure sans réponse : à quels prix les esclaves étaient-ils vendus et achetés ? C'est à cette question que la section prochaine tente d'apporter des réponses.

SECTION III

Le prix des esclaves

Éléments pour l'établissement d'une structure des prix

Considérons le tableau ci-dessous où sont comparés dans les sociétés étudiées et certaines de leurs voisines, les prix des esclaves et les prix des principales marchandises en circulation au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Outre des lacunes, s'y trouvent prononcés les défauts documentaires qu'E. Terray révélait dans une étude sur *Le prix des esclaves en Afrique précoloniale*¹⁵⁸ : imprécisions historiques et statistiques des matériaux de tradition orale malgré, parfois, le détail des opérations individualisées ; indétermination méthodologique et sociologique des données écrites et datées. Mais tel quel cependant, voici un document de base pour toute enquête sur le commerce des esclaves dans cette zone, un document corrigible et indéfiniment enrichissable.

Hypothèses pour expliquer les variations de prix

De cette mercuriale ressortent deux constats majeurs. En premier lieu, loin d'être uniformes, les prix ont varié en fonction de plusieurs critères : distance des lieux de consommation à la source de production dans l'espace, sexe, âge, qualité physique, moment historique. En second lieu, ces prix sont de deux types : il y a les prix courants en quelque sorte homologués par la tradition d'échange comme prix normaux (sociétés *abê*, *odjukru*, *kweni*) et il y a des prix lors d'opérations ponctuelles et individualisées, soit dans les sociétés d'autosubsistance marquée (*Bete-Bogühe*) soit dans les sociétés déjà intégrées dans les circuits d'échange (*Bete-Zebwo*, société *abê*).

Tableau 13

**Tableau comparé des prix des esclaves et d'autres marchandises
au XIX^e siècle et début du XX^e siècle**

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil =Fu Poudre (baril)=BP	Sel Ivoire	Tissus Pagnes Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb=Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc = Ca Cam- wood=Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kr=Krou
A. Société <i>Noyo-Kwadia</i> 1/ cf. Tabu E.Bouet- Villaumez 1848							1 tonneau Camwood = 400 F	
M. Richard 1902	Bas-Cavally : H adulte ou jeune = 2 à 3 boeufs H vieux = 1 boeuf F jeune = 1 boeuf F vieille = 2 ou 3 Fu	1 boeuf = 2 Fu + 4 BP = 6 F 1 mouton ou 1 cabri = 1 pièce d'étoffe ou 3 F 1 poulet = 1 F ou 1 gin ou 2 têtes de tabac	1 Fu = 20 à 25 F selon la longueur 1 BP = 5 à 25 F selon la contenance				1 l huile = 0,5 à 1 F	
2/ Grabo	Haut Cavally: H=4 Fu 1 BP 4 brasses d'étoffe 1 chapeau 1 machette 1 marmite 20 pierres à fusil 4 têtes de tabac F=3 Fu 3 brasses d'étoffe 1 machette 10 pierres à fusil 3 têtes de tabac	1 boeuf =60 à 90 F =2 Fu+3BP 1 mouton ou 1 cabri =6 à 12 F =1 BP					1 l huile=2 feuilles de tabac	
3/ Sasandra G. Thomann 1901			BP de 25 livres = 7,5 F à l'achat et 20 F à la vente BP de 18 livres =3 F à l'achat et 18 F à la vente Fu = 20 F (birding, blackdin ou reddin) = 25 F (boucanier femelle ou demi- boucanier)	1 sac 25 kg = 1 F (achat) et 3 F (vente)	1 tête de tabac de 6 à 10 feuilles =0,5 F 1 rhum = 1,5 F 1 caisse gin (12 boute.) = 10 à 12 F	1 ciseau = 5 F 1 machette = 1 F	1 tonne Caw = 100 F 1 Krou = 5 F 20 1 kg Hu =0,30 F 1 kg Ca = 4 F 1 barre de savon (1 kg) = 1 F 100 kg amandes = 15 F 100 kg Hu =30 F	1 Krou = 5 gallons
4/ Bereby Rapport n° 365 1908	H/F=2 à 3 Fu 1 BP Pièces d'étoffe, 1 caisse de gin, tabac							

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=gargon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil =Fu Poudre (baril)=BP	Sel Ivoire	Tissus Papier Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb=Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc = Ca Cann- wood=Caw	Taux d'échange M=manille K=cola Kr=Krou
5/ Kwai (Sassandra) Ghopru Libre 10.127.1976	H/F = 10 Fu 2 BP 4 caisses de machettes 10 pièces de pagne 2 caisses de gin						1 baril d'huile = 20 M	
6/ Serio (Gagnoa) Gnahou Ugehi 9.8.1975	A Sassandra I= 7 Fu 1,5 BP							
B. Société <i>alladian</i> 7/ Bodo- Ladj Fleuriot de Lange. 1868. XVII							1 Krou d'huile = 30 l = 10 à 11 F 1 tonneau d'huile = 300 F	
8/ Enokwa L. Kaku Echigban 17.12.1975 et 8.12.1876	H= 3 ou 4 NK (<i>ndere-kakari</i>) F= 5 NK		1 caisse de Fu (15 Fu) = 2 à 3 tonneaux d'huile	1 NK (cuvette de sel) = 12 à 15 kg = 10 <i>g</i> d'or ?	1 couverture de laine = 15 F			
9/ Adah Cl. Biatchon Nguessan 22.04.1976	H=1200 M	1 bœuf = 400 M 1 vache = 1200 M						
10/ Côte <i>alladian</i> (et <i>avikam</i>) E. Bouët- Villamez, 1848, ch.V H. Lamblin, 1902 :413			1 Fu long =2 Krou d'huile	100 livres d'ivoire =4 pièces de satin, 4 pièces de badane, 4 pièces de nicanes, 50 pierres à fusil, 6 BP de 25 livres chacun, 4 barres de Fe, 4 chadières en Fe, 6 bouteilles d'eau de vie, 2 bonnets de laine, 2 canevettes, 1 bassin en Cu, 4 demi-masses de verroterie	1 pièce de satin steap =2 Krou d'huile 1 pièce de badane (14 mouchoirs), 1 pièce de romale (15 mouchoirs) = 1 Krou			1 Krou =40 M

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fuail =Fu Poudre (baril)=BP	Sel Ivoire	Tissus Pagnes Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb=Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc = Ca Cam- wood=Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kr=Krou
11/ Bassam et Assinie E. Bouët-Villamez, 1848, ch. V			1 Fu long = 2 1/5 ou 2 3/4 acquets d'or (anglais) = 3 acquets (français) 1 BP (10 kg) = 2,5 acquets anglais = 3 acquets français		25 têtes de 22 feuilles chacune =1 acquet d'or =5 litres d'eau de vie =1 acquet 15 l de vin =1 acquet			1 acquet d'or =5,60 F
Hecquard H. 1855, ch. II			1 Fu long =3 acquets ou 18 F 1 Fu court =2 acquets ou 15 F 5 kg poudre =3 acquets		20 têtes de tabac =1 acquet 1 baril d'eau de vie (40 l) =360 F 7 l eau de vie =1 acquet d'or			1 acquet d'or =6 F
Fleurbaey de Langle, 1868, ch. XVIII, 387							À Bassam : 1 tonneau d'Hu (1000 kg) =200 à 300 F	1 acquet d'or =2 gr 1 once =16 acquets =85 ou 86 F
P. Grisard, Exploration Lahou, Arch. CI.IV,1	Année : 1 pague = 8 acquets (48 F) 1 bon esclave =4 onces (395 à 400 F)							
Verdier A., 1897, ch. V							À Assinie, en 1860-1880 1 l Hu =0,47 F en 1880-1885 1 l Hu =0,37 F en 1885 1 l Hu =0,22 F	
Ch. Pobeguïn, 1893/1897			À Tyassale : 1 Fu = 25 F	À Tyassale : 1 panier de sel = 5 F				
M. Delafosse					1 pague popin (femme) = 3 paniers de sel (À Tyassale) = 5 paniers de sel (À Lahou) 1 pague popin (homme) = 5 paniers de sel (À Tyassale) = 1 Fu ou 1 BP (À Lahou)			

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil -Fu Poudre (baril)=BP	Sel Ivoire	Tissus Pagnes Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb=Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc = Ca Cam-wood=Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kr=Krou
Schnapper B., 1961, ch. III			1842 : 1 Fu long dane =3,5 acquets 1 Fu Towergun =2 acquets 1852 : 1 BP (10 kg) =13 F 1870 : 1 Fu à silex =7,20 F					
Angoulevant, 1916, Titre II, ch. V, p. 220			1910 : 1 Fu = 10 à 25 F					
C. Société <i>Odyssée</i> 12/ Dabu Fleuriot de Langie, 1868, Ch. XVII Ch. XVIII 13/ Tiaha Groupe Bobor Eso, Bodjil 13.7.1972 14/ Bohne, Groupe Bobor, G. Lorn Meledj Bodjil 15/ Bobor, Groupe Bobor, Ndjessa, Sété, 17.7.1975 2 exemples	1 femme et sa fillette de 4 ans rachetées = 400 F Prix moyen =100 F H ou F =1220 F H=1000 M et 1200 M plus tard Sebre, H., matri lignage <i>Badi-la</i> =1300 M Une femme =1200 M		1 Fu = 240 M 1 BP = 60 M		1 <i>arande</i> (30 têtes) = 2 M 1 beau pagne = 60 M	1 Krou d'Hu =28 à 30 litres = 8 gallons 1 flt d'Hu =260 M 1 flt vin =1200 M 1 flt d'Hu acheté =204 M 1 flt d'Hu vendu aux <i>Alladian</i> =206 à 208 M 1 flt d'Hu =200 M, plus tard 600 M		

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil =Fu Poudre (baril)=BP	Sel Ivoire	Tissus Pagne Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb-Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc = Ca Cam- wood=Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kj=Krou
16/ Armebè, Groupe Dibem, Adu Lasme (Sogbè) <i>nighezi</i> <i>boman</i> , 22.2.1977	H=600 M F=800 M		1 Fu court =60 M					
17/ Aklodj A. lodj, Groupe Aklodj, Beke Mel Bodjü, 23.2.1977	H=600 M F=800 M				1 pagne <i>wadja</i> Ou <i>subu</i> = 50 M			
18/ Lokp- Agnimambo, Groupe Lokp, Kuk Yed Esmel Mborman 27.2.1972	Enfant =400 M H=1000 M F=1200 M	1 chat= 2 M			1 <i>asrobo</i> = 5 M 1 gin=4 M 1 rhum=10 M 1 fil de vin =1200 M			
D. Société <i>Abé</i>								
19/ Village <i>abidi</i> de Brafeubi J. Ndjä Brefo, classe <i>bodul</i> , 31.1.1975	<u>Prix d'achat</u> en pays <i>bawle</i> H=1 <i>gg</i> d'or F=2 <i>gg</i> d'or <u>Prix de vente</u> en pays <i>odjukru</i> : H=2 <i>gg</i> F=3 <i>gg</i>							1 <i>gg</i> = 50 gr d'or = 150 F
20/ Sedjé Moréru Ane Boscha, 19.7.1973 3exemples de criminels vendus	<u>Prix de vente</u> : 3 <i>gg</i> 1/Nicho, H, Abadje-boso, adultères 2/ Yavo Yavo, H, Kokomle- boso, vols 3/ N. Abadje-boso, homicide							
21/ Agwahin Moréru Yapi Nté, 20.7.1973, 2 exemples de ventes effectuées 1) à Abobo, 2) à Alepe	1) Djoman, Wayne-boso, orphelin, 150 F= 1 <i>gg</i> 2) Komien de Lapo, adultères, 1 <i>gg</i>							

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil =Fu Poudre (baril)=BP	Sel Ivoire	Tissus Pagnes Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc = Ca Cam- wood=Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kr=Krou
22/ Morié, Moriéru, Boni Kotchy, 20.7.1973, 2 exemples d'achat d'esclaves akye	Prix d'achat : 1) Shibeda du Kette, otage, vendue à vil prix, 0,5 <i>la</i> 2) Chanonto- non, de Budepé, H, meurtrier de sa femme, 1 <i>la</i>							
23/ Yadjö, Moriéru, Kwadjo Krambo, 30.6.1977	H=1 <i>la</i> F=35 gr d'or	1 vache =24 gr or ou 70 F						
24/ Aradjé, Moriéru, Kwassi Bada G. 26.9.1975	H=1 <i>la</i> F=60 gr or							
25/ Laodjé Moriéru, Kwadjo Boniface 9.5.1976		1 cabri =1,5 F 1 mouton =3,5 F 1 vache =20 gr ou 60 gr or						
26/ Bodjé Moriéru, Mgoshö Komenan 25.6.1977 1 exemple d'achat	Mgboshö Okunon = 1 <i>la</i>			1 panier de sel (<i>rawtiolo</i>) =6 F	1 pagne <i>shitchié</i> = 6 F 1 <i>sykwanotélé</i> = 16 F			
27/ Rubino Tchoffo Omon Maurice, Patrilignage Mpodi, 2.5.1975	1 enfant =30 gr d'or 1 fille ou 1 adulte acheté(e) =1 <i>la</i> revendu(e) au Sud =1,5 <i>la</i>		1 BP=30 F Sur la Côte : 1 Fu <i>afongu</i> =12 F 1 Fu <i>ande</i> =15 F 1 Fu <i>abala</i> =25 F 1 Fu <i>abomwa</i> =30 F Revendu au Nord : 1 Fu <i>afongu</i> =15 F 1 Fu <i>ande</i> =20 F 1 Fu <i>abala</i> =30 F 1 Fu <i>abomwa</i> =40 F	1 <i>mbio</i> de sel =10 F	1 pagne <i>djéchi</i> =4 F 1 <i>bombo</i> =6 F 1 <i>tamble</i> =15 F 1 <i>djangö</i> =25 F 1 paquet de tabac (30 têtes) =1,5 F	1 barre de Fe =3 F 1 barre de Pb =2 F		

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil =Fu Poudre (baril)=BP	Sel Ivoire	Tissus Pagnes Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb-Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Cacoutchouc Ca Cam- wood-Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kr=Krou
28/ Gwabo Tchoffa Tchimu Djodro Yacho Boso 14.4.1975	1 garçon ou 1 fille très jolie ou 1 femme =1 Fu 1 H ou 1 F ou 1 fille pubère =2 Fu 1 vieux ou 1 vieille =1 Fu			1 <i>mbig</i> de sel = 7 <i>mbe</i> = 3,5 F	1 paquet de tabac (30 feuilles) = 7 <i>mbe</i>	1 barre de Pb =1 F		
29/ Rimakudje Tchoffa Akpla Koyo Pierre Assohogbo-Boso Agboville 4.4.1975	Sur la Côte : 1 =8 à 10 Fu =10 à 20 sacs de sel	1 bœuf =1/2 <i>ga</i> 1 mouton =16 <i>mbe</i> =8 F 1 cabri =24 <i>mbe</i> =12 F 1 poulet =2 <i>mbe</i> =1 F						=3 à 4 Fu
30/ Gbandjé Tchoffa Ekisi Doddu Obuchi-Boso 16.4.1975	Au Nord du pays anyi- <i>bawle</i> : 1 esclave = 0,5 ta En pays <i>abé</i> : 1 esclave =3 Fu				1 pagne <i>teblemunda</i> ou <i>teude</i> =60 à 80 M 1 <i>mundoasia</i> =10 M 1 <i>niromundo</i> =20 M			
31/ Lovidjé Abévé André Mouso Okuadjé-Boso 14.4.1975	Pays anyi- <i>bawle</i> : 1 esclave =3 <i>mbe</i> de sel Pays <i>abé</i> : 1 esclave =3 <i>ga</i>		1 Fu =1 <i>bale</i> ou 2,5 M (au Sud) =2 <i>bale</i> (pays <i>abé</i>) =4 <i>bale</i> (pays <i>bawle</i>) 1 <i>kpele</i> de poudre =4 <i>mbe</i> (au Sud) =1 M (en pays <i>abé</i>) =9 <i>mbe</i> (pays <i>bawle</i>)	1 <i>mbe</i> de sel =20 F (au Sud) =10 gr d'or (pays <i>bawle</i>)				1 Ka =1 Manille =8 <i>mbe</i> 1 <i>bale</i> =25 F
32/ Mgbu, Abévé Agbe Digbe, Doyen Elevi-Boso <i>sété adjongba</i> Boka Yei Marie Nherié-Boso <i>Sété Bago</i> 1.7.1977			au Sud : 1 Fu=120 M en pays <i>abé</i> : 1 Fu usé =30 M	1 <i>mbe</i> de sel =20 M 1 gobelet (noix de coco) =4 <i>mbe</i>	1 <i>asraba</i> (100 têtes) =20 M		1 calebasse d'huile =6 F (à Dikem, pays <i>adjakru</i>)	

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil -Fu Poudre (baril)=BP	Sel Ivoire	Tissus Pagnes Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb=Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc Ca Cam-wood=Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kr=Krou
33/ Abude-Mandeke Groupe Krobu, Koffi André, Buede-Boso Akré Abu <i>nigbessi</i> <i>odjongbo</i> , Buede-Bassa 16.4.1975			1 BP (<i>tschekid</i>) =16 <i>babru</i> =2 2/3 gr d'or =8 F	1 gbe de sel =3 <i>mba</i> =1,5 F	1 gin =2 <i>mba</i> =1 F			
34/ Pays akyé cf. Crosson, 1898	H ou F =1 à 1 once et demie							
E. Société Bete								
E1. Région de Subre								
35/ Kwati, Pays Kwadia, Gnoprui Libre 10.12.1976	1 esclave =4 Fu 1 BP 2 caisses de machettes 2 pagnes							
36/ Sayo, Groupe <i>Zikpobwa</i> , Briza Gbadu 25.11.1976	H=5 Fu 1 BP 1 machette F=3 Fu 1 BP 3 pagnes 1 machette Enfant =5 Fu 2 BP			1 grosse dent =10 Fu 4 BP		40 boules Ca =1 Fu (<i>défi</i>) 1 BP =10 pagnes 3 sachets de sel		
37/ Gbradjuhé Groupe <i>Ikedum</i> (Buva) Seri Songnon et Mambo Gbeugbeu 4.1.1977	1 esclave acheté =1 dent Entre gens du Loblé : 1 esclave =2 Fu 1 esclave vendu aux Noyo =5 Fu			1 grosse dent =4 Fu 1 BP				
38/ Lessiri, Pays Yakolo Bote Tehuele 25.11.1976 2 exemples de criminels vendus	Bœf Zugba, H, sorcier =3 Fu 1 couteau 4 pagnes Satchi Grobiri, H, lèse-autorité =4 Fu 1 BP 1 couteau 3 pagnes							

Sources d'information	Esclaves H-hommes F-femmes JF-jeune femme G-garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil -Fu Poudre (baril)-BP	Sel Ivoire	Tissus Pagnes Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb-Pb Cuivre Machette -Ma Couteau	Huile de palme - Hu Cola - Ko Caoutchouc - Ca Cam- wood-Caw	Taux d'échange M-manteau K=cola Kr=Krou
39/ Upoyo Groupe <i>Kagwananku</i> Gadu Dado 11.12.1976	H=4 Fu 1 BP (5 sachets)			1 dent -5 Fu 1 BP 1 sachet de pierres (<i>kondzo</i>)				
40/ Kpada, Groupe <i>Kpada</i> , Ghide Kreshi Jean 2.12.1976	H=4 Fu 1 BP							
41/ Gbekayo Groupe <i>Badwaka</i> , Digboru Djedje 1.12.1976	H vendu - 5 Fu (<i>ehofen</i>) 2 BP							100 boules Ca -1 Fu
42/ Kozziyo I Groupe <i>Moyo</i> Oti Beto 4.12.1976	H=5 Fu 1 BP (10 sachets) 1 pagne F=3 Fu 1 BP (5 sachets) 1 pagne							
43/ Logbooyo Kalelun Justin 9.12.1976	H=3 Fu 1 BP 1 barre de sel F=4 Fu et des bracelets							
44/ Ureya Groupe Zozoo Gbolun Boza et Nemane Dable 9.12.1976	H=5 Fu 1 BP 4 petites bouteilles de pierre des perles F=3 Fu 3 bracelets en Cu 2 pagnes							
45/ Kpazoa Pays Gbalewa Bade Madu 22.11.1976	H vendu -5 Fu 2 BP					1 rouleau de tissu -40 boules Ca ou 1 esclave		20 boules Ca -5 barres Cu 15 boules Ca -1 BP ou 1 sachet de sel 5 boules Ca -1 machette
46/ Blesewa Groupe <i>Gbete</i> , Logbo Swase 22.11.1976								100 boules Ca=1 Fu + 1 BP

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil =Fu Poudre (baril)=BP	Sol Ivoire	Tissus Pagnes Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb-Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc = Ca Cam- wood=Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kr=Krou
E2. Région de Gagnoa								
47/ Gagnoa Lt-Colonel Metz, 1908 J.P. Dozon, 1981 (II.4)	H=5 ou 6 Fu F=4 Fu Enfant =1 ou 2 Fu							
48/ Seriyô Pays Gbalagbwo Gnabon Ugehi 9.8.1973, 23-25- 26.7.1975, 12.11.1975 Traduction orale 1 exemple de vente	A Sassandra H=7 Fu 1,5 BP A Dakpadu (Godie) H=5 Fu 1 BP Dakurida Une sorcière =4 Fu 1,5 BP H acheté =3 Fu, 1 BP F achetée =2 Fu, 1 bœuf H vendu =5 Fu 2 BP	1 bœuf =2 Fu 1 mouton =40 M =4 Ma =1 sabre	1 F=1 bœuf	1 dent d'éléphant =4 FU, 1 BP				1 machette =5 boules Ca 1 hache =25 à 50 F
49/ Okruyo Groupe Zikobwo (fraction de Subre) Balo Zikie 11.12.1976	H acheté aux Guea =2 Fu 1 BP 2 machettes 1 couteau (<i>badi</i>) F=3 Fu 1 BP 1 couteau 2 machettes 1 pagne Pas d'enfant associé à la mère							
Cf. A.Ladurantie 1943 :121		1 charme =3 poulets =10 à 20 M	1 Fu long =1 bœuf 1 Fu court =1 cabri 1 lance =1 poulet =5 M					
50/ Gbekeyo Groupe <i>Gwa</i> , Zadi Ligbi Pierre 13.11.1975	A Subré : 2 H=15 Fu 1 BP 5 pagnes 40 machettes Dans le Gbadi : 2 H=10 Fu 1/2 BP 3 pagnes 20 machettes Dans le Guébié : 1 H=200 M contre 100 au Nord							

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil =Fu Poudre (baril)=BP	Sel Ivoire	Tissus Pagnes Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb=Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc = Ca Cam-wood=Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kr=Krou
51/ Gnabodugnon Groupe <i>Gnabid</i> , Zueu Gnakuri Azi 15.12.1979	H ou F acheté au Nord =1 Fu 1 BP 40 machettes 40 barres de sel 4 pierres à fusil 1 pagne (<i>aguede</i>)							
52/ Urepa, Groupe <i>Gbadi</i> , Gonwu Blegnon 16.9.1978 1 exemple de vente	Legrè Dawra, H, refus d'ordalie =5 Fu 40 machettes 20 pagnes sel							
53/ Kabia, Groupe <i>Zabia</i> , Gakpa Djahi 15.9.1978		1 cabri=20 M 1 bœuf =400 M						
54/ Inagbeyo, Groupe <i>Zikobwa</i> , R. Gnahore Gbogu, 5.11.1975	1 esclave acheté au Nord =3 ou 4 Fu H vendu au Sud =5 Fu, 1 BP							
E3. Région d'Issa								
55/ Gragbeu Lognon Ybo B. 19.5.1978 2 exemples de vente	Bognon Poku, H, sorcier =7 Fu 1 sachet de poudre Wroba Lepli, H, malfrat =7 Fu 1 sachet de poudre							
56/ Tapeguis Groupe <i>Zabwa</i> G. Dogbo Nagnoro 19.5.1978	H=5 Fu 2 sachets de poudre 1 pierre à fusil (<i>kpo</i>) 1 pagne							
57/ Gbobwo Groupe <i>Zabwa</i> A. Kiprè Blabo 19.5.1977	F=4 Fu 3 sachets de poudre 1 pierre à fusil 1 pagne							

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil =Fu Poudre (baril)=BP	Sel Ivoire	Tissus Pagres Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb=Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc = Ca Cam-wood=Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kr=Krou
58/ Iakwahio Groupe Boadress Pays Yokolo un exemple de vente	Debro Kokpeu, H, récalcitrant =5 Fu 1 sachet de poudre (<i>gni-tu/tu</i>) 1 pagne (<i>sereseni</i>)							
59/ Bazia Groupe Yekoa Owri Bogui Henri 27.7.1973 un exemple de vente	Guede Leze, H, sorcier =5 Fu 2 BP							
60/ Korekoprea Bogûhe Dodo Zanuru 31.7.1973 3 exemples de vente	Sedi, H, vaurien du village Yalwa =5 Fu 1 BP Bodu Kakale, F, 8 mariages =4 Fu 1 BP 1 pagne Digbisa, F, Refus de plusieurs mariages =3 Fu 4 BP 1 pagne							
61/ Zobia Pays Bogûhe Kori Ziki 29.7.1973 3 exemples de vente	Tagbale Yomble de Gbazaga, sorcier =4 Fu 1 BP Wadji Seri Yomon, coureur et fainéant =4 Fu 1 BP Une femme de Gbetigugwa, refus de mariage =3 Fu 1 BP							
62/ Broma, Groupe Ypkolo , 30.7.1973 1 exemple de vente	Ziki Bade, H, adultères et viols =2 Fu 1 BP 1 barre de sel 1 pagne							

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Betail Boeuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil =Fu Poudre (baril)=BP	Sel Ivoire	Tissus Pagnes Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb-Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc = Ca Cam- wood=Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kr=Krou
63/ Koredidia Groupe <i>Dabwa</i> Dohore Maurice 31.7.1973 1 exemple de femme vendue	Ibo Gogo, F, 3 infanticides =1 Fu 2 BP							
64/ Zogba Pays Boguho V. Krugba Dogba et Kipre Bailly 29.7.1973 1 exemple de vente	Tapé Dade, sorcier des dix crimes =1 Fu 1000 krugba 1 BP							
65/ Zikabwa, Yokolo, Kobli Guede Paul 28.7.1973 1 exemple de vente	Kobli Guiszi, F, adultères, vendue par le père =1 BP 1 chat							
E4. Région de Daloa								
66/ Gadwan, Groupe <i>Zirigahé</i> , Dimi Sokpri Jean, 28.8.1972 3 exemples de vente	Dje Sebuo, de Korebwo, Issia, F, voleuse, vendue vers Bonon, pays <i>kwani</i> =4 Fu Kpé Zali, de Niamayo, F, voleuse, vendue à Gbadre (Ori) =3 Fu Sobadisa, de Niamayo, H, un efféminé incapable de mariage =4 Fu			1 Fu=10 <i>lga</i> (boules de caoutchouc) 1 BP=7 <i>lga</i>				
67/ Zalihuan, Groupe <i>Gupri</i> , Go Gabriel et Akago Albert 26.8.1972 et Gbahé Zaraga 20.7.1974 Tradition relative à des ventes	H=1 Fu 1 BP ou 3 pagnes F=1 mouton ou 1 chèvre 4 pagnes			1 Fu= 2 paniers Ko 5 ou 7 <i>krugba</i>		1 pagne <i>dogohi</i> =140 Ko 1 pagne <i>bra</i> =500 Ko 1 pagne <i>karidane</i> =700 Ko		

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil =Fu Poudre (baril)=BP	Sel Ivoire	Tissus Pagnes Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb=Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc = Ca Cam- wood=Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kr=Krou
68/ Yokorea Groupe <i>Deple</i> , Brahui Maurice de Zobia et Zagbahi Keli 25.8.1972 Exemples d'achat et de vente	H acheté en pays <i>kweni</i> =10 <i>wrygy</i> Revendu =4 Fu 4 BP							
69/ Seria, groupe <i>Debegake</i> , Zunon Moussa et Seri Lebato 23.8.1972 Exemple d'achat	Gnagné, F, de Gbadi (Yokolo), achetée par Gnolu Serele =2 Fu 1 BP Morte à Seria				1 pagne <i>dagohi</i> =500 Ko 1 pagne <i>kaya</i> =300 Ko 1 pagne <i>bea</i> =200 Ko		1 <i>wrygy</i> =10 Ko	
70/ Bla, groupe <i>Gbetibwo</i> , Balu Bwagnon et Tetehi Digbeu, 2 exemples de délinquants vendus	Seri Nimayre, F, 3 refus de mariage, vendue dans le Loble (Buya) =3 Fu 1 BP Waregnon Owité, F, vendue après 7 mariages =3 Fu 1 BP 1 pagne H=4 Fu 2 BP							
71/ Gbetitapea, pays Logroan Guede Seri et Guede Boguhe, 24.8.1983, 3 exemples de <i>Bete</i> vendus, 1 <i>Kweni</i> acheté	Tapé Koré, H, efféminé =3 Fu Digbapru Seri, voyou =3 Fu 1 BP Bwazo Nawru, voleur et violateur =3 Fu 1 BP Bréwan Sonzré, joueur de cauris et voleur d'origine <i>kweni</i> =100 <i>wrygy</i>							

Sources d'information	Esclaves H-hommes F-femmes JF-jeune femme G-garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil -Fu Poudre (baril)-BP	Sel Ivoire	Tissus Pagres Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb-Pb Cuivre Machette -Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc Ca Cam- wood-Caw	Taux d'échange M-manille Ko=cola Kr=Krou
72/ Zebra, groupe Logbehwan, Yogbani et Lorugnon Logbo, 1.9.1972, tradition orale	1 esclave acheté =30 W/NGN 1 mouton Dudu Ani, H, sorcier =4 Fu Serie Zeri, F, voleuse =3 Fu							
73/ Keibla, pays Gbezetwo, Lago Ore et Zahiri Seri, 1.9.1972 Guede Luwe 20.5.1977	1 esclave acheté =1 panier Ko 1 esclave vendu =4 Fu 1 BP 1 pagne F=3 Fu 1 BP 1 pagne		1 Fu =1 panier de kola	1 barre de sel =500 Ko			1 W/NGN =100 Ko	
74/ Gbeuliville Groupe Zegbo, Gagbwa, Toro Gnoro 16.8.1974	1 esclave =2 Fu 1 BP							
75/ Niamayo Groupe Zarigühe, Mado Tape, 13.9.1974	1 esclave=2 Fu							
76/ Gamina pays Zobo dit Kpeties Niabwa, Tape Seon et Faledigüe 4.9.1972	1 esclave=3 Fu 1000 Ko		1 BP=500 Ko					
77/ Zepregühe, Groupe Zepregühe, Bolu Bozwa, 22.5.1977	H ou F =20 W/NGN + 1 bœuf =1 bœuf 1 Fu 1 BP							
78/ Gabwa, groupe Balegühe, Zagbehi Igbo 21.5.1977	H acheté =1 Fu 1 BP 80 W/NGN							
79/ Zakaria groupe Balegühe, Zozo Ibo 29.7.1974	H=50 W/NGN =1000 Ko							

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Betail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil =Fu Poudre (baril)-BP	Sel Ivoire	Tissus Pagnes Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb-Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc Ca Cam- wood=Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kr=Krou
80/ Kibwo groupe Kibwa, Bro Lowri et Lorugnon Nawunu 5.9.1975	Digbeu Kehi, F, voleuse, Betia Tape Zere, F, voleuse, faindante, divorcée							
81/ Tapeçtche Groupe Saraowa, Sibri Sakré et Mme Kafu Guicisu 2.9.1972 et 6.7.1973	H acheté =1000 Ko H vendu =15 WZAGH F=200 Ko	1 grand bœuf =2000 Ko =15 WZAGH 1 grand mouton =25 WZAGH 1 poulet =5 WZAGH	1 Fu =10 WZAGH =1 bouc castré = 1000 Ko		1 pagne koisi =1000 Ko 1 grand bea =1000 Ko 1 teie =1000 Ko 1 kanidane =800 Ko			
F. Société <i>Kweni-Gban</i> F1. Région Sud								
82/ Tchegba groupe <i>Gbandwé</i> , Nchi Mongo 6.8.1978 Exemple de vente	Kaanambo, H, sorcier =1 Fu 1 BP tabac machette		1 Fu =2 pagnes (dango, koto) 1 BP =1 pagne ladipre	15 barres de sel =1 pagne gollare	1 balot de tabac =1 pagne huaro 1 pagne =2 wroka			
83/ Dugbafia groupe <i>Tchegba</i> , Gambou-bi- Assaie 4.8.1978	1 enfant =1 Fu 1 BP		1 Fu + 1 BP =2 à 3 pagnes					
84/Gabia, groupe <i>Tchegba</i>	H=1 bœuf 10 pagnes							
85/ Groupes <i>Ngok, Nana, Son, Guro</i> C. Meillassoux 1964 (267-274)	1 esclave=1 Fu 1 BP 1 bœuf =1 BP 1 ivoire 1 BP	1 vache (Ngof) =1 pagne kamatie 1 dango 1 sandango 1 bœuf =1 sandane 1 kwapre	1 Fu =1 bœlier 1 sandane 1 dango (Son) 4 sandane (Bende) =1 nodango 2 dango =2 dango 1 sandane (Ngof) =1 nodango 2 dango (Guro) 2 dango 1 cabri (Gonfia, Bazze)				1 panier de colas =40 à 100 lire ou sonfx	

Sources d'information	Esclaves H=hommes F=femmes JF=jeune femme G=garçon	Bétail Bœuf Mouton Cabri Volaille poulet	Fusil =Fu Poudre (baril)=BP	Sel Ivoire	Tissus Pagnes Tabac Boisson Bouteille	Fer Plomb=Pb Cuivre Machette =Ma Couteau	Huile de palme = Hu Cola = Ko Caoutchouc = Ca Cam-wood=Caw	Taux d'échange M=manille Ko=cola Kr=Krou
F2. Région Centre 86/ Beafia, groupe <i>Gnomoula</i> (Niamonon) 12.9.1972 87/ Groupes <i>Gnomon</i> , <i>Bwaverre</i> , <i>Yanes de l'Ouest</i> , <i>Bonon</i> , C. Maillassoux 1964 (274)	1 esclave=200 colas 1 esclave=5 Fu ou 5 bœufs							1 panier de colas =100 à 200 <i>hzo</i>
F3. Région Nord 88/ Groupes <i>Bwera</i> , <i>Niamonon</i> , C. Maillassoux, 1964 (274)	Avant Samory 1 esclave =500 kolas =200 à 400 <i>hzo</i> A Ziduko 1 esclave =400 <i>hzo</i> Pendant la campagne (1895) 1 esclave =300 kolas =100 <i>hzo</i> Fin de la campagne (1898) H=5 pagnes 4 cabris (225 F) F=6 pagnes 3000 <i>hzo</i> (300 F) G=2 cabris (50 F) JF=3 cabris (75 F) 1 esclave=1 balle de manioc							10 <i>hzo</i> =1 F
G. Région Dan 90/ Man/Tuba C. Van Cassel (1899) 1901 ch. 17 (52) 21	1 esclave =10.000 Ko environ	1 bœuf =7000 à 8000 Ko 1 poulet =60 à 125 Ko	1 Fu =1500 à 2000 Ko 1 Isacco =500 Ko 1 couteau =2 à 400 Ko 1 sabre =6 à 700 Ko 1 charge de poudre (1 coup de fusil) =60 Ko 1 natte =40 à 50 Ko	1 kg sel de mer =5 à 600 Ko 1 bague de Cu =100 Ko 1 bracelet Cu =200 à 800 Ko	1 peau de bœuf =750 Ko 1 peau de chèvre =100 Ko 1 peau de singe =150 Ko 1 pagne =1000 Ko 1 bouteille vide=125 Ko 1 boîte allumettes =500 Ko		1 noix de kola =0,02 F	

La variation des prix dans l'espace

De la savane à la forêt et de la forêt à la Côte, les prix courants vont en effet croissant. Échangé contre 1 fusil dans la région d'Ume en pays *kweni* et *ghan*, un homme l'est contre 4 ou 5 fusils environ dans la région méridionale de Gagnoa, d'Issia et de Subre et contre 10 à 15 fusils sur la côte *neyo-kruman*. Le prix de 200 manilles par unité dans le Guebie (Gagnoa-Lakota) s'élève à 1200 manilles au pays *avikam* sur la côte. Sur la côte occidentale toujours, le rapport est de 5 à 15 en termes de fusils, de 1 à 3 en termes de bovins.

À l'Est du Bandama, on retrouve le même rapport de 1 à 3 entre le Nord et le Sud de notre zone d'étude, quelle que soit la monnaie d'usage. Au Sud du pays *anyi-bawle*, à Tyasalé, par exemple, les *Abê* achètent l'esclave à 1 *ta* d'or (52 gr) ; ils vendent le leur aux *Akye* et *Kyaman* pour 3 *ta* d'or la pièce. Dans la région lagunaire et côtière, l'échange s'effectue au taux maximum de 3 *ta* avec les *Kyaman* et les *Abure*, de 1200 manilles chez les *Odjukru* et les *Alladian* ; dans le même temps le bœuf vaut 400 manilles ou 1 *ta* d'or, prix courant de 3 fusils.

Dans ces systèmes de production aux frontières desquels se faisait sentir peu ou prou, depuis le XVII^e siècle au moins, l'action des économies marchandes du Soudan nigérien et de l'Europe atlantique, le mécanisme de l'offre et de la demande n'apporte-t-il pas une première raison à la variation des prix entre la savane et la forêt, la forêt de la côte ? Il n'en est rien. Ni concurrence entre les vendeurs, ni concurrence entre les acheteurs, ni concurrence entre vendeurs et acheteurs ne déterminent ce prix. Dans la région d'Ume, à Gagnoa et à Daloa, au cœur de la forêt, la question ne se pose même pas. Excommuniés et captifs locaux, esclaves en provenance de la savane trouvaient relativement peu d'acheteurs. Hormis les lignages notables, en effet, ni la société *ghan*, ni la société *bete*, ni la société *dida*, débouchés naturels de l'économie *kweni*, n'étaient – sauf en leur frange et à un faible degré, nous le verrons pour les *Bete* producteurs de cola, les *Ghan* et les *Kweni* – de grandes utilisatrices d'esclaves. Mais la question ne se pose pas non plus sur la côte et la zone préforestière. Chez les *Neyo*, les *Avikam*, les *Odjukru* et les *Alladian* producteurs ou commerçants d'huile, les structures économiques et sociales avaient besoin d'esclaves, les lignages disposaient de ressources pour s'en procurer en plus grand nombre, et s'approvisionnaient à plusieurs sources à la fois : sources *bete*, *godie*, *bakwe* et *wê* pour les *Neyo*, sources *godie*, *dida*, *anyi-bawle*, *kweni*, *senufo* pour les *Avikam*, les *Odjukru* et les *Alladian*. Dans la région préforestière où la production était importante autant que les besoins, les prix n'obéissaient pas non plus au mécanisme de l'offre et de la demande ; ils restent constants sur la longue période, sanctionnés par la caution des pouvoirs politico-économiques locaux et les vendeurs étrangers. La question ne semble s'être posée qu'à une brève période dans le Nord en 1895 et 1898 : les

troupes de Samory, harcelées, n'eurent pas le temps de marchander le prix des esclaves, ce fut un vaste mouvement de liquidation au sens commercial, mouvement après lequel les prix, comme on voit à Tuba, retrouvèrent leur niveau antérieur.

En fait, cette explication réside dans l'inégalité des coûts et des risques sociaux de production. De la savane à la forêt, de la forêt à la côte, il y a, fonction de la distance par rapport à la source, fonction de la durée du transfert et des moyens utilisés, un accroissement des coûts et des risques sociaux de la production d'esclaves originaires de la savane : frais d'entretien des esclaves et des convoyeurs (nourriture, santé), frais de transport (véhicule), frais d'entretien des instruments de production (armes, entraves, magie de protection, cadeaux à faire aux camarades d'échange). Relativement bas et quasi nuls dans le Nord, ces coûts et risques deviennent de plus en plus importants vers le Sud pour atteindre leur maximum sur la côte.

La variation des prix selon le sexe

En même temps qu'ils varient dans l'espace, les prix varient selon le sexe, quand on passe des sociétés matrilineaires aux sociétés patrilineaires. Aux *Anyi-Bawle* de Tyasale, les *Alladian* livrent 5 paniers de sel pour acquérir une esclave, alors qu'il en faut 3 ou 4 pour avoir un esclave, selon Kaku Echigban d'Emokwa (1975). De même, en échange d'un esclave, les *Odjukru* cèdent aux courtiers *avikam*, *ahizi* ou *alladian* 600, 800 ou 1000 manilles là où, pour une esclave, il en faut respectivement 800, 1000 ou 1200 manilles selon les informateurs d'Aklodj, Armêbê et Lokp.

Généralement, dans les sociétés patrilineaires, ce rapport se trouve inversé à l'avantage des esclaves de sexe masculin. Si nous considérons l'espace *bete*, par exemple, 5 fusils suffisent à acheter un homme et 3 une femme dans la région méridionale (Subre) et orientale (Gagnoa), cependant qu'il faut 4 fusils pour l'homme, 3 ou 2 seulement pour la femme dans les régions septentrionales d'Issia et de Daloa. À travers cette prévalence de l'un ou l'autre sexe, pèsent les nécessités socio-économique, politique et idéologique de la reproduction différentielle des deux variantes de la société lignagère.

L'anomalie peut cependant faire mentir le principe de cette prévalence spécifique. L'équivalence des prix de l'homme et de la femme, relevée avec une fréquence significative chez les *Abê*, s'explique, comme nous le montrerons, par la fonction principale des esclaves acquis dans cette société patrilineaire : la pure gloire d'une immolation ostentatoire. Les exceptions rencontrées dans les sociétés patrilineaires d'un prix supérieur de la femme (Okruyo, pays *bete* ; Aradjê, pays *abê* ; Zuenula, pays *kweni*), et celles d'un prix supérieur de l'homme attestées dans les sociétés

matrilinéaires (Bobor, pays *odjukru*), s'expliquent également, ce nous semble, par la qualité esthétique des sujets : la beauté. De même, l'avilissement du prix des femmes au-dessous de leur prix courant s'explique par la gravité des méfaits commis par les excommuniées et l'urgence du châtement. Vendue en échange d'un baril de poudre et d'un chat, Kobli Guiazi de Zikobwo (Issia, pays *bete*) expiait ses adultères répétés qui ruinaient le patrimoine et le renom du lignage paternel. C'est pour avoir perpétré trois infanticides sur ses propres rejetons, monstruosité digne d'une sorcière, que Ibo Gogo de Koredidia (Issia, pays *bete*), devait être vendue et le fut à un prix dérisoire : 1 fusils et 2 barils de poudre.

La variation des prix selon l'âge

Enfants et personnes âgées affichent aussi des prix différents de ceux des adultes. Généralement, en raison de la fonction économique et sociale des sujets (fonction potentielle ou fonction réduite), ces prix restent inférieurs à ceux de l'adulte et en représentent une fraction plus ou moins grande selon la société et parfois selon l'âge réel de la victime. Dans les sociétés patrilinéaires passées en revue, le coût de l'enfant équivaut ainsi, soit au cinquième de celui de l'adulte dans l'extrême Nord (Zuenula, pays *kweni*), soit au quart ou au tiers dans le centre forestier (Gagnoa, pays *beté*), soit à la moitié au Sud du pays (Gwabo, pays *abê*). Le prix de l'enfant dans une société matrilinéaire (*odjukru*) autant que le prix de la personne âgée dans une société patrilinéaire (*kru*) peut représenter également le tiers du prix de l'adulte.

Ici, de même, apparaissent des anomalies explicables. La fonction économique et sociale, potentielle chez l'enfant, réduite mais réelle chez la vieille personne, apte par exemple à gérer les affaires domestiques ou économiques d'un lignage, cette fonction a expliqué parfois l'équivalence entre enfant, personne âgée et adulte (Dugbafla, Ume, pays *kweni* ; Sayo, Subre, pays *bete* ; Tabu, pays *kru*). À Gwabo, en pays *abê*, une équivalence entre une fille et des adultes a été attribuée à la fonction reproductive : la puberté. Dans la même localité, la fillette achetée au même taux qu'un garçon et à un prix supérieur à celui de l'adulte, soit 4 fusils, le fut pour une raison explicite : la beauté.

La variation des prix selon le moment historique

Mais dans la même région, dans le même groupe sexuel, pour la même tranche d'âge, les variations de prix ont obéi une évolution que nous aurons à expliquer plus loin. La documentation le confirme pour les sociétés *odjukru* et *kweni*.

En 1867, selon l'Amiral Fleuriot de Langle¹⁵⁹, le prix moyen de l'esclave à Dabu, en pays *odjukru*, s'élevait à 100 F, équivalant au tiers du prix d'un tonneau d'huile de palme à la même époque ; une mère et sa fille, à titre exceptionnel, furent rachetées au prix fort de 400 F. À la fin du XIX^e siècle, ce prix moyen, alors de 1000 à 1200 manilles, tombe, à raison de 0,20 F la manille, à la moitié environ de l'année 1867. Comparativement, le prix du litre d'huile de palme, de 0,47 F en 1880 (Assinie) a, dès 1889, chu à 0,22 F, c'est-à-dire de moitié¹⁶⁰.

En pays *kweni*, même évolution à la baisse, au moins dans la région septentrionale pour laquelle des documents existent. Avant Samory, à une époque correspondant au dernier voyage de Fleuriot de Langle dans les Lagunes, un esclave valait 500 colas ou 200 à 400 *bro*. Pendant la campagne samoryenne vers 1895 : 300 colas ou 100 *bro*, soit environ 225 F l'esclave mâle, 300 F l'esclave femelle, 50 F le garçon et 75 F la fillette (prix qui peuvent être multipliés par 3 pour avoir un ordre de grandeur de ce qu'ils représentent en euros de la fin du XX^e siècle). À la fin de la campagne, un esclave ne coûtait pas plus qu'une balle de manioc, en fonction de la quantité inflationniste de captifs déversée sur le marché. Mais à l'extrême fin du XIX^e siècle cependant, si l'on fait hypothèse que la marchandise était devenue plus utile, l'esclave a vu son prix remonter, il fallait 10000 colas (environ 200 F) dans la région de Man et Tuba pour l'acquérir.

SECTION IV

Un bilan du procès

Un bilan satisfaisant devrait fournir d'abord la population chiffrée des esclaves vendus et achetés, par société et par période, par groupe d'âge et de sexe, la distribution de cette population dans les sociétés acquéreurs, par village et si possible par lignage, les raisons qui expliquent cette distribution spatiale, temporelle et sociale ; il devrait fournir ensuite, en rapport avec cette première démarche, le coût de ce commerce. En raison des difficultés inhérentes à cette ambition et sur lesquelles nous nous sommes déjà expliqué dans la Ière Partie, nous nous en tiendrons au premier aspect de cette problématique en nous contentant à titre d'hypothèses des données indicatives sur les produits des ventes et des achats.

Le produit des ventes

Considérons les deux échantillons ci-dessous occasionnellement constitués des ventes excommunicatoires effectuées par les *Abê* et *Bete* à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Les observations qu'appellent ces deux échantillons suggèrent quelques hypothèses relatives moins aux statistiques précises de la population extraite qu'aux tendances du processus analysé.

En effet, à raison de vingt-huit excommuniés (19 hommes, 9 femmes) pour onze villages, soit deux excommuniés en moyenne par village, on ne saurait extrapoler une population mise en vente de 78 personnes pour les 39 agglomérations du pays *abê* au recensement de 1904 (11 du groupe *Tchoffo*, 11 du groupe *Moriêru*, 9 du Khos et 8 de l'Abevê). À raison de deux excommuniés en moyenne par village, on ne saurait non plus

Tableau 14-A

**Tableau de ventes d'excommuniées effectuées
en territoire *abê***

Localité	Nom	sexe	Patrilignage	Crime	Pays de destination	Auteur de la vente	Destin final
I. SEDJE Groupe <i>Moritéru</i>	1. NCHO	F	<i>Abadje</i>	Adultères	<i>Akyan</i>		
	2. YAVO YAVO	H	<i>Kokola</i>	Vol (or, pagnes)	Sud		
	3. SIRI NGUESSAN	H	<i>Abadje</i>	Homicide par injure et moquerie	<i>Abure</i> (Bonua)		Rapatrié début 1973
II. MORJE Groupe <i>Moritéru</i>	4. AKO	H	<i>Romudjélu</i>	Objet de rapt	<i>Akye</i> (Memni)	Koffi Opé Eridje	Rapatrié après service militaire, mort vers 1946-1948
	5. X	H		Adultères, jeu (?)			Revenu, mort en 1972
III. AGWAHIN Groupe <i>Moritéru</i>	6. Y (cousine de YAPI NTE)	F	<i>Mudoko</i>		Lepo	Fiancé Yavo	
	7. DJAMAN	H	<i>Wagne, Morit</i>	Orphelin	<i>Akyan</i> (Abobo)	Ncho Kako	
	8. KOMIEN de Lapo	H	<i>Wagne, Morit</i>	Adultères	<i>Akye</i> (Atepe)	Yapi Nte (le maître)	
IV. AMAGBEU Groupe <i>Tchoffo</i>	9. AMARI	F	<i>Wagne, Morit</i>	Divorces	<i>Ahizi</i> (Koko)		A fait souche à Koko
	10. X	H	<i>Wagne, Morit</i>	Adultères	<i>Odjukru</i> (Aklodj-B)		
V. GBESSE Groupe <i>Abevé</i>	11. NGBESSO	H	<i>Wagne, Morit</i>	Sorcellerie	<i>Odjukru</i> (Aklodj-B)		
VI. YADJO Groupe <i>Moritéru</i>	12. Y	F	<i>Wagne, Morit</i>	Sorcellerie	<i>Aburé</i> (Moossu)		A eu un fils, Bwah, interprète, mort à Cechi
VII. RIMAKUDJEN Groupe <i>Tchoffo</i>	13. X	H	<i>Azohogbo</i>	3 adultères, viols,			
	14. Y	F		voies de fait, divorces			
VIII. GWABO Groupe <i>Tchoffo</i>	15. YEYE	F		Vol	<i>Odjukru</i>	Le père	Sans enfants, rapatriée et morte à Gwabo
IX. LOVIDJE Groupe <i>Abevé</i>	16. OFFO	H		Adultères	<i>Abidji</i>		Racheté et marié à Abude
	17. Y	F	<i>Moodjé</i>		<i>Odjukru</i> (Orgbaf ?)	Le mari	Revenu et morte au village
X. ELEVI Groupe <i>Khas</i>	18. AKA AKISSI	H			<i>Odjukru</i> (Aklodj-B)		Evadé
	19. DJAMAN OBGOU	H			<i>Odjukru</i> (Aklodj-B)		Evadé
	20. YU ODJE	H			<i>Odjukru</i> (Aklodj-B)		Evadé
	21. AWORE YAWO	H		Jou de cauris	<i>Alladian</i> (Emokwa)		Evadé
	22. Y	F		multiples divorces			
XI. LAPO Groupe <i>Moritéru</i>	23. Y	F		multiples divorces			
	24. X	H		Adultères			
	25. X	H		Adultères			
	26. X	H		Adultères			
	27. X	H		Adultères			
	28. X	H		Adultères			

Tableau 14-B
Ventes effectuées en territoire bete

Localité	Nom	sexe	Lignée	Crime	Pays de destination	Auteur de la vente	Destin final	
I. LESSIHIRI Pays Yakolo	1. BERE ZUGBA	H	Gagw	Sorcellerie	Groupe Kpada (Djadjejo)	Le frère aîné Gbeuli Otu		
	2. SATCHI GROBIRI	H		Lèse-autorité	Idem	Le frère Kapo Seri		
II. BLESEWA Groupe Gbété	3. X	H		Sorcellerie				
	4. X	F		Sorcellerie				
III. Gd ZATRY	5. X	H		Sorcellerie				
IV. PITGOA Groupe Laza	6. SERI BWALY	F		Sorcellerie	Pays neyo (Saasandra)	L'oncle paternel Gble Gokui	A eu une nombreuse progéniture	
V. GODJEYO Groupe Gnatroa	7. BLEWA ZOGBA	H	Gnazeriyo	Sorcellerie	Pays godié, groupe Tigru	Le chef de lignage		
	8. DIGBEDAGBRE- ZRE	F	Gnazeriyo	Divorces	Pays godié, groupe Tigru			
	9. ZADU DALI OKLA	H		Jeu de cauris				
VI. DRAORELILIE Groupe Guebid	10. ZIKI DADI KOGBEU	H		Sorcellerie				
	11. TETI NANKRO	H		Menace d'homicide pour question de mariage				
VII. VARUA Groupe Zikobwa	12. DJULU SOKORE	H	Dedjityowrua	Sorcellerie	Pays neyo (Saasandra)			Mort à Vavua
	13. BABO GBAYRA	H	Keprethya	Sorcellerie				
	14. YANKPA YANDU	H	Dedjityowrua	Sorcellerie				
VIII. TIBUO Groupe Kpakolo	15. TAPA	H					Mort à Vavua	
	16. KABRI AFRI tribu Guia	H			Pays godié (Dakpedu)		Mort à Tibua	
	17. YAWA LAKO	H					Mort à Guia	
IX. KABIA Groupe Zabia	18. DAHIO	F		Sorcellerie	Pays godié		Revenues, morte à Lelebrekwa	
	19. GBETI KOKODE	H		Adultères	Pays gwébid (Dodugnoa)			
X. GOGUHE Groupe Boadress	20. KUGNON ZIZIKPOHI	H		Violence	Beto-Dri (Guiberwa)	Le père		
	21. BOBO GNEBO	H		Viol		Le père		
	22. SERI ZAGURY	H						
XI. TAKWAHIO Groupe Boadress	23. DREBO KOKPEU	H		Insoumission		Le père		

Tableau 14-B (suite)
Ventes effectuées en territoire *bete*

Localité	Nom	sexe	Lignage	Crime	Pays de destination	Auteur de la vente	Destin final
XII. ZEZAHO Groupe Lekadu	29. AKOLO	F		Sorcellerie		Le père	
	30. DAZWO	H	<i>Frère d'Akolo</i>	Sorcellerie		Tetidli	
	31. GBAGBO	H					
XIII. GOLIAHO Groupe Lekadu	32. GUNEHUNU	F		Adultères		Le mari	
	33. DJELU KESSIE						
XIV. GRAGBEU (aujourd'hui Madia) Groupe Zatiwo	34. BAGNON POKU	H		Sorcellerie		Le chef de lignage	
	35. WROBA TEBLI	H		Brigandage		Le chef de lignage	
XV. ZOBIA Pays Boguè	36. TAGBLE YOMBLE de Gbazaga	H		Sorcellerie			Revenu
	37. WADJI SERI YOMON	H	<i>Musezerio</i>	Faiblesse et gynophilie			
	38. Y de Gbétigagwa	F		Refus de mariage			
	39. BALEWAN DAGUHE	H		Sorcellerie, adultères			Retour tardif
XVI. ZIKIBWO Pays Yokolo	40. KOBLI GUIAZIA	F	<i>Golea</i>	Adultères		Le père Guege Kobi	
XVII. ZOGBA Pays Boguè	41. TAPE DADE	H	<i>Gnaonegroan</i>	Sorcellerie (il reconnut avoir 'tué' 10 personnes), adultères			
XVIII. BROMA	42. ZIKI BADE	H		Adultères et vols			
	43. BUDU KAKALE	F	<i>Dibreguè</i>	7 divorces	Pays neyo		
	44. DIGBISRA	F	<i>Vonoda</i>	Refus de mariage			
XIX. KOREKIPREA Pays Boguè	45. SERI de Yakwa	H		Nullité sociale			
XX. KOREDIDIA Groupe Dabwa	46. IBO GOGO	F	<i>Koredidia</i>	3 infanticides commis sur ses enfants			Revenue plus tard
XXI. KOREBWO	47. DJE SERI	F		Vols	Pays <i>kwani</i> (groupe Banan)		
XXII. NIAMAYO Groupe Zorogué	48. KPE ZALI	F		Vol	<i>Bete-Ori</i> (Gbadre)		
	49. SOBADIA	H		Incapacité virile	Idem	Vendu par son frère Dimi Kreba	Retour au village
XXIII. GBETITAPEA Pays Logroan	50. TAPE SERI	H	<i>Tapeseria</i>	Incapacité virile	Pays neyo		Retour au village
	51. DIGBAPRU SERI	H	<i>Digbaprua</i>	Atteintes aux mœurs, sorcellerie (<i>gora-guon</i>)	Pays neyo		
	52. BWAZO NAWRU	H	<i>Tapebolia</i>	Vols (bétail, coles) et vols			

Tableau 14-B (suite et fin)
Ventes effectuées en territoire *bete*

Localité	Nom	sexe	Ligasse	Crime	Pays de destination	Auteur de la vente	Destin final
XXIV.BLA Pays Logroan	53.SERI NIMAYRE	F	<i>Yadabwa Zagbebia</i>	3 refus de mariages	<i>Bete-Loble (Buyo)</i>	Le père	Retour et morte à Bla
	54.WAREGNON OWRE	F	<i>Yangba Zagbebia</i>	7 mariages			
XXV.KOREA Groupe Depit	55.GNIBOGUHE GUHURU	F	<i>Korea</i>	5 divorces	<i>Bete-Bogéba</i>		
XXVI.ZEBRA Groupe Logbalan	56.DUDU ANI	H		Sortillerie			
	57.SERIE ZERI	F		Vols de vivres			
XXVII.LOGOGUI- GULA Groupe Gbezegwa	58.ZOBO GUETI	H	<i>Gazebwa</i>	Brigandage			
XXVIII.KIBWO Groupe Kibwa	59.DIGBEU KEHI	H	<i>Balagwa (Beti)</i>	Vols de vivres	<i>Bete-Bogéba</i>	Le père (Oubé Digbeu)	
	60. TAPE ZERE de Zakra	F	<i>Grogbeza</i>	Faïnémantise et vols	<i>Bete-Dakaga</i>	Les parents	Morte à Zaku
XXIX.GOSSA Groupe Djétégühe	61.GBO LOBU	H		Vols de vivres, faïnémantise, adultères	<i>Bete-Loble</i>		
XXX.TAPEGÜHE Groupe Sobwo	62.DJEDJE NOGO TAPE	H		Brigandage		Le pouvoir villageois	
XXXI.DAOPA GAGNOA	63.GBEILIGNON GADJI	H		Meurtres, brigandage		Son frère	
	64.BLADJI DUGUALI	H		Vengeance de son frère qu'il avait vendu		Le frère vendu et rapatrié	
XXXII.MADOJÜHE Groupe Belegühe	65.WONDE GBEULI	H	<i>Nemagbígama</i>	?			
XXXIII.BALUZU Groupe Idobuo	66. LAGO DODULU	F		?	<i>Pays neyo (Sassandru)</i>		
	67. KORE LIBRE	F		?	<i>Pays neyo (Sassandru)</i>		
	68. BAH TAPEKO	H		?	<i>Pays Iwemi</i>		
XXXIV. NIAKA Pays Yokolo	69. AQUISI GBEUDEHI	H		?		Konan Woholi	

attribuer aux 120 villages de la région de Daloa-Issia, selon une carte du service géographique de l'AOF en 1924, et en supposant négligeables les disparitions ou remaniements des localités depuis le début du siècle, une population de 240 personnes mises en vente.¹⁶⁰ Dans un cas comme dans l'autre, une telle estimation n'aurait de signification particulière que si nous avions pu, comme le permet par exemple la tradition *odjukru*, classer les excommuniés par promotion d'âge et ainsi indiquer approximativement le moment historique de leur excommunication. Or il n'en est rien.

Tendanciellement, il apparaît seulement, en premier lieu, que les ventes excommunicatoires constituent la majorité des ventes. On peut y voir non seulement la prépondérance effective des causes endogènes, mais aussi un défaut de notre information relative aux ventes prédatrices que les troubles politiques de cette époque multipliaient de façon significative.

En deuxième lieu, parmi les victimes des excommunications, on dénombre une majorité d'hommes. Tout se passe comme si les femmes, objets d'échange rares entre les lignages, se trouvaient au cœur du procès davantage protégées et préservées. Les enjeux dissimulés sous les transgressions et les pénalités qui s'ensuivent, apportent une raison au moins de cette disparité. C'est qu'en quantité les transgressions d'ordre social et d'ordre politico-religieux qui motivaient les excommunications l'emportent sur les autres, les hommes surpassant les femmes dans les adultères, les violences et les présomptions de sorcellerie, les femmes dominant dans les délits de divorces. Or si ces transgressions qui comportent peu de délits d'ordre économique semblent attester une relative autosuffisance économique des lignages, elles révèlent aussi les enjeux de sociétés androcentrées dont les principaux protagonistes et déchets ne pouvaient être que des hommes. Enjeu social d'abord : dans la représentation qu'on s'en fait et dans les sanctions qui les suivent, les adultères constituent une forme de lutte entre les hommes pour la possession des femmes. Enjeu politique ensuite : d'une part, les hommes, détenteurs du pouvoir, monopolisent toutes les modalités légitimes autant qu'illégitimes de la violence que recèlent les sociétés ; d'autre part, forme de lutte pour le pouvoir au sein des lignages, la sorcellerie apparaît aussi comme une forme symbolique de lutte pour la suprématie démographique, économique et politique entre les lignages.

En troisième lieu enfin, les auteurs principaux des ventes sont bien les membres du lignage, les seniors sociaux et accessoirement des cadets.

L'examen du produit des achats va confirmer, tant pour les sociétés patrilinéaires que pour les sociétés matrilineaires, la première et la troisième de ces hypothèses, c'est-à-dire le caractère lignager du procès de production et, contrairement à ce que nous savons concernant d'autres types de société, l'importance des hommes dans la population servile.

Le produit des achats

L'analyse des données partielles disponibles atteste trois faits caractéristiques : d'abord une relative importance de la population servile dans la région côtière et lagunaire d'une part, et dans la région savanière d'autre part ; ensuite, sauf le cas *alladian*, une population à dominante masculine partout ; enfin une population principalement d'origine soudanienne et jeune dans les sociétés lagunaires et savanières, d'origine forestière et adulte dans les sociétés littorales occidentales (*neyo*).

Première caractéristique de la population servile : à l'échelle de ces sociétés, une importance relativement forte dans la région côtière et lagunaire et dans la région savanière

Dans la région côtière et lagunaire

Considérable dans sa nature, cette importance diminue lorsque l'on passe de la société *neyo* et de la société *alladian* sur la côte à la société *odjukru* au Nord de la Lagune Ébrié.

Cas de la société *neyo*

Bien que la population servile de cette société soit tenue pour minime sans preuve chiffrée¹⁶², nous la croyons relativement importante par rapport au XVIII^e siècle et par rapport à celle des sociétés de l'hinterland occidental. Toutefois il a été difficile de l'appréhender dans son ensemble comme on le voit aux données fragmentaires et hétérogènes du tableau suivant rassemblant tous les éléments recueillis auprès de nos informateurs.

À la lettre, les neuf hameaux recensés comptent une population estimée à $20+60+8+50+100+25+35+20+50 = 368$ esclaves.

Chacun de ces hameaux aurait alors en moyenne quarante esclaves environ. Dans une hypothèse maximale, en supposant habitées tous les vingt-cinq hameaux reconnus, les cinq localités compteraient, hormis les esclaves domestiques : $40 \times 25 = 1.000$ esclaves.

À la vérité, ces chiffres nous paraissent d'abord contradictoires : tels sont les chiffres 60 et 9 pour les deux hameaux V et VI appartenant aux mêmes patrilignages, et 100 et 25 des hameaux X et XI appartenant aux *Tchiyo*. Ils nous paraissent ensuite exagérés, soit parce qu'ils sont inspirés par le dessein d'enrichir et de glorifier outre mesure les

Tableau 15

Tableau de la population servile des hameaux neyo

Villages Sources d'information	Patrilignages	Hameaux de culture	Nombre d'esclaves	
			Connu	Estimé
I AHOROKPA Agwa Dade Emile 16. 4. 1977	1 <i>Gbleyo</i> 2 <i>Obayo</i> 3 <i>Dugbayo</i> 4 <i>Kukwayo</i>	? I Lagodu II Lokpo III Gulikada IV Blezo	 > 20 Taux estimé = 50% de la population globale	
II LATEKO Kake Avit Victor Lignage : <i>Wirayu</i> 23. 5. 1975 26. 4. 1977	6 <i>Kokorayo-Wireyo</i> 7 <i>Likpoyo</i> 8 <i>Tepreyo</i>	V Guli I VI Guli II VII Godu VIII Bowré	8	> 60
III LIPOYO Nguessan Avit Lignage : <i>Likpoyo</i> 27. 4. 1977	9 <i>Godiyo</i> 10 <i>Tchiyo</i> 11 <i>Gnagbeyo</i> 12 ?	IX Kolegbagbe X Bloko XI Gbolowru XII Gopoko XIII Blickpiwru	50 25	100 35 (dont 3 couples) > 20
IV BASSA Dakpe Numa François Lignage : <i>Kukuayo</i> 28. 4. 1977	13 <i>Nandiyu</i> 14 <i>Kukwayo</i> 15 <i>Gbleyo</i> 16 <i>Siadubwo</i> 17 <i>Numonwo</i> 18 <i>Wolokpa</i>	XIV Gbotroko XV Siodologo XVI Dja XVII Doblego XVIII Dugworu XIX x		
V MISSEHI Frebo Legre Lignage : Tapa Dukua 30. 5. 1975	19 <i>Lieglayurwo</i> 20 <i>Gnangbeyurwo</i> " " 21 <i>Niantkaloyurwo</i>	XX ? XXI Wazê XXIII Yeayé XXIV Kadaguri XXV Boguhezo	25 cases)) Taux estimé = 50% de la population globale)	> 50 (?)
VI GODE Kukua Aye Christophe Lignage : <i>Wirayo</i> 26. 4. 1975	27 <i>Wireyo, Gnagbeyo,</i> <i>Dakayo, Kekeyo,</i> <i>Lokubwo, Gode-Tobwo</i>			
VII KADROPKA Dadga Aboko Lignage : <i>Tchiyo</i> 19. 4. 1977	33 <i>Tchiyo, Gnagbeyo,</i> <i>Gwediyo, Kukwayo,</i> <i>Siadubwo, Nanduyo</i>			

ascendants (hameau X), soit parce que la population estimée des esclaves excède la population globale de Lipoyo en 1904. On est perplexe à propos de Missehi, si l'on exclut l'hypothèse d'une épidémie, puisque ce village, auquel l'explorateur français Arago attribuait 400 à 900 habitants en 1891, n'en compte pas une centaine en 1904 : à peine 80 (70 impossables). Or le hameau de Wazê (XXI) compterait selon la tradition 25 cases, soit au minimum 50 personnes et au maximum 200. Peut-on retenir le chiffre de Lipoyo, une localité qui abrite en 1904 environ 128 habitants (107 impossables + 20%) ? C'est l'option que nous avons retenue. En outre, toutes les localités ne devaient pas avoir la même composition moyenne en lignages. En comparaison des autres sociétés et de la densité courante des hameaux du littoral à cette époque, compte tenu de la composition lignagère différenciée des localités, le chiffre estimé à partir de nos informations devient plausible à condition qu'on le divise par trois au moins. On obtient ainsi $368 / 3 = 122$.

Chacun des neuf hameaux abritait donc probablement en moyenne treize esclaves. Les lignages modestes pouvaient disposer chacun, comme c'était le cas ailleurs, en pays *alladian* ou *odjukru*, d'un nombre moindre d'esclaves, de 4 à 8 par exemple ; les plus opulents en possédaient certainement davantage, soit parce qu'ils se trouvaient associés (les *Kokorayo* et les *Wireyo* à Lateko), soit parce qu'ils étaient propriétaires de plusieurs hameaux à la fois (les *Dugboyo* et les *Kukwayo* à Ahorokpa, les *Likpoyo* à Lateko, les *Tchiyo* à Lipoyo, les *Gnangbeyuwo* à Missehi...).

Sur la carte à l'échelle de 1/500.000^e tracée par G. Thomann en 1903¹⁶³, des hameaux étaient assez importants pour figurer comme des villages : Dabeda et Nani, propriétés des *Kekeyo*, ou Icpo, "village assez grand" peuplé par des esclaves des chefs de Sassandra, au dire de Ch. Pobeguini après son voyage de 1893 (1898 : 336), et encore "Bide, Kouassidou, Lecoudou, Alodou, Yopoko, Yowoko (?), Godê, Douphire, Banco (?)", en territoire Bokrê. Leur population devait avoisiner, parfois dépasser, celle des villages les moins peuplés à cette époque, c'est-à-dire moins de 100 habitants (Guetilopa : 60 imposables ; Doluke : 67 ; Missehi 70). Ces dix hameaux compteraient au moins 600 âmes : ce sera notre estimation minimum.

Or à raison de quatre lignages en moyenne par localité et un hameau par lignage, on peut estimer à 104 le nombre de hameaux des vingt-six villages identifiés par le recensement administratif en 1904¹⁶⁴. Par extrapolation, avec une moyenne de treize esclaves par hameau, on aurait une estimation globale de 1352 esclaves dans les hameaux. En retenant un chiffre minimum de 250 esclaves résidant dans les villages (à raison de dix esclaves au minimum par village), la population servile totale oscillerait entre 600 et 1602 âmes.

Que représente-t-elle par rapport à la population globale *neyo* ? En 1904, le recensement des imposables dans les vingt-six villages donne 5944 habitants. Si l'on ajoute 20 %, pourcentage estimé correspondant au nombre des non-recensés parmi lesquels il faut compter les travailleurs émigrés, on obtient 7133 habitants ; en ne retenant qu'une proportion de 15 % en fait de non-recensés ce chiffre se ramène à 6836 habitants. Sur cette base, les esclaves, pour une population globale de 6836 à 7133 habitants, représenteraient entre 8,77 et 22,46 % de la population globale, soit en arrondissant entre 9 et 22 %.

Cas de la société *alladian*

L'importance relative de cette population servile n'est pas moins nette dans la société *alladian* comme l'attestent les chiffres se rapportant aux principaux bourgs marchands.

À Emokwa (Jacqueville), cette population dépasse les 400 âmes. En effet, esclaves domestiques, recensés par Marc Augé¹⁶⁵ dans le matriclan

Mambé d'Adjé Bonny, et esclaves des hameaux de transit que nous avons dénombrés, s'élèvent au moins au nombre de 179. Par ailleurs, l'informateur L. Kaku Echigban crédite, peut-être avec quelque exagération, Etté Bongro et Gbongro Neuba, aînés du matriclan *Kaku*, respectivement de plus de 200 et de 50 esclaves¹⁶⁶.

À Bodo-Ladja (Grand-Jacques), cette population s'élève au moins à 240 âmes, en ce qui concerne les équipes armées. Mbwa Djrugu est crédité de 80 esclaves ; le matrilignage des *Kovu* dispose de 75 esclaves, celui des *Bodo* 50, celui des *Tève* 35. Si nous ajoutons quelques chiffres épars (Bodjui Gbayro, Adda, matrilignage *Sedji* : 30 esclaves ; Djeke Nimba, Adjakuté, matrilignage *Djoma Tchoko* : 7...), on obtient : $179+200+50+80+75+50+35+30+7 = 706$ esclaves.

Cela veut dire qu'un recensement systématique du pays nous donnerait un chiffre avoisinant au moins huit cents esclaves, chiffre considérable pour les 17 localités identifiées en 1904 et leurs nombreux hameaux.

En 1904, le recensement effectif des imposables dans les dix-sept villages et les hameaux a donné 11.232 personnes, soit pour l'ensemble de la population 13.035 à 13.838 personnes. La population servile estimée entre 700 et 1000 âmes représente alors de 5,38 à 7,23 % de la population globale, en arrondissant de 5 à 7 %. À Grand-Jacques en particulier, village de 845 imposables en 1904, soit de 973 à 1015 habitants (cette population était estimée à 1500 habitants en 1867 par Fleuriot de Langle), les esclaves constituent 23,65 à 24,66 % de la population globale, c'est-à-dire environ le quart de cette population. En supposant avec quelque exagération la même population à Jacqueville, qui ne paraît pas avoir été recensée, les esclaves représenteraient ici 43,12 %.

Cas de la société *odjukru*

Quatre cents, voilà le chiffre de la population servile qu'attribuait à la société *odjukru* le numéro 10 d'octobre 1913 des *Renseignements Coloniaux*. Deux faits nous inclinent à penser que cette population était beaucoup plus importante, même si nous ne pouvons aujourd'hui la déterminer avec exactitude.

D'abord, un recensement systématique au niveau de six villages-témoins fournit déjà un chiffre égal à près de la moitié de cette évaluation.

Gbadjn	38 esclaves
Tiaha	47 esclaves
Gbugbo	38 esclaves
Mopoyem	29 esclaves
Bobor	27 esclaves
Kpass	24 esclaves
Total	203 esclaves

Ensuite, un recensement partiel effectué au hasard dans sept autres villages donne un chiffre encore plus important que le précédent.

Armebe	93	esclaves
Bodu	72	-
Kpanda	41	-
Aklodj A et B	67	-
Dibrm	67	-
Tukpa	34	-
Bone	11	-
Orgbaf	10	-
Total	395	esclaves

Il est évident qu'un recensement systématique dans ces sept villages et les seize autres villages non cités de cette époque révélerait une population au moins double de celle ici dénombrée (598 esclaves) et qu'au total la population servile pourrait donc avoisiner deux fois et demie l'évaluation administrative de 1913.

Or en 1904, la population *odjukru* imposable des vingt-neuf villages était estimée à 20.733 personnes, soit dans son ensemble entre 23.842 personnes et 24.879. Relativement, les esclaves représenteraient un pourcentage remarquablement faible : entre 2,53 et 4,82 % de la population globale, soit en arrondissant entre 3 et 5 %. Toutefois ils représentent des pourcentages inégaux selon les localités : 5 % à Kpass, 9,4 % à Tiaha, 10 % à Mopoyem et 11 % à Gbugbo.

Dans la region savanière : cas de la société *kweni*

Dans la région savanière, importance plus forte que dans la région méridionale, bien que nous ne soyons pas en mesure de proposer des estimations ni par village, ni par peuple, à plus forte raison pour l'ensemble de la société *kweni*. Cette importance va croissante de la forêt à la savane. Cl. Meillassoux et A. Deluz ont souligné cette progression.

“La plupart des *migone* de la forêt, écrit Cl. Meillassoux, possédaient entre 7 et 10 esclaves, quelques-uns davantage (une vingtaine parfois) ; un seul est dit en avoir possédé 40. Dans la savane, ces chiffres sont plus élevés... Si quelques *fua* n'ont eu que 3 à 10 esclaves, parfois 20, la plupart d'entre eux sont réputés en avoir possédé 40, 60 ou même 80 ou 90. On dit de l'un d'eux qu'il avait deux “villages” de captifs” (1964 : 202).

À Bandiahi, groupe Kuhon, Loa-bi-Tro est réputé disposer de 90 esclaves, et Bognon-bi-Hirihê, de 60.¹⁶⁷

Donne une idée de cette concentration le n° 10 du supplément au *Bulletin de l'Afrique Française* d'octobre 1913 ci-devant cité : mention y est portée de plus de 10.500 esclaves libérés en 1912 dans le pays *guro* ou *kweni*. Toutefois, cette importance laisse apparaître des lacunes de

villages sans esclaves, phénomène qui n'existe pas dans les villages lagunaires et côtiers. A. Deluz (1964 : 448) cite en effet deux de ces villages : Sinfla, groupe *Gura*, fondé à la fin du XVIII^e siècle dans la région forestière et qui comptait 75 habitants en 1957 et Kurudufla, groupe *Progori*, fondé vers 1800 dans la même région, qui avait 160 habitants à la même époque. Malgré l'intensité des échanges entre savane et forêt et la valorisation des esclaves, des communautés de faible dimension ont préservé leur homogénéité : c'est un choix idéologico-politique.

Un cas d'exception : la société *bete* dans le centre forestier

Contrairement aux régions côtière, lagunaire et savanière, la population des esclaves apparaît insignifiante dans le centre forestier, dans les franges où elle existe. Chez les *Bete-Balewan* au Nord (Daloa), pour vingt-six villages reconnus, y compris le village Kpetiès de Gamina : 88 esclaves, soit quatre esclaves par village. Dans trois villages des *Bete-Zikpobwo* (Gagnoa) où l'esclavage était institutionnalisé : 5 esclaves. Ici et là, quelques lignages propriétaires, alors que dans la région méridionale c'est la majorité des lignages qui était propriétaire dans chaque village.

La disparité des conditions économiques, sur laquelle nous reviendrons plus tard, explique cette inégale répartition des esclaves entre les régions.

Deuxième caractéristique de la population servile : une population à dominante masculine

Aux recensements partiels effectués dans toutes les sociétés concernées, la conclusion est la même sauf en pays *alladian* : le nombre des individus de sexe masculin dépasse celui des individus de sexe féminin. Mais cette disproportion est fort inégale d'une société à l'autre, allant d'un rapport femmes/hommes de 10 % chez les *Kwadia* à 100 % dans la fraction recensée des *Kweni* de Dugbafla.

Tableau 16

Tableau comparé partiel de la population servile identifiée par sexe de huit sociétés (fin XIX^e - début XX^e siècle)

Sociétés et villages acquéreurs	Total des esclaves identifiés	Sexe Masculin	Sexe Féminin	%	
				H	F
I <i>Kweni</i> Village Dugbafla	8	4	4	50	50
II <i>Gban</i> Villages Tiegba et Sakada	10	7	3	70	30
III <i>Bete-Gbalowan</i>	88	64	24	73	27
IV <i>Kwadia</i> Villages Kwati et Butubre	11	10	1	91	9
V <i>Abe</i>	35	21	14	60	40
VI <i>Neyo</i>	74	44	30	60	40
VII <i>Alladian</i> Village Emokwa (Jacqueville)	117	50	67	43	57
VIII <i>Odjukru</i>	264	167	97	63	37
Total	607	365	240	61	39

Troisième caractéristique de cette population : des origines à prépondérance soudanienne dans les sociétés de savane, de forêt et des lagunes, à prépondérance forestière dans les sociétés côtières et circum-lagunaires

Les origines à prépondérance soudanienne : *mande* et *gur*

Des esclaves à prépondérance *mande* : la société *bete*

Trois souches ont approvisionné en esclaves la société *bete* dans ses marches septentrionale, orientale et méridionale : le pays *bete* lui-même, le pays *senufo* et le pays *kweni*. En effet, parmi les cinq esclaves recensés dans le Zikpobwo, les trois que possède Ziki Kraso de Inagbeyo proviennent du territoire *bete* plus septentrional du Dri, sous-préfecture actuelle de Guibéruea ; ils ont noms : Zakpa, Tchetchè, Deasseu. À Seria, groupe Debegühé (Daloa), l'esclave Gngangrè de Gnolu Séri est une femme originaire de Gbadri, plus au Sud, dans le Yokolo (Issia). À Brizebwa dans le Balegühé (Daloa), un esclave de Zuzuko est certainement *senufo*. Mais la majorité de la population servile était *kweni* comme l'atteste l'anthroponymie conservée : Krazo, Gohi, Tizro, Towê, Kailo, de sexe masculin, et Tibro, Nazié, Naflo, Wedrê, Zeguêda, de sexe féminin.

Des esclaves à prépondérance gur : la société *odjukru*

Ici, les esclaves proviennent de plus de cinq souches. Parmi eux, on trouve des *Abê* et des *Krobu* (3 hommes et 1 femme à Tiaha, plus de 4 sujets à Akloj-A et B), des *Dida* (Gbadjin, Kpanda, Armêbê...), des *Kweni* (Orgbaf), des *Anyi-Bawle* (Gbadjin, Tukpa, Gbugbo, Armêbê), quelques *Alladian* (Armêbê). Mais sous le terme de *Dyula* qui recouvre ici les *Mandé*, les *Gur* et les *Hawsa*, dominant en fait les *Senufo*. La tradition permet de les identifier à trois types au moins de scarifications faciales (fig. 8). Les trente-huit esclaves identifiés à Gbugbo se répartissent, selon ces critères physiques, en cinq groupes dont trois, totalisant vingt membres, sont apparemment *senufo* (tableau 17).

Sur une population d'esclaves qui représente 11 % de la population globale (360 habitants, estimation de 1904), les *Senufo* comptent pour 53 %. Cette proportion peut être considérée comme valable pour l'ensemble de la société *odjukru*.

Des esclaves à prépondérance gur-mande : la société *kweni*

Les rapports administratifs de 1912 reconnaissent aux esclaves libérés en pays *kweni* trois principales origines qui se ramènent à deux groupes linguistiques : *Senufo* et *Lobi* d'une part, *Malinké* de Séguéla, Mankono et Beyla d'autre part. Ces couches dominant, mais ne sont pas exclusives, puisque les esclaves des *Kweni* proviennent aussi bien du pays *kweni* lui-même, du pays *gban*, du pays *bete*, du pays *bawle* et probablement du pays *wê*.

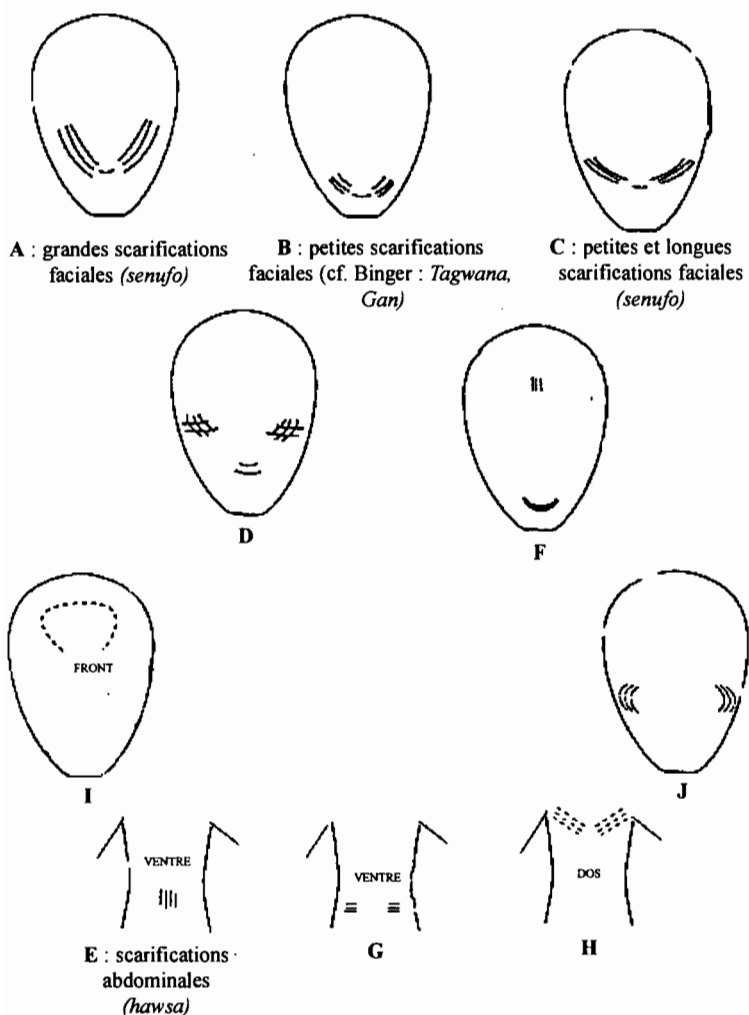
Les origines à prépondérance *kru*

Les esclaves à prépondérance *bete* : les sociétés *neyo* et *kwadia*

Sept souches ont alimenté les sociétés *neyo* et *kwadia* : le pays *bakwe*, le pays *wê*, le pays *niabwa*, le pays *bete*, le pays *dida*, le pays *godié* et le pays *senufo*. Le groupe *bete*, en raison de la proximité géographique et de l'importance démographique de la société, apparaît prépondérant parmi la masse des esclaves. En effet, les vingt et un hameaux de culture recensés dans six villages (Bassa, Dableko, Missehi, Kadrokpa, Ahorokpa, Lateko) se répartissent de la manière suivante (tableau 18) selon l'identité de l'ethnie prépondérante.

Dominant par ordre d'importance décroissante les *Bete* (13 hameaux sur 21, sans compter leur dissémination dans quatre autres hameaux), les *Senufo* et les *Bakwe* (3 hameaux sur 21), les *Wê* (2 hameaux sur 21), les *Niabwa* (1 hameau).

Figure 8
Les types de scarification



NB : les scarifications de type D, F, G, H, I, J ont été rencontrées dans nos enquêtes mais leur origine n'a pas pu être déterminée avec certitude

Tableau 17

Analyse par ethnie de la population servile de Gbugbo (Dabu)

Type de marques	Nombre de sujets	Ethnie
Grandes scarifications faciales de l'espèce A	GROUPE I. 13 sujets : 7 H, 6 F	
	Essis Ngbafré, H Essi Esieble, F Affi Law, H Ekn Dad, F Egn Es Odn, H Lér N'ogn, F Nzan Ndjoré, H Melei Yebl, F Essis Sabokm, H Owel Lomann, F Omon Sie, H Lis Akpl, F Owel Owamu, H	<i>Semfo</i>
Petites scarifications faciales de l'espèce B identifiées par Binger chez les <i>Tagwana</i> et les <i>Gan</i> (1892. T. I : 243,411)	GROUPE II. 3 sujets : 1 H, 2 F	
	Essis Kpandjo, H Essis Essi, F Essis Bitiagn, F	<i>Semfo</i>
Petites et longues scarifications faciales de l'espèce C	GROUPE III 4 sujets : 2 H, 2 F	
	Niagn-Es-El-Etn, H Bosso Nandwa, H Djobo Leo, F Bosso Okidj, F	<i>Semfo</i>
Scarifications abdominales de l'espèce E	GROUPE IV 1 sujet : H	
	Yao Djako	<i>Hawsa</i>
Sans scarification	GROUPE V. 17 sujets : 12 H, 5 F	
	Niagn-Mindié H, Wodié H Owel Akafu H Essis-Mambé H Battimassa, H Essis-Manan H, Affi-Dibi H Essis Amani H, Sos. E. Lo H Ydes-Adu H, Essis-Ofi H Owriisa F, Wusr Yo F Ew Eingn H, Nyam Ogn Lo F, Essis Essane F, Essis Amnéi F.	2 <i>Anyi-Bawle</i> 1 <i>Krobu</i> 1 <i>Alladian</i>))))) indéterminés 13)))

Tableau 18**Répartition ethnique des esclaves dans les hameaux de six villages *neyo***

Ethnie prépondérante	Nombre de hameaux	Noms des hameaux et villages
I <i>Bete</i>	13	Siodologo, Dja, Doblego, Dugbo Wroba (Bassa), Lignage Gotchorokpa (Dableko), Boguhezo (Missehi), Kolegbagbe, Bloko, Gopoko (Kadrokpa), Lagodu, Gulikada (Ahorokpa), Godu, Guli II (Latéko).
II <i>Bakwe</i>	1	Gbotokro (Bassa)
III <i>We</i>	1	Lignage Gotchorokpa (Dableko)
IV <i>Senufo</i>	1	Lokpo (Ahorokpa)
V <i>Bete-Senufo</i>	2	Yéayé, Godezo (Missehi)
VI <i>Bete-We</i>	1	Guli I (Latéko)
VII <i>Bete-Bakwe-Senufo</i>	1	Wazé (Missehi)
VIII <i>Bete-Bakwe-Niabwa</i>	1	Kadaguri (Missehi)

Les esclaves à prépondérance *dida* : la société *alladian*

La plupart des informateurs s'accordent pour reconnaître à la population servile du pays *alladian* une dominance *dida* et *senufo* dans laquelle les femmes l'emportent numériquement sur les hommes. Kaku Echigban précise toutefois qu'à Emokwa l'ethnie *senufo* a prépondérance dans le matriclan des *Mambê*, matriclan d'Adje Bonny, alors que les *Dida* prédominent dans le matriclan d'Etté Gbongro, matriclan des *Kaku*. On devra attendre des enquêtes complémentaires pour attester l'équilibre singulier entre groupe de culture *gur* et groupe de culture *kru* dans cette société.

Mais, s'il est vrai que les femmes, fait singulier parmi toutes les sociétés que nous étudions, l'emportent numériquement sur les hommes, il faut alors supposer que les *Dida* étaient plus nombreux dans l'ensemble de la population servile de l'agglomération d'Emokwa, sinon de la société globale. Un fait viendrait étayer cette hypothèse. Dans la stratégie matrimoniale des *Dida*, E. Terray a observé une tendance marquée de ces derniers à marier leurs filles aux hommes des sociétés côtières plus riches. Toutefois, l'auteur dont le propos était global ne pouvait pas préciser si cette exportation d'éléments féminins l'emporte également dans le commerce d'esclaves.

Quatrième caractéristique de cette population : jeune là où elle est à majorité mandé et gur, cette population est adulte là où elle se trouve à prépondérance kru

À la question de savoir quel était l'âge moyen des esclaves qui ont grossi les sociétés que nous étudions à la fin du XIX^e siècle, au moins deux critères aident à répondre : l'affectation à la production et la classe d'âge. Les rapports administratifs en effet ne fournissent, quand ils en donnent, que des renseignements fragmentaires et généraux concernant des individus et des groupes fortuits ; seul le système des classes d'âge, là où il existe, permet de déterminer la promotion à laquelle appartiennent les esclaves à chaque génération, et donc la population d'esclaves de chaque génération pour chaque village identifié. Deux limites seulement à cette utilisation des classes d'âge : corrélée avec l'origine des esclaves, elle apporte ces précisions sur les esclaves qui, sous le Nouvel Empire de Samory, ont été incorporés en masse dans la zone forestière ; toutefois elle ne saurait être combinée avec le critère de l'affectation à la production que dans cette période, la plupart des esclaves de la savane étant arrivés jeunes dans les sociétés forestières et côtières, alors que la majorité des esclaves originaires de ces sociétés forestières était déjà adultes.

Une population adulte à prépondérance *kru* : les sociétés *bete* et *neyo-kwadia*

Du XVIII^e au XIX^e siècle, comme on va le voir au Tableau 25 dans les exportations du port de Grand-Lahu entre 1701 et 1750 (voir p. 491), c'est le même phénomène constant : les esclaves originaires des sociétés forestières elles-mêmes sont en majorité et généralement des adultes excommuniés pour des crimes réels ou présumés ; à ces excommuniés qui ne pouvaient être que des femmes et des hommes responsables de leurs conduites, s'ajoutaient des captifs adultes et des captifs enfants. Dans les sociétés patrilinéaires de l'Ouest forestier (*bete*, *kwadia-neyo*), ces adultes dominant et constituent une preuve convaincante de l'ancienneté et de l'importance des hameaux où ils furent affectés à la production et où la majorité provenait de la souche *kru*. Dans les sociétés matrilineaires et patrilinéaires lagunaires (*odjukru*, *abê*), nous retrouvons la même origine sociale des adultes, quoiqu'ils fussent de diverses provenances ethniques (*anyi-bawle*, *abê*, *alladian*). Une seule différence distingue leur cas : à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, ils se trouvèrent noyés dans une masse de jeunes esclaves originaires de la savane et principalement victimes de la guerre.

Une population jeune : exemple de la société *odjukru*

Dans les économies industrielles contemporaines, le concept de jeunesse désigne la tranche d'âge biologique qui va de douze à vingt-sept ans. Dans les sociétés à classes d'âge de notre zone, il s'applique à la tranche de vingt à cinquante ans, qui est celle de l'activité productive efficace. Parmi les sept classes *odjukru*, les quatre premières sont celles des jeunes gens (*ngbafrê*) par opposition aux trois classes des grands hommes (*agn ègbêl*) qui s'échelonnent de 50 à 74 ans. En telle acception qu'on l'entende, nous avons ici une population jeune.

La ventilation par classe d'âge de 237 esclaves, en partie identifiés systématiquement dans cinq villages (Tiaha, Gbugbo, Gbadjn, Mopoyem et Kpass) et, en partie repérés au hasard dans huit autres (Bodu, Tukpa, Armêbê, Aklodj, Orgbaf, Kpanda, Bobor et Bone), révèle trois preuves du caractère jeune de la population servile de la société *odjukru*.

En premier lieu, comme le montrent en données brutes et en pourcentages les tableaux 19-A et 19-B pour la population servile des treize villages en général, et les tableaux 20-A et 20-B pour la population servile de cinq villages en particulier, on y décèle l'évolution de la structure d'âge. Les deux chiffres qui accompagnent le nom de chaque classe d'âge indiquent les dates extrêmes entre lesquelles sont nés les membres d'une classe selon le comput de la confédération de Bobor¹⁶⁸, le comput de Dibrm étant décalé d'une année en amont. Le chiffre des esclaves de Dibrm est conservé en bloc bien qu'il ne comporte pas de répartition partielle par sexe.

Six classes d'âge, nées entre 1858 et 1906, ont été parmi les principales victimes de la traite : les *ndjiroman*, nés entre 1858 et 1866, les *abrman* (1866-1874), les *mbedie* (1874-1882), les *mborman* (1882-1890), les *nigbessi* (1890-1898), les *obodjilu* (1898-1906). En 1910, quand s'instaure définitivement dans la région les lagunes la *pax gallica*, on ne compte que quatre *ndjiroman*, 2 hommes, 2 femmes ; seuls ils ont entre 44 et 52 ans ; six *abrman*, 5 hommes et 1 femme, ont entre 36 et 44 ans ; les classes les plus nombreuses, *mbedie*, *mborman*, *ngbessi*, *obodjilu*, ont entre 4 et 36 ans.

La représentation graphique de cette structure est éloquent. Celle des treize villages donne en effet une courbe, dont le sommet correspond bien à la classe des *nigbessi* et qui tombe avec les *obodjilu* (Fig. 9). Dans la représentation graphique de la population servile des cinq villages (Fig. 10), on lit la même tendance en même temps qu'une différenciation entre les groupes sexuels. Ce sont ici les *mborman* qui globalement sont majoritaires parmi les classes les plus nombreuses. Mais alors que la population masculine donne sa forme générale à la courbe d'ensemble, la population féminine atteint son sommet avec les *mbedie*, femmes nées entre 1874 et 1882. La décroissance relative du nombre des filles peut s'expliquer par une sélection opérée par les sociétés intermédiaires (*anyi-bawlê*, *abidji*), qui elles aussi avaient besoin de reproductrices.

Tableau 19-A

Population partielle des esclaves de 13 villages *odjukru* par classe d'âge et par sexe, de 1858 à 1906

Villages	1858-1866 <i>ndiroman</i>		1866-1874 <i>abzman</i>		1874-1882 <i>mbedie</i>		1882-1890 <i>mborman</i>		1890-1898 <i>nigbessi</i>		1898-1906 <i>obodilu</i>		Population non identifiée par sexe et par âge	Total
	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F		
Tiaha		2	1		1	3	9	7	6	3	3	2	10	47
Gbugbo			1	1	3	7	5	1	8	2	3		7	38
Bodu							2		2	2	1	1	54	72
Gbadjn	1		1		4	3	5	2	6	2	2		12	38
Tukpa					3		4		3	6	4		14	34
Mopoyem					4	1	7	4	5	1	2	2	3	29
Armebe					3		2		5	2	2		79	93
Aklodj-A et B	1		1		3		4	1			7		50	67
Orgbaff					2	1	1		1				5	10
Kpass					3	1	2	1	5	3	6	2	1	24
Kpanda							3			2	1		34	41
Bobor			1				2	3	1	3	3	4	11	27
Bone							2		2		1	2	4	11
Dibrm													67	67
Total	2	2	5	1	26	16	48	19	45	25	35	13	361	598
		4		6		42		67		70		48		

Tableau 19-B

Population partielle des esclaves de 13 villages *odjukru* par classe d'âge et en pourcentage

Villages	1858-1866 <i>ndiroman</i>		1866-1874 <i>abzman</i>		1874-1882 <i>mbedie</i>		1882-1890 <i>mborman</i>		1890-1898 <i>nigbessi</i>		1898-1906 <i>obodilu</i>		Total partiel		Population non identifiée par sexe et par âge		Total général	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Tiaha	2		1		4		16		9		5		37	16	10		47	8
Gbugbo			2		10		6		10		3		31	13	7		38	6
Bodu							2		4		2		8	3	64		72	12
Gbadjn	1		1		7		7		8		2		26	11	12		38	6
Tukpa					3		4		9		4		20	8	12		34	6
Mopoyem					5		11		6		4		26	11	3		29	5
Armebe					3		2		7		2		14	6	79		93	15
Aklodj-A-B	1		1		3		5				7		17	7	50		67	11
Orgbaf					3		1		1				5	2	5		10	2
Kpass					4		3		8		8		23	10	1		24	4
Kpanda							3		3		1		7	3	34		41	7
Bobor			1				5		3		7		16	7	11		27	5
Bone							2		2		3		7	3	4		11	2
Dibrm															67		67	11
Total	4		6		42		67		70		48		237		361		598	
Pourcentage	2		3		18		28		30		20		100	100				100

Tableau 20-A

Population totale des esclaves de 5 villages *odjukru* par classe d'âge et par sexe

Classes d'Âge Villages	1858-1866 <i>ndiroman</i>		1866-1874 <i>abrman</i>		1874-1882 <i>mbedie</i>		1882-1890 <i>mborman</i>		1890-1898 <i>nigbessi</i>		1898-1906 <i>obodilu</i>		Total partiel		Population non identifiée par sexe et par âge		Total général	
	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	N	%	N	%	N	%
Tiaha		2	1		1	3	9	7	6	3	3	2	37	26	10		47	27
Gbugbo			1	1	3	7	5	1	8	2	3		31	22	7		38	22
Gbadjn	1		1		4		5	2	6	2	2		26	18	12		38	22
Mopoyem					4	1	7	4	5	1	2	2	26	18	3		29	16
Kpass					3	1	2	1	5	3	6	2	23	16	1		24	13
Total	1	2	3	1	15	15	28	15	30	11	16	6			32		176	
Pourcentage		3		4	30	30	43	43	41	22								
Pourcentage	2		3		21		30		29		15		100				100	

Tableau 20-B

Segmentation par classe d'âge et sexe

Classes d'Âge Villages	1858-1866 <i>ndiroman</i>	1866-1874 <i>abrman</i>	1874-1882 <i>mbedie</i>	1882-1890 <i>mborman</i>	1890-1898 <i>nigbessi</i>	1898-1906 <i>obodilu</i>	Total partiel	
							N	%
Hommes	1	3	15	28	30	16	93	65
Femmes	2	1	15	15	11	6	50	35
Total	3	4	30	43	41	22	143	
Pourcentage	2	3	21	30	29	15		100

En deuxième lieu, on décèle dans cette structure d'âge les potentialités économiques dont l'esclavage était encore porteur pour les propriétaires d'esclaves, si n'étaient survenues l'abolition de la traite et la domination coloniale. On voit en effet que les adultes (*abrman*, *mbedie*, *mborman*), ceux qui participent à la vie productive, étaient encore en activité pour longtemps ; on voit, chose plus intéressante, qu'à trois sujets près (118 contre 115) les adolescents (*nigbessi*, *obodilu*) qui les suivent, les accompagnent et prendront progressivement leur relève, représentent des forces considérables. Mieux encore, on voit que, malgré les inégalités entre les villages, le rapport entre ces forces apparaît équilibré au sens où, ici et là, les hommes représentent le double des femmes : 81 hommes et 38 femmes dans les quatre premières classes, 80 hommes et 38 femmes dans les deux autres.

En troisième lieu, l'évolution de cette structure d'âge a une signification historique sur laquelle nous reviendrons dans la V^e partie.

Figure 9

**Représentation graphique de la population des esclaves
des 13 villages *odjukru* en fonction des classes d'âge**

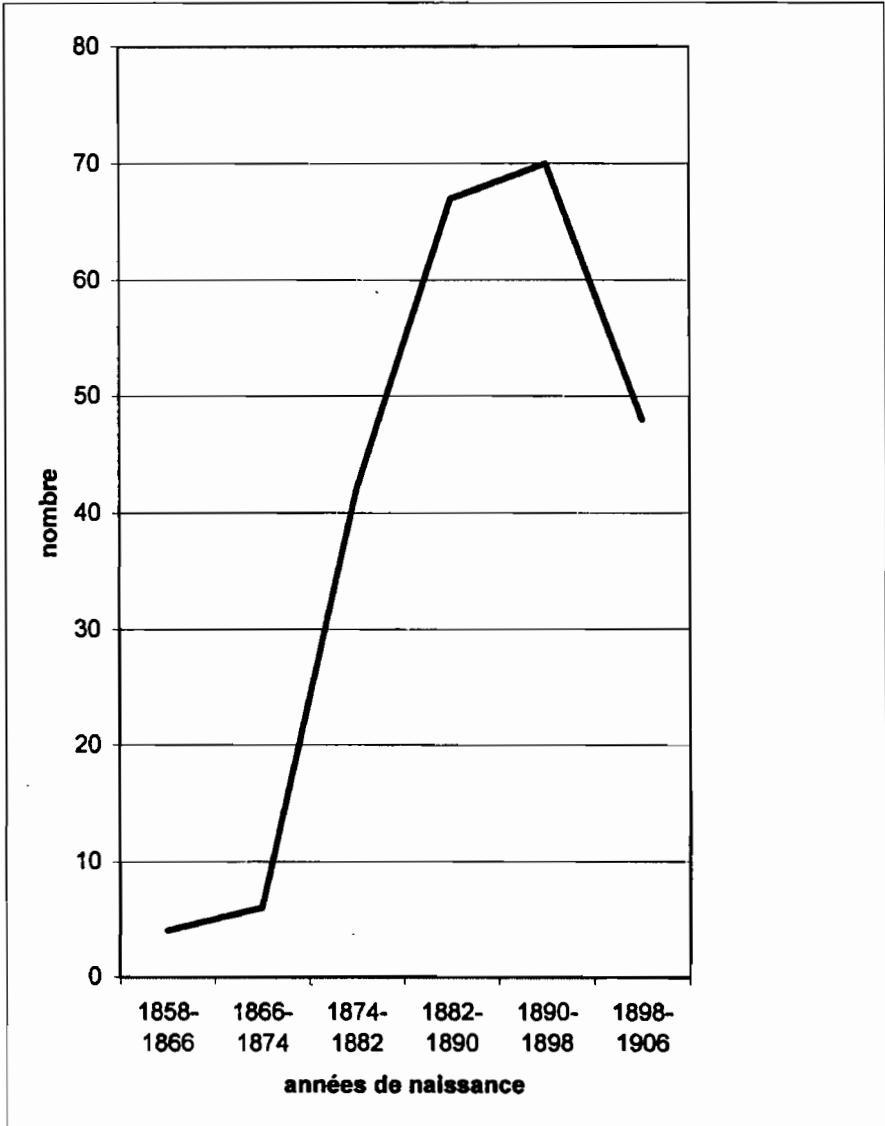
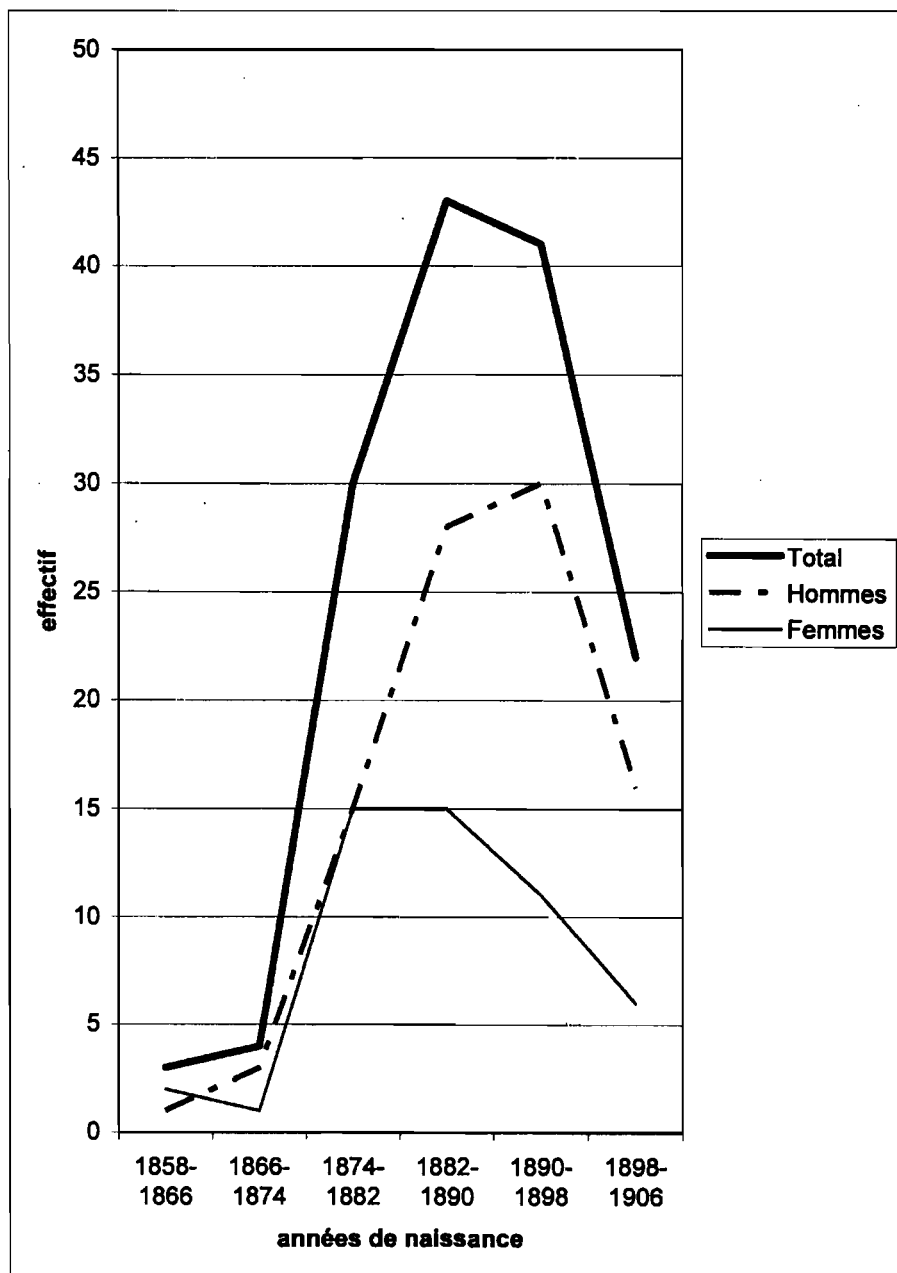


Figure 10

**Représentation graphique de la population des esclaves
de 5 villages *odjukru* par sexe en fonction des classes d'âge**



Il est raisonnable, par hypothèse, de penser que l'on retrouvera la même structure de classe d'âge dans les autres sociétés où la population servile présente les mêmes origines sociales et ethniques que celle de la société *odjukru*, par exemple dans la société *alladian*. Une enquête sur les classes d'âge des esclaves est indispensable pour vérifier cette hypothèse.

Notes et références

- 1 SERVET, Jean-Michel : "Ordre sauvage et paléomarchand", dans "Sauvage et ensauvagés", numéro spécial de *Analyse, Epistémologie, Histoire économiques*, mars 1980, n° 19, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, p. 3-142.
- 2 HOPKINS, A. G. : 1973. *An Economic History of West Africa*, Longman Group Ltd, London.
- 3 FOSSAERT, Robert : 1977. *La société* : Tome 1 : Une théorie générale, Tome 2 : Les structures économiques, Seuil, Paris (Ch. IX-XIII).
- 4 DELUZ, Ariane : Réflexion sur la fonction politique chez des islamisés et des animistes (Malinké, Sia, Guro) de Côte d'Ivoire, *L'Homme*. Volume XIII, MCMLXXIII, cahier 1-2.
- 5 a/ SALVERTE-MARMIER, Ch. M. -A., de : 1965a. Les étapes du peuplement, dans *Le peuplement*, Étude régionale de Bouaké, 1962-1964. Tome 1, Ministère du Plan ; 1965b. L'organisation sociale des Baoulé, les rapports entre les sexes. *Le Peuplement*, Étude régionale de Bouaké. 1962-1964, Tome 1, Ministère du Plan.
 b/ ÉTIENNE, Pierre : 1968. "Les Baoulé et le temps", *Cahiers ORSTOM*, Série Sciences Humaines. Volume V, n°3-1968 ORSTOM, Paris.
 c/ BAMBA, Mohamed Sékou : 1975. *Tiassale et le commerce précolonial sur le Bas-Bandama*, Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université de Paris 1 ; 1978. *Bas-Bandama précolonial, une contribution à l'étude historique des populations d'après les sources orales*. Tome 1 et 2. Thèse de Doctorat de 3e Cycle, UER d'histoire, Université de Paris 1.
 d/ CHAUVEAU, Jean-Pierre : 1979. *Kokoumbo et sa région, Baoulé-Sud, Côte d'Ivoire : notes d'histoire économique et sociale*. Centre ORSTOM de Petit-Bassam, Abidjan.
- 6 a/ DIABATÉ, Henriette, 1984. *Le Sanwin, un royaume akan de la Côte d'Ivoire (1701-1901)*, vol. 1 Sources orales et histoire, thèse de doctorat es Lettres et Sciences Humaines, UER d'histoire, Université de Paris I (p. 385)
 b/ FINLEY, Moses I. 1981. *Esclavage antique et idéologie moderne*, trad. française de Denise Fourgous, Les Éditions de Minuit, Paris (Ch. 2, p. 110).
- 7 BONI Komlan et TOTO Kadja, Tyasalé, le 29 décembre 1979.
- 8 Village de Zebra, Bete-Logbaloan (Daloa), le 1er septembre 1972, informateurs : LORUGNON Logbo Léon, chef de village ; YOGBAHI Gaston, 80 ans environ ; LORUGNON Logbo Émile, 72 ans environ ; BLÉ Zoko François, 70 ans environ ; DUDOU Gouélé Louis, 79 ans environ ; ZOKU Dodo Maurice, 79 ans environ ; interprète : Georges DIEME TAPE.
- 9 CURTIN, Philip, FEIERMAN, Steven *et alii* : 1978. *African History*. Longman Group Ltd, London p. 269.
- 10 VERDIER, A.: 1897. *Trente-cinq années de lutte aux colonies*. Librairie Africaine et Coloniale, Paris (V: 66).

- 11 SCHNAPPER, Bernard : 1961. *La politique et le commerce français dans le Golfe de Guinée de 1838 à 1871*. Mouton & Co, Paris (p. 121-128).
- 12 a/ ROBERTSON, G. A. : 1819 *Notes on Africa ; particularly those parts which are situated between Cape Verde and the River Congo*. Printed for Sherwood, Neely, and Jones, Paternoster Row., London (p. 88-92).
- b/ ADAMS, John (Captain) : 1970. *Sketches Made During Ten Voyages to Africa*. Published by Hurst, Robinson, and Co. London (Ch. I, p. 2-5).
- c/ BOUET-WILLAUMEZ, E. : 1979. *Commerce et traite des noirs aux côtes occidentales d'Afrique*. 1er janvier 1848, Slatkine Reprints, Genève (Ch. V).
- 13 LEIGHTON WILSON, J. : 1856. *Western Africa : its history, condition and prospects*. J. and Y. Harper Éditions, New-York p. 144.
- 14 ATGER, Paul : 1962. *La France en Côte d'Ivoire de 1843 à 1893*. Université de Dakar, Faculté des lettres et Sciences Humaines. Publications de la Section d'Histoire, n°2, Dakar.
- 15 a/ THOMANN, Georges : 1901. À la Côte d'Ivoire, la Sassandra, in : Renseignements coloniaux et Documents, Supplément au *Bulletin du comité de l'Afrique Française*, octobre (p. 154)
- b/ GAUBE, Cl. : 1901. *Étude de la Côte d'Ivoire*, Augustin Challamel, Éditeur, Librairie Maritime et Coloniale, Paris (Ile Partie économique, p. 28-53).
- 16 HECQUARD, Hyacinthe : 1855. *Voyage sur la Côte et dans l'intérieur de l'Afrique Occidentale*. Imprimerie de Bénard et Compagnie, Paris (p. 79-80).

“Les marchandises les plus propres au commerce d'Assinie et du Grand-Bassam sont le tabac, les cotons blancs, la poudre, les fusils Longwine, les fusils Towers, les mouchoirs romals, les mouchoirs Tom Coffee, dito madras faux, les indiennes, le madapolam, le rhoume ; le corail n°1, 2, 3, 4, et 5 ; le faux corail, le genièvre, etc. À ces marchandises il faut ajouter des liménées de qualité moyenne ou inférieure. Les dessins les plus demandés sont les damiers blancs et bleus plus ou moins larges, raies de même couleur et d'un pouce environ. Les indiennes doivent être légères et de couleurs vives ; les siamoises, à raies jaunes, rouges et bleues. Le corail ainsi que les cornalines sont très recherchés par les marchands d'or de l'intérieur. Les plus appréciées de ces pierres sont les longues formant l'olive.

“En fait de verroteries, celles que les indigènes demandent de préférence, sont : le galet, le plus gros possible, rouge et blanc, les mosaïques, le faux corail cerise, le grenat rouge et blanc, le petit cristal bleu, le cristal taillé, les pémés plats, les bocks rouges et bleus, les olivettes serpent, le nirel et de grosses verroteries bleues opaques.

“L'eau-de-vie doit arriver en barils de quarante litres, elle se vend en moyenne 90 centimes le litre, c'est-à-dire sept litres pour un acquet d'or. À tout cela il faut ajouter des baguettes de cuivre, des miroirs, des couteaux communs, des dames-jeannes, des parapluies de coton, des verres, des chapeaux noirs et surtout de la poudre anglaise, dite poudre de traite.

“Vingt têtes de tabac représentent	un	acquet d'or, soit une valeur de	6 F
Une pièce, coton blanc	1	acquet et demi soit	9 F
Cinq kilog. poudre	3	acquets soit	18 F
Fusils Longwine	3	acquets soit	18 F
Id. Towers	2	acquets et demi soit	15 F
Quinze mouchoirs romals	1	acquet soit	6 F
Id. Tom coffee	1	acquet soit	6 F
Douze madras faux	2	acquet et demi soit	15 F
Trois brasses indiennes	1	acquets soit	6 F
Trois brasses madapolam	1	acquets soit	6 F

Deux m/Rhousse	1	acquets soit	6 F
Corail n°1	2	onces et demi	
Corail n°2	2	onces	
Corail n°3	14	acquets soit	84 F
Corail n°4	10	acquets soit	60 F
Corail n°5	8	acquets soit	48 F
Faux corail cerise	10	francs la mane	
Caisse de genièvre	2	Acquets soit	12 F

Tel est le commerce du Grand-Bassam, qui, comme je l'ai dit plus haut, est appelé, je crois, à prendre plus tard une grande "extension".

17 ZUNON GNOBO, J. : 1981. *Les échanges dans la région de Daloa du milieu du XIXe siècle à 1936*. Thèse pour le doctorat de 3e cycle d'histoire. Université de Paris VII. (Ile Partie, Ch.IV, D. Les réseaux kolatiers : I. Les commerçantes).

18 KAKE, Avit, chef de canton Kebe (Sassandra), Lateko, le 23 mai 1975.

19 AMON D'ABY, F. J. : 1951. *La Côte d'Ivoire dans la cité africaine*, Édition Larousse, Paris (Appendice p. 178-179 : Acte de concession des territoires nécessaires à l'établissement d'un comptoir fortifié à Dabou, le 10 octobre 1853).

20 Cette version de la tradition recueillie en 1951 auprès de FOTÊ-MEMEL Pierre, de Mopoyem, classe d'âge *nigbessi kata*, matrilignage *Logbo-la*, patrilignage *Edjreku*, fils direct du susnommé et père de l'auteur, a été confirmée le 25 octobre 1978 par NOME YEDAGNE AGNERO Alphonse de Tukpa, classe d'âge *sété kata*, patrilignage *Ebrubu*, matrilignage *Edjem-la*. Le capitaine GOURIAU dans son rapport du 23 octobre 1862 le donnait, à tort, pour le fils du chef Matafwè.

21 KAKU ECHIGBAN, Louis, Emokwa (Jacqueville), le 17 décembre 1975.

22 FLEURIOT DE LANGLE : 1867. Inspection générale. État politique et commercial des Établissements de la Côte d'Or, N° 579. 1er Bureau, 6e Direction, Ministère de la Marine et des Colonies, Division Navale des Côtes Occidentales d'Afrique, Extrait reçu au 2e Bureau le 28 janvier 1868 n°19 (p. 4).

23 Le spécimen *ghan* a été observé à Tonla en compagnie et dans la demeure de notre collègue ZOUKOU Nguessan, Maître-Assistant de géographie à l'École Normale Supérieure d'Abidjan.

24 EYSSERIC, J. : 1899. *Rapport sur une mission scientifique à la Côte d'Ivoire*, Imprimerie Nationale, Paris.

25 BOUET-VILLAUMEZ, Comte Édouard : 1848. *Description nautique de la côte occidentale d'Afrique comprise entre le Sénégal et l'Équateur*, commencée en 1838 et terminée en 1845, Imprimerie Royale Paris.

26 LADURANTIE, A. : 1943. En Côte d'Ivoire, au pays *bété* de Gagnoa, *Revue Géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, Éditeur Édouard Privat, Toulouse, et Henri Didier, Paris (p. 112).

27 ANDRE-MOUSSO, Michel, de Lovidjê, pays Abevê, 85 ans, patrilignage *Okwadjê* ; Interprète : KOFFI KAKY, chef de village ; le 18 avril 1975, Sous-préfecture d'Agboville.

28 HALLOUIN, C : 1947 : 24-25

29 AUGÉ, Marc : *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*. Hermann, Paris (Ch. VI).

30 a/ LAFARGUE, Fernand : 1976. *Religion, magie, sorcellerie des Abidji en Côte d'Ivoire*. Nouvelles Éditions Latines, Paris (Ch. II).

b/ MEMEL-FOTÊ, Harris : 1980 : 237, 253.

- 31 WONDJI, Christophe, Historien, Paris, juillet 1982.
- 32 SIBIRI SAKRE Baillard, 90 ans et Mme KAFU GUEISSU, 70 ans, Tapeğihe, groupe *Subwo* (Daloa), le 2 septembre 1972.
- 33 THOMANN, Georges.
- a/ 1901. À la Côte d'Ivoire, la Sassandra. Renseignements coloniaux et Documents, supplément au *Bulletin du comité de l'Afrique*, octobre 1901, n° 6, (p. 132) ;
- b/ 1905. *Essai de manuel de la langue néoule, parlée dans la partie occidentale de la Côte d'Ivoire*, Ernest Leroux éditeur, Paris (p. 193)
- 34 a/ NIANGORAN-BOUAH, Georges : 1964. *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de la Côte d'Ivoire*. Institut d'Ethnologie. Musée de l'Homme, Paris, p. 126.
- b/ DAKPE ZAH I'Ahorokpa, 16 avril 1977. Selon ces traditions, les *Neyo* échangeaient avec les *Avikam* et les *Alladian* des pirogues et des esclaves contre de l'or et, semble-t-il, des pagnes.
- 35 POBEGUIN, Ch. : 1898. Notes sur la Côte d'Ivoire, région comprise depuis Grand-Lahou jusqu'au Cavally (République de Libéria), dans *Bulletin de la Société de Géographie* ; rédigé avec le concours de la Section de Publication par les secrétaires de la Commission Centrale. Septième série. Tome dix-neuvième, année 1898. Société de Géographie, Paris.
- 36 Sieur D'ELBEE : 1669. Journal du voyage aux Isles et dans la Coste de Guinée in *Relation de ce qui s'est passé ... en Amérique* par J. de Clodore, Tome II, chez Clouzier, Paris. 1671 : 367. L'indication de d'Elbée que confirme John Barbot (1732 : 143) doit permettre de corriger l'affirmation de Henri Labouret à propos de l'extension des cauris dans le Golfe de Guinée. cf. Henri LABOURET, 1953. L'échange et le commerce dans les archipels du Pacifique et en Afrique tropicale. in *Histoire du Commerce* par Jacques Lacour Gayet. Tome III, Livre I. Ch. I à VI. Éditions SPID. Paris.
- 37 ROUSSIER, Paul : 1935. *L'établissement d'Issiny, 1687-1702*. Librairie Larose, Paris (p. 179).
- 38 Dr. LASNET : 1898. Contribution à la géographie médicale. Mission du Baoulé. *Annales d'hygiène coloniale* (avril, mai, juin).
- 39 OLLONE (Capitaine d') : 1901. *De la Côte d'Ivoire au Soudan et à la Guinée*. Librairie Hachette et Cie, Paris.

"Tout homme a besoin d'une femme et d'un fusil. Le fusil étant l'unité monétaire, puisqu'il permet d'acheter les boeufs et par eux les femmes, chacun doit donc arriver à s'en procurer pendant sa vie un grand nombre. Ils sont apportés à la côte par les Européens : comment, sans qu'aucun homme d'une tribu puisse traverser la tribu suivante, s'en trouve-t-il entre les mains de tous les hommes de l'intérieur ? Voici de quelle façon les choses se passent :

"Un homme de la côte achète des fusils dans une factorerie et va les vendre dans la tribu voisine ; le nouvel acquéreur procède de même avec la peuplade suivante en prélevant un léger bénéfice, et ainsi de suite. Mais généralement les choses vont moins simplement : le vendeur ne trouve personne en état de le payer comptant. Alors il vend à crédit, le nouvel acquéreur revend de même, et cela continue jusqu'à ce qu'il se trouve un homme en état de payer. La marchandise d'échange, boeuf ou mouton, suit alors la route en sens inverse ; chacun des vendeurs attendant le retour de son débiteur dans la propre case de celui-ci, une fois payé, il s'en retourne chez lui et il paie à son tour son créancier. Souvent avant qu'un fusil soit vendu comptant, il a traversé dix tribus : dix hommes l'ont acheté et revendu, et attendent patiemment leur paiement hors de chez eux, quelquefois pendant plus d'un an. Il est procédé de même avec les marchandises qui en sens inverse s'en vont à la Côte, c'est-à-dire les boeufs, les moutons, les captifs.

"La plupart des gens connus comme riches font un double trafic. Ils achètent à crédit à la fois des fusils au Sud et des bestiaux au Nord, et les revendent aussitôt en se gardant bien de payer leurs créanciers : en reculant leurs paiements et en pressant leurs rentrées, ils bénéficient d'une sorte d'escompte, ils augmentent leur fonds de roulement et le nombre de leurs marchés dont chacun leur rapporte un bénéfice. Ils en arrivent à vendre par avance un boeuf qu'ils n'ont pas

mais qu'ils espèrent acheter avec des fusils qu'ils n'ont pas non plus, et avec le produit de la vente à engager une nouvelle affaire.

"L'esprit des indigènes exercé à ces combinaisons leur a fait découvrir une foule de procédés qui ressemblent tout à fait à ceux de la banque. Ainsi Sa, grâce à l'ivoire des éléphants tués par son frère Kianido, et qui lui appartient par droit d'aînesse, est un véritable banquier : il fait une foule d'opérations de crédit, et il a dans plusieurs tribus des intermédiaires et des succursales.

"Mais on devine quelles complications inouïes ces transactions entraînent dans des pays où, si la marchandise voyage, le propriétaire est retenu à la frontière. Le même bœuf sera considéré par dix hommes différents comme leur propriété et ils auront tous raison, puisque chacun d'eux l'a acheté, et que, s'il l'a revendu, on ne le lui a pas encore payé ; en même temps chacun se regarde comme possesseur des trois fusils qu'il compte recevoir. Comme de plus celui qui est actuellement détenteur d'un objet le met immédiatement en sûreté chez un ami éloigné, ainsi que je l'ai déjà dit, on peut considérer en toute vérité que rien de ce qu'on voit n'appartient à personne. Dans la pratique le résultat est simple : on ne peut rien acheter, si on n'a pas une année à perdre.

"Les femmes, ai-je dit, ne s'achètent qu'en payant deux ou trois boeufs. Or les boeufs sont très rares, beaucoup de villages n'en ont pas, les plus riches en possèdent une dizaine, et cependant chaque homme a une ou plusieurs femmes. Comment expliquer ce mystère ?

"D'une façon toute simple. Un homme se trouve posséder deux boeufs : vite il va se procurer une femme, pour lui, pour son fils ou son frère. Il achète dans un autre village une fille dont le père devient propriétaire des boeufs. À son tour celui-ci s'achète une femme, et les deux animaux passent chez un nouveau maître. C'est une promenade sans fin ; grâce à ces utiles ruminants, qui jusqu'à leur dernier jour vont poursuivre leur course à travers la forêt, tous les hommes se trouvent mariés et toutes les filles en ménage ; sans eux mille filles et autant de garçons fussent-ils en présence, nulle union n'est possible, du moins légitime : ils passent, tout devient régulier. Naturellement on s'abstient de hâter par une consommation prématurée la fin de ces infatigables agents matrimoniaux, on attend leur mort naturelle. Il faut avouer que c'est là une singulière conception du rôle du boeuf sur la terre" (p. 86-88).

40 GARRARD, Timothy F.: 1980. *Akan Weights and the Gold Trade* Longman, London and New-York (p. 178).

41 a/ DELAFOSSE, Maurice : 1902. "Coutumes indigènes des Agni du Baoulé", in *Les Coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*. Documents publiés avec une introduction et des notes par MM. F.-J. Clozel et Roger Villamur. Éditeur : Augustin Challamel. Librairie Maritime et Coloniale, Paris (p. 125).

b/ ABEL, H. : 1961 (avril). *Note d'information* n° 69, Banque Centrale des États de l'Afrique de l'Ouest. "Poids à peser l'or de Côte d'Ivoire".

c/ NIANGORAN-BOUAH, G. : 1973 : 7-28. Problèmes de la recherche en milieu de tradition orale, *Kasa Bya Kasa*, n° 1, décembre 1973. Institut d'Ethnosociologie, Université d'Abidjan.

42 BARBOT, Jean : 1678-1679. Journal d'un voyage de traite en Guinée, à Cayenne et aux Antilles, présenté, publié et annoté par Gabriel Dibien, Marcel Delafosse et Guy Thilmans, dans le *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, Tome 40, avril 1978, n° 2. Université de Dakar (p. 275).

43 CLOZEL, F. J. et VILLAMUR, R. a/ 1902. *Les Coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, op. cit. p. 394 et 437 ; b/ 1902 idem . p. 445.

44 LABAT, J.B. : 1730. *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, Isles voisines et à Cayenne*, 1725-1726-1727 (p. 195).

45 KWAO BOTCHI, patrilignage *Betchiedi*, marié, ayant eu un enfant en 1910, Guessidjé, groupe *Khos*, 21 avril 1975. Interprète : le chef de Lovidjé, KOFFI KWAKU Alfred.

46 a/ VILLAUT DE BELLEFOND : 1669. *Relation des Costes d'Afrique, appelées Guinée*. Chez Denys Thierry, Paris : "Il se trouve par toutes ces costes quantité de boeufs, chèvres, chèvres et cochons, dont ils font grand marché, un boeuf ne valant pas plus d'une douzaine de coûteaux de

vingt-sols, et le chevreuil de mesme" (p. 176). Fait ancien, cet élevage bovin était aussi un fait continu dans le temps puisque mention en est faite dans le récit du voyage du Chevalier des Marchais (1725-1727) que rapporte J. B. Labat en 1730.

b/ BOSMAN, William : 1967. *A new and accurate description of the Coast of Guinea*, Frank Cass and Co. Ltd. London. Letter XII (1702).

- 47 La première mention de l'élevage important de bovins en pays *odjukru* se trouve chez Fleuriot de Langle dans ses *Croisières à la Côte d'Afrique* 1868, Ch. XVIII, page 385 in *Le Tour du Monde* ; il est en effet question "des troupeaux de Kataké" que l'auteur croit être un village situé entre Débrimou (Dibrm) et Acrédiou (Aklodj) ; le village intermédiaire en ces deux localités à l'époque devait être plutôt Armêbê. La seconde mention de cet élevage se trouve dans les rapports coloniaux français du XIX^e siècle, en particulier celui portant sur l'année 1898. Dans le supplément n°4 du *Bulletin du Comité de l'Afrique Française* (février 1889), F. J. Clozel publie 'La situation actuelle et l'avenir de la Côte d'Ivoire' ; il y signale que le cercle de Dabou est le plus riche en bovins de toute la partie boisée de la colonie et évalue à près de 2.000 les têtes de cheptel possédées par les autochtones.

- 48 a/ PERROT, Claude-Hélène : 1978. "Or, richesse et pouvoir chez les *Anyi-Ndenye* aux XVIII^e siècles". in : L'or dans les sociétés *akan*, *Journal des Africanistes*, Tome 48. Fascicule I. Société des Africanistes, Paris.

b/ CHAUVEAU, Jean-Pierre : 1978. "Contribution à la géographie historique de l'or en pays *bawlé* (Côte d'Ivoire)", in L'or dans les sociétés *akan*, *Journal des Africanistes*, Tome 48. Fascicule I. Société des Africanistes. Paris.

- 49 Trois témoignages de cette peur : celui de Villaut de Bellefond à la page 183 de son récit (1669) ; celui de Jean Barbot relatif précisément aux habitants de Kotrohu, à la frontière entre *Kru* et *Akan* : "Les Neigres de Coetroe sont extrêmement craintifs. En voicy un exemple : un de nos tonneliers ayant par hazard remué son taillefonds d'un bord du vaisseau à l'autre, dix à douze Neigres, qui estoient sur nostre piébord se jettèrent incontinent à la mer et après avoir gagné leurs canots, qu'ils font tenir esloignés du vaisseau, ils s'éloignèrent de nous au plus viste, et qui dans ce tems leur eust insulté de manière ou d'autre, la coste d'en-bas en estoit avertie en moins de 24 heures par une certaine intelligence qu'ils ont de lieu en lieu et conséquemment ruineroit vostre commerce par la suite. Ils ne peuvent non plus souffrir tant de Blancs autour d'eux, de sorte que pour faire la traite plus facilement dans un vaisseau où il y a un grand équipage, il en faut tenir les deux tiers en bas, et surtout ne point faire paroistre aucune arme offensive et *particulièrement* celles à feu". (1678-79 : 274-275).

Crainte des armes à feu et grand commerce d'ivoire à l'Ouest, commerce de ces armes et d'un peu d'esclaves à l'Est, à Bassam et Assini en l'occurrence, Jean BARBOT fit cette double expérience contradictoire entre le 26 et le 29 décembre 1678. En 1727, G. SMITH retrouva la même peur à Sassandra (*Nouveau voyage de Guinée*, 1751 : 210-228).

- 50 REY, Pierre-Philippe : 1971. *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la "Comilog" au Congo-Brazzaville*. Collection "Économie et socialisme" n°15. François Maspero, Paris.

- 51 THOMANN, G. 1903. De la Côte d'Ivoire au Soudan français. La Mission Thomann. *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, Renseignements Coloniaux, 1903, n°1, n°4 et n°5 (Ch. 1 à V).

- 52 FLEURIOT DE LANGLE : 1868. "Croisières à la Côte de l'Afrique" dans *Le Tour du Monde*, *op. cit.*

"Je me rends, à travers des rues honteusement sales, chez Brebio, le traitant qui était le plus en rapport avec nous. Brebio est grand, il a le front élevé, il a dans les grandes circonstances le chef couvert d'un chapeau d'évêque qui s'est égaré à Débrimou, Dieu sait d'où ? Il est borgne, et son unique oeil est plein d'arrogance. Sa case est médiocre, et n'est pas à la hauteur de l'importance qu'il veut se donner. Sa femme et ses enfants courent chercher des sièges : je fais apporter le panier qui contenait le déjeuner, et, après avoir mangé de bon appétit, nous parcourons le village.

“Le bruit d'une musique enragée nous attire vers un quartier très pittoresque, où de grands arbres donnent de l'ombre et une fraîcheur que l'on ne rencontre pas ailleurs : nous respirons avec satisfaction cette brise qui tempère l'atmosphère embrasée.

“Les musiciens redoublent leur tapage à notre vue : les flûtes ou cornes d'ivoire donnent leur son rauque et font penser à l'olifant de Roland ; les tambours font rage. Je m'approche pour voir la raison de tout ce vacarme, et je vois un ami, Numba, le traitant d'Alindja des Jacks-Jacks, dont le riche embonpoint reluit au soleil. Un petit chapeau, genre mou, lui couvre le chef ; ses doigts sont chargés d'anneaux d'or. Il a une pagne des plus séduisantes, où les couleurs les plus bigarées figurent tout un arc-en-ciel.

“Six ou sept de ses femmes sont assises sur la même ligne que lui ; leurs oreilles se déforment sous le poids des lourds anneaux qui y sont pendus ; leurs bras et leurs jambes sont garnis de gros bracelets pesant chacun dix ou douze onces : leur cou et leur poitrine sont ornées de colliers.

“Ce luxe nous rappelle que nous sommes à la Côte d'Or. La mosaïque marie dans ces bijoux ses couleurs bigarrées au bleu du lapis-lazuli, qui vaut son poids d'or. La favorite porte un collier de dents de tigre, longues de quatre à cinq centimètres ; mais le vil phosphate qui servait au carnassier à broyer sa proie s'est transformé en or, grâce à l'habileté des orfèvres de Bouré (voy. p. 388). Les chevilles de ses pieds sont ornées avec le même soin. On dirait la Sunamite à la recherche de son bien-aimé. Bien des yeux enviaient le sort de cette noire favorite aux colliers d'or.

“Un abri fait aux frais de quelques branchages entrelacés et couvert, comme le reste des cases, d'un toit de feuilles de palmes tressées, abrite les trésors de Numba contenus dans de grands coffres.

“Toute cette exhibition avait pour but d'appeler la foule, qui erre autour de cet auvent. Les bagues, les pendants d'oreille, la chevelure bien retapée des femmes, l'huile de palme qui donne à leurs membres le vernis du bronze, le petit chapeau mou de Numba, sa large panse bien rebondie, faisaient naître bien des désirs ; bien des audacieux espéraient atteindre un jour à ce luxe désiré. Ce n'était pas après tout l'étalage d'une opulence insolente, mais l'invitation au travail assidu et honnête, un appel fait à l'huile.

“Je m'arrêtai pour observer ce *marché*. De temps en temps des groupes affairés, vêtus de haillons qui contrastaient avec le luxe du traitant, s'approchaient du comptoir ; c'étaient les courtiers marrons qui vendaient à découvert. Leurs offres étaient-elles acceptées, les Croumanes tiraient aussitôt des caisses la quantité de pièces d'étoffe, de fusils, de barils de poudre convenue. Numba pouvait compter à bref délai sur un ou plusieurs tonneaux d'huile, et les heureux qui avaient trouvé du crédit enlevaient prestement leurs avances. Les marchands de Bristol pouvaient compter sur un retour assuré, car c'étaient eux qui faisaient, en définitive, ces avances”. (Ch. XVIII : 386).

53 GHIDE KRAHI Jean, 66 ans, patrilignage *Badaewrua*, et KREBO KPALU, 60 ans, patrilignage *Dabeewrua*, village Kpada (Subre), Guibwo, le 2 décembre 1976.

54 KWAO BOTCHI de Guessidjê (voir note 45). TCHIMU DJODRO de Gwabo, patrilignage des *Yacho*, né vers 1880. Interprète : Laurent AKOSSO Kokola, élève au collège technique ; Gwabo, le 15 avril 1975.

55 BERTENS, Christine : 1974. *Les Kroumen de la Côte Occidentale d'Afrique*. Travaux et documents de géographie tropicale, n°18, novembre 1974. Ministère de l'Éducation Nationale. Centre National de la Recherche Scientifique. Centre d'Études de Géographie Tropicale, Domaine Universitaire de Bordeaux. Talence (France). (Ch. III).

56 CLOZEL, F.-J. et VILLAMUR, Roger : 1902. *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*. Augustin Chamel, Éditeur, Paris (p. 416).

57 DAPPER, Olfert : 1686 : 277. *Description de l'Afrique*. Wolfgang, Waesberge, Boom & Van Someren, M. DC LXXXVI, Amsterdam.

58 HECQUARD, H. : 1855. *Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique Occidentale*. Imprimerie de Bénard et Compagnie, Paris :

“Le commerce est appelé à une extension considérable, surtout dans le Grand-Bassam, parfaitement connu depuis l'exploration que le lieutenant de Vaisseau Courmet en fit, en 1849, jusqu'au Cap Lahou, c'est-à-dire sur un espace de 40 à 45 lieues. C'est dans ces parages que l'on recueille le plus d'huile de palme, et cette récolte tend chaque année à s'accroître. Les villages de la rive droite ne produisent que peu de chose, mais ils servent d'entrepôts et n'ont d'autre industrie que le courtage. Ceux de la rive gauche ou du continent cultivent le palmier à l'huile et possèdent un peu d'or qu'ils vont traiter dans l'intérieur. Autrefois, pour vendre leurs produits, ces peuplades étaient obligées de passer sur la rive droite, où ils payaient un droit de transit aux courtiers, avant d'embarquer ces produits sur des pirogues pour franchir la barre et se rendre à bord des navires troqueurs. Si la pirogue chavirait en allant, une partie, quelquefois même toute l'huile était perdue ; si au contraire l'accident survenait au retour, c'étaient les marchandises qui se trouvaient avariées, et souvent, pour ne pas rendre la valeur de ce qu'ils avaient reçu, les courtiers simulaient un sinistre, inconvénients auxquels se joignait pour les marchands celui de ne pouvoir choisir eux-mêmes leurs marchandises”. (p. 77-78)

- 59 Des quatre guerres officielles qui opposé les deux confédérations *Gbokra* (ou *Bokra*) et *Kébé*, la dernière a porté sur le monopole du commerce fluvial.

“Un moment les *Kébé* font des *Gbokra* leurs intermédiaires pour éviter les difficultés d'accès à la main-d'oeuvre servile. Or les *Gbokra* en tirèrent un grand bénéfice au détriment des *Kébé*. Ces derniers voulurent se passer de ces intermédiaires pour accéder au fleuve. Le chef Biale Ako (Kekeyo) leur impose un droit de passage, que refusa le chef *kébé* Kukra Wire en exigeant en retour les frais de naufrage des pirogues de transit. Refus des *Gbokra*. Le chef *kébé* se prévalant du droit sur la mer, interdit aux voiliers d'accoster à Sassandra et les laisse faire escale à Yagrokpa (Ahorokpa-Dagbego).

“Dans ce conflit, les *Batelebre II* (Village Guezeko ayant pour chef Baderé) avaient pris le parti des *Kébé* et reçu consigne de veiller à cet interdit à la frontière de la confédération. Le village voisin Blihiri (Kpaklédjé) faisait partie des *Gbokra*. Or un voilier Gole, correspondant de Lableko (Nukruhiri, commerçant : Gabedagba) arrive pour embarquer des marchandises de Gbatérébré. Tagnon Ahipo de Blihiri qui tente d'embarquer aussi ses denrées rencontre l'opposition de Baderé et saisit Biale Ako de cet incident. Une tentative de conciliation se transforme en guerre à Batérébré, parce que Zadigra tue par accident Klea Kébé, ressortissant du village de Lableko comme lui. La guerre sourit d'abord aux *Gbokra* qui prennent Lableko. Une tentative destinée à prendre Vedieko échoue, le chef guerrier Djene Zago s'étant égaré quatre jours dans la forêt. L'intervention des villages neutres -Yagrokpa (chef : Kokobu Dogbo) et Niega (chef : Dali Gbogre)- permet de conclure la paix. Le premier chef demande la paix à *Kébé* pour *Gbokra*, le second chef la demande à *Gbokra* pour *Kébé*. Ainsi a été conclue la paix ordinaire”.

(d'après KAKÉ AVIT, de Lateko, chef de canton, patrilignage des *Kokora-yo*, né vers 1912 ; ZAHl Emmanuel, employé à la Sous-préfecture, interprète ; Lateko, le 26 avril 1977).

- 60 TERRAY, Emmanuel : 1969. *L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire*, Annales de l'Université d'Abidjan, Série FT, I, Fasc.2
- 61 MEMEL-FOTÊ, Harris : 1965. De la paix perpétuelle dans la philosophie pratique des Africains, Paris, *Présence Africaine*, n°53, 3^e trimestre.
- 62 ABUDE Mandéké, le 16 avril 1975. Interprète : AWO Gabriel ; informateurs : AKRE ABU, patrilignage *Bwedé*, 95 ans environ, doyen d'âge ; KOFFI André, patrilignage *Bwedé*, Chef de canton, 64 ans ; DIOMPO OKAN Benoît, patrilignage *Bwedé*, notable, 63 ans.

“Un homme de Binao, Yao, habitait Mandéké, chez Kwassi Awihé (Bwa Abgama-Bosso). Pour épouser la fille de Awihé, sa fiancée, il n'avait plus d'argent et ne put en trouver chez ses frères à Binao. Il demande à son futur beau-père de lui indiquer un riche chez il se ferait *aoba* pour avoir de quoi se marier. “Tu connais ceux qui dans le village tuent les éléphants”, répond le beau.

“Yao réjoint Kwamelan Obro et lui demande de payer la “dot” de la femme, il accepte de gager sa vie, auprès de lui, d'être son *aoba*. Ayant reçu l'argent, il alla chercher ses parents et vint se

marier. Il demande ensuite à son beau-père des palmiers dont le vin lui rapporterait de quoi se racheter. "Mes palmiers sont jeunes, va voir celui qui t'a aidé à te marier", lui répondit le beau-père.

"Kwamelan Bru lui offre dix-neuf palmiers. Un jour, il décida d'emporter toutes les jarres de vin de palme chez lui. Surpris par les femmes en route, il fut dénoncé. Les envoyés de Kwamelan le poursuivirent, mais Kwadi, le premier arriva à un campement de Binao où il fut pris, molesté et dans la mêlée, fut tué par un de ses compatriotes. La nouvelle arriva vite à Binao. Les Binao surprirent le blessé, le tuèrent et l'emmenèrent. Ils prirent sa peau et en firent un tambour.

"Les Krobu partirent en représailles. Kwamelan Bru tira le premier coup de feu et tua sept personnes dans une foule en fête. Les Binao se préparèrent et, un jour de fête de l'igname, attaquèrent les Krobu (Mandéké). La première personne tuée au bord du village fut une fille, Oswin, née d'un mariage d'une femme de Binao avec un Krobu ; ils emportèrent sa tête. Ils s'assemblèrent ensuite au bord de la rivière Yobo. Bwa Atta, une femme Krobu, revenant de la rivière, reçut des coups de fusils, sans dommage, parce qu'elle invoquait la rivière. Elle annonça la nouvelle et alerta le village. Les Krobu ripostèrent ; Kokobu tua le chef de Botindé ; les Binao furent repoussés. Okumodjé et Yao Ndri les suivirent jusqu'à Binao. Okumodjé tua encore un *gblembgi* et défonça le grand tambour. "Vous m'avez vendu le *bandji*, voici la jarre", dit-il sur le tambour.

"Invités par les Binao, les gens d'Offa (*Abè*, sous le *blembgi* Sumuru Gbegré) intervinrent. Au bord de l'*Aflanuzobré* (Rivière-du-chat), après échange de deux jeunes filles parées (*aoba*), on donna raison à Abudé et on partagea un chat qu'on enterra. Acclamation, serments des mains des chefs, Kwamelan Obro, du côté Abudé, et Koffi Atrekpa du côté Binao".

- 63 a/ PAULME, Denise : 1/ 1960. Le guerrier : sa place dans une pensée africaine hier et aujourd'hui, *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*. LVIIe année, 1960, PUF, Paris (p. 279-282) ; 2/ 1962. Une société de Côte d'Ivoire hier et aujourd'hui : les Bete. Mouton et Co, La Haye-Paris, MCMLXII (Ch. VII. Chasseurs et guerriers, p.132).

b/ MEILLASSOUX, C. 1964 : 240.

- 64 GHIDE KREAH, village de Kpada, pays Guibwo (Subré), le 2 décembre 1976.

- 65 a/ BARBOT, Jean : 1678 : 269

b/ BARBOT, John : 1732. *A description of coasts of North and South Guinea and of Ethiopia Inferior, vulgarly Angola : being a new accurate account of the western maritime countries of Africa* (p. 141).

c/ DAPPER, O. : 1686 : 277.

- 66 Mr N.... 1719. *Voyages aux côtes de Guinée et en Amérique* Amsterdam, Étienne Roger, marchand-libraire. (Cote Bibliothèque Nationale, Paris : 8° 03-n-10). L'auteur relate l'expérience faite à Sestre-Crou sur l'actuelle côte libérienne : "Cependant, de tous ceux qui vinrent à notre bord, aucun n'y voulut monter que le Capitaine n'eut premièrement fait puiser un seau d'eau de mer, s'en eut mis lui-même par trois fois sur la tête, n'en eut frotté les yeux et ensuite son visage. Un des principaux Nègres en fit autant. Après cette cérémonie, ils vinrent tous à bord..." (p. 97). Ici, comme on le voit, le geste pour chaque partenaire est répété par trois fois sur la tête, se continue sur les yeux et s'achève par le visage.

- 67 MEMEL-FOTÊ, Harris, 1980 : 382.

- 68 KOKOHU NGBESSO, patrilignage *Amoro*, 70 ans, et EBE MAHO, *Amoro*, 85 ans, à Offorudjê (Agboville), le 24 septembre 1975.

- 69 Supplément au *Bulletin du comité de l'Afrique Française*, janvier 1903 : 13

"Nous partîmes le 20 février. Je laissai à Diocrui qui retournait sur ses pas le soin de rapatrier trois de mes Néyou qui ne pouvaient aller plus loin et me suppliaient de les abandonner là. Pour les protéger et nous prémunir nous-même contre une trahison du bon Wanda, l'interprète Abley, cédant aux sollicitations des Néyou inquiets, exigea de Wanda l'échange véritable du sang.

Chacun d'eux tint le bras droit de l'autre à hauteur du coude. On fit une incision sur chaque poignet et on se lécha réciproquement le sang qui coulait. (inutile d'ajouter que je n'intervins pas dans cette cérémonie)".

- 70 Kwati, (Subre) le 10 décembre 1976 : KWADJO Baba Henri, 69 ans, patrilignage *gadayo*, doyen d'âge et GNOPRU Libré Gabriel, 68 ans, patrilignage *gneprebwo*.
- 71 La plupart des éléments de ce symbolisme nous ont été procurés par Christophe WONDJI, historien, Paris, juillet 1982.
- 72 WONDJI, Christophe, historien. De ce mythe, il faut rapprocher la légende du village *kru-krepo* de Nienokwe relatée par D'OLLONE (1901 : 75). À un festin de viande d'éléphant, le village repoussa une vieille femme, sauf un seul homme, Woro ; la nuit, cette femme vint aviser son bienfaiteur de s'éloigner avec sa famille. Une pluie de pierres ensevelit le village, formant le Nienokwe, et Woro, de l'autre côté des Dwo, devint la souche de la tribu *Craoro*.
- 73 BOLO-BI-KWAHI, historien, Paris, 1983.
- 74 KOURIGA GNANKOURI, Adjoussou, patrilignage *Diawerè Djatchililié*, Gnagbodugnoa, pays *guebié* (Gagnoa), le 15 décembre 1979.
- 75 AKPA AKMEL, Luc (classe d'âge *abrmán odjongba*, patrilignage *Eku*, matrilignage *Logbo-la*, ancien catéchiste méthodiste) et son épouse LASME NOME Dorcas (classe d'âge : *mbedie odjongba* ; patrilignage *Edjreku* ; matrilignage *Otobra-la* ; prédicatrice de la même église). Tous deux avaient exercé la profession missionnaire en pays *abé* et ont rapporté ce mythe au retour à Mopoyem (confédération Bobor, Dabu) ; nous l'avons recueilli en 1968, à l'occasion de la préparation d'une compétition culturelle de l'Union des Jeunesses Protestantes Méthodistes (U. J. P. M.) et des enquêtes de traditions orales sur l'hospitalité, thème du concours.
- 76 LABARTHE, P. 1803. *Voyage à la Côte de Guinée ou Description des Côtes d'Afrique depuis le Cap Tagrin jusqu'au Cap de Lopez-Gonzalves* ; chez Debray, Librairie ; l'Auteur ; Bossange, Masson et Besson, À Paris (p. 222-226).
- 77 HUTTON, William : 1832. *Nouveau voyage en Afrique ou Description générale de l'intérieur de l'Afrique*, traduit de l'anglais, Chez tous les librairies et marchands de nouveautés, Paris (p. 38). Le mardi 10 février 1739, à 14 h, dans le *Journal de la traite des Noirs* (présenté et commenté par Jehan Mousnier, Éditions de Paris, 1957), DAM Joulin écrit de Jacques-Lahou (Bodo-Ladja) que "c'est un endroit qui n'est reconnaissable que lorsque les nègres font du feu en signe de traite à faire". (J. Mousnier, 1957 : 80).
- 78 SMITH, Guillaume : 1751. *Nouveau voyage de Guinée*, Traduit de l'anglais. Chez Durand et Pissot, Paris (Ière Partie).
- 79 GNOPRU LIBRE, Kwati (Subré), le 10 décembre 1976.
- 80 a/ GODOT, Jean. 1704 : 103. Les deux jeunes Français, l'un de Paris et l'autre de Saint-Malo, qui en 1701 avaient déjà fait un séjour de sept ans au pays des Essuma "parlaient la langue comme les originaires".
b/ LOYER, in ROUSSIER : 1935 : 158.
- 81 DELAFOSSE, Maurice : 1893 (p. 416). "Les Agni (Paï-Pi-Bri)", *L'anthropologie IV*. Une condition qui facilite le commerce est l'aptitude des *Agni* à assimiler les langues étrangères. Tous, au moins sur la côte, parlent outre leur propre langue, le *crou* ou le *grebo* ; et beaucoup parlent le *bousman*. En outre, *Neyo*, *Avikam*, *Essuma* et *Nzema* parlent couramment un mauvais anglais et ce, depuis le XVII^e siècle.
- 82 DIGRE OHOU, Okududjé, 80 ans environ (Abevê, Agboville) le 21 avril 1975
- 83 YAPI NTE, patrilignage *Mudoko*, 89 ans environ, Agwahin (Morieru, Agboville), le 20 juillet 1973.
- 84 a/ OLLONE (Mission Hostains-d'), 1901 : Bien qu'ils soient peu nombreux, d'après l'auteur, les esclaves sont attestés, avec les modalités du commerce qui les produit (p. 85), attestés aussi leurs origines et leur statut social (p. 80-81).

b/ CLOZEL, F. J. et VILLAMUR, 1902 : op. cit. Livre IV, Chapitre II, RICHARD (Lt) : "Coutumes des Kroumen du Cavally" (recueillies par RICHARD et présentées par le Capitaine POURCHOT) (p. 507-531).

c/ REPIQUET, Jules : 1903. Le Bas Cavally français, Renseignements coloniaux, Supplément au *Bulletin du Comité de l'Afrique française* de novembre, n°11 (p. 277-292).

d/ CRUDELI, Joseph (Dr.), 1914 : *Colonie de la Côte d'Ivoire. Cercle du Bas Cavally, au point de vue politique et économique, us et coutumes*. Imprimerie Paul Dupont. Paris. Au chapitre IV : *Renseignements ethnographiques*, l'auteur examine l'histoire locale de l'esclavage, les sources des esclaves, le sort présumé des captifs de guerre qui ne sont pas tombés en esclavage et nie catégoriquement la thèse de l'esclavage accepté parce qu'amène (p.76-78).

- 85 VAN CASSEL, C. 1901. "La haute Côte d'Ivoire occidentale". *Extrait du Bulletin du Muséum d'Histoire naturelle*. Paris. L'auteur estime à environ 20 000 le nombre des prisonniers de Samory tombés en esclavage dans les sociétés lignagères de la région de Touba et de Man (ch. 7, l'anthropophagie) ; ils entraient comme biens dans la compensation matrimoniale (ch. 11), ou le paiement des amendes judiciaires (ch. 12). Bien que les femmes pussent connaître une certaine rédemption grâce au mariage avec des libres, la condition générale des esclaves étaient peu enviable :

"La condition des captifs est aggravée chez les peuplades anthropophages : ils sont toujours des employés que le maître nourrit et protège, les traitant plus ou moins bien, suivant son caractère, mais sont, en outre, menacés d'une mort prématurée autant que barbare ; quand les cultures sont finies, à l'occasion d'une fête, il n'est pas rare de les décimer, pour que leur chair serve aux repas donnés en l'honneur d'un mort ou d'une victoire. Nous avons remarqué que les captifs changeaient plus souvent de maître dans la forêt que dans les pays du Nord ; les échanges dont ils sont l'objet pour des fusils, des bestiaux ou des pagnes, paraissent très fréquents" (ch. 10). Le manioc est leur nourriture habituelle, alors que les hommes libres préfèrent le riz et la banane, le manioc étant le recours en cas de disette (ch. 5).

- 86 TERRAY, Emmanuel. 1969 : *L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire*, p. 279-280. Les esclaves font partie de la société à l'Est comme à l'Ouest du pays *dida*.

- 87 Enquêtes à Duzaroko le 2 août 1973 auprès de BOSSE TCHIMU Joseph, chef de village, API ANZE et GBOGBRU OKOBE ; à Penda le 3 août 1973 auprès de Georges SOKORA (lignage *Ebelebo*), Prosper BADIA BESSI (lignage *Semini*), Joseph AMATCHA ZOGRU (lignage *Semini*), chef de village et Isaac LOWE TOTO (lignage *Eladebo*).

- 88 SCHWARTZ, A. 1971 : Ch. III, B, 144.

- 89 a/ DREYFUS, Camille, 1898 : *À la Côte d'Ivoire, six mois dans l'Atté (un Transvaal français)*, Société française d'Éditions d'Art, Paris. L'auteur évoque les esclaves sous les termes ambigus de captifs et de boys à propos de la main-d'œuvre des mines (p. 181 et 187, par exemple), du portage (p. 167) et des sacrifices humains (p. 124, 162, 163).

b/ CROSSON, Capitaine de génie, membre de la Mission Houdaille, 1899 : "L'ethnographie de la Côte d'Ivoire", Renseignements coloniaux n°10, Supplément du *Bulletin du Comité de l'Afrique Française* de 1898. L'auteur signale l'existence des esclaves en analysant la composition de la société *atté* (p. 112) et en relevant l'existence de sacrifices humains (p. 117 et 118) tant chez les *Atté* que chez les *Mbato*.

c/ TOMMASINI, André, 1911 : Les *Atté*. Extrait des *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie* de Paris, Séance du 7 décembre (p. 399-413).

- 90 NIANGORAN-BOUAH, Georges, 1965 : *Les Abouré, une société lagunaire de Côte d'Ivoire*, Annales de l'Université d'Abidjan, Lettres et Sciences Humaines 1, Centre d'Édition et de Diffusion africaines, Abidjan (p. 37-171). Le chapitre III, dans la IIème Partie comporte un paragraphe sur l'esclave, *kahan* (p. 79-80). "Est *kahan* toute personne achetée ... On rencontre rarement des esclaves de sexe masculin, les *Abouré* n'achetaient que des jeunes femmes, dans le seul but d'accroître leur descendance".

- 91 VERDEAUX, François, 1981 : *L'aizi pluriel. Chronique d'une ethnie lagunaire de Côte d'Ivoire*. Thèse pour le Doctorat de 3^e cycle, École des Hautes Études. Sciences Sociales, Paris, Chapitre I, Section 4 (p. 57).
- 92 a/ POBEGUIN, Charles Henri, 1897 : Notes sur les lagunes de Grand-Lahou, de Fresco et les rivières Bandama et Yocoboué, *Bulletin de la Société de Géographie*, VII^e série, Tome XVIII, Société de Géographie, Paris. Sont précisés les routes du commerce d'esclaves (p. 113), le mode d'acquisition de ces derniers ("les trois quarts des marchandises vendues ou échangées, surtout le gin, sont consommées dans le pays ; une faible partie va dans l'intérieur et sert généralement à acheter de la poterie, des pagnes indigènes et principalement des femmes ou de jeunes esclaves qui viennent grossir la famille du propriétaire et lui faire des travailleurs") (p.116), le rôle des esclaves dans la production (p. 115), dans la transformation génétique de l'ethnie *avikam*, voire *alladian* (p. 117), dans les règlements des conflits judiciaires (p. 118) et leur place dans la mort (p. 119).
- b/ POBEGUIN, Charles Henri, 1898 : Notes sur la Côte d'Ivoire, région comprise depuis Grand-Lahou jusqu'au Cavally (République de Liberia), *Bulletin de la Société de Géographie*, Paris, p. 328-334. L'esclavage est repéré aux villages *godie* de Daguire et Buico.
- c/ CLOZEL F. J. et VILLAMUR Roger, 1902 : *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, Augustin Challamel, Éditeur, Paris, Livre III, Chapitre III : N. RIBES Coutumes des Brigans (cercle de Lahou) (p. 451-478).
- d/ GUIGNARD, Lieutenant, 1904 : Rapport sur la captivité dans le cercle de Lahou. Archives Nationales (Rue des Francs-Bourgeois, Paris), *Fonds ancien de l'AOF*, Salle Microfilms série K – Esclavage et travail 200 MI 1191-1195 K 21 Bobine 5.
- 93 LETOURNEAU, Ch. : 1897. *L'évolution de l'esclavage dans les diverses races humaines*, Librairie Vigot Frères, Paris, Ch. III.
- 94 DUNGLAS, E. : 1930, I, 8.
- 95 BALU BUAGNON Maurice, 65 ans, Chef de village, et TETHEI DIGBEU Étienne ; interprète : DODO SÉRI Albert, Instituteur, village de Bla (Daloa), le 22 août 1972.
- 96 THOMANN, Georges, 1903 : De la Côte d'Ivoire au Soudan français, *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, Supplément de janvier, Renseignements coloniaux n° 1 Chapitre III. Pays de Guidéko. Les *Bété* pauvres p. 8 : "N'ayant aucune industrie, ignorant les produits de leur sol susceptibles d'être l'objet d'un commerce, ils n'avaient, avant de commencer à récolter le caoutchouc, aucune autre ressource pour se procurer les articles européens dont ils ont absolument besoin, la poudre et les fusils, que le trafic des esclaves. Pour se procurer des captifs ils étaient obligés de guerroyer entre eux, ou de saisir dans leur propre famille les individus qu'ils ne tenaient pas à conserver, les femmes infidèles, les jeunes gens turbulents, etc. Souvent, chose encore plus abominable, ils vendaient les vieillards sous prétexte que ces derniers n'avaient plus que peu de temps à vivre. Enfin on a même vu, et je suis certain de la sincérité des témoignages recueillis, des *Bété* couverts de dettes et constamment tracassés par leur créancier, se mettre entre ses mains en lui disant de les vendre pour se dédommager. Quand un indigène est réduit à cette pénible extrémité, il arrive souvent que sa mère ou son vieux père lui disent : "je suis âgé, le terme de mon existence est proche, vends-moi pour t'affranchir, il vaut mieux que toi qui es jeune, tu restes dans le pays".
- "Il ne faut pas s'étonner, outre mesure, de cette résignation ou même de cette indifférence pour l'esclavage qui pousse, quelquefois, les individus de cette race qui ont perdu leur récolte ou leurs armes en jouant avec des camarades au jeu des cauris à jouer leur propre personne et leur liberté contre la restitution de leurs biens".
- 97 LAMBLIN, AUBIN et G. THOMANN, 1902, in *Les coutumes indigènes de Côte d'Ivoire* par CLOZEL et VILLAMUR.
- 98 NGESSAN AVIT, KOKU BAWA, GNAKPO GRAH, tous trois du lignage *Lokpo*, Lipoyo, groupe *Gbôkré* (Sassandra), le 27 avril 1977.

- 99 ZEGBEHI IGBO, Joseph, 83 ans environ, patrilignage *Kopegühe*, ancien combattant classe 1916, numéro matricule 6832, Gabwa, Balégühé, le 21 mai 1977.
- 100 KIPRE BLABO Alexis, 80 ans, patrilignage *Gnahorewa*, ancien combattant, 1915-1934, Adjudant, numéro matricule 55174 ; Gbobwo-Zabwo, le 19 mai 1978
- 101 OWRI BUGI, Henri, 67 ans environ, Bazia, Yekoa, Issia, le 27 juillet 1973.
- 102 DODO ZAHURU, 85 ans environ, patrilignage *Dibrigühe*, Korekiprea, Bogühe (Issia), le 31 juillet 1973
- 103 ZADI LIBI, patrilignage *Gokuyonrua*, KUGNON TCHETCHE, patrilignage *Lidabwo*, tous deux 83 ans environ, Gbekeyo, Guia (Gagnoa), le 13 novembre 1975.
- 104 GNAHOA UGEHI, 87 ans environ, patrilignage *Brekayo*, Dakoyo (appelé aujourd'hui Seriy), Gbalebwo (Gagnoa), le 23 juillet 1975.
- 105 BALU ZIKI, 86 ans environ, chef de canton, Okruyo, Zikobwo (Subre), le 11 décembre 1976.
- 106 GADU DABO, SATCHI GUEDE, SERIAM KPANE Jean, 61 ans environ, tous trois du patrilignage *Upoyo*, Upoyo, Kagnanan (Subre), le 11 décembre 1976
- 107 BADA MADU, Bernard, 66 ans environ, patrilignage *Gnapoewa*, Kpakozoa, Gbalewa (Subre), le 22 novembre 1976
- 108 DAGRO, Maurice, 60 ans, patrilignage *Gugwa*, chef de "tribu", LAGO KOFFI Étienne, 68 ans environ, patrilignage *Kreboyo*, chef de quartier, Grand-Zatry, Zatroa, Gbobwo (Subre), le 14 décembre 1976
- 109 a/ TAUXIER, L., 1924 : *Nègres Gouro et Gagou*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, pp. 194-240.
 b/ MEILLASSOUX, C., 1964 : *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton, Paris, La Haye, Ch. VIII
- 110 NEHI MONGO, patrilignage *Koffinwe*, Tchegba (Umé), le 6 août 1978
- 111 NGESSAN Barthélémy, 65 ans environ, patrilignage *Yanda*, chef de village, LALE KPLE Albert, 69 ans environ, patrilignage *Babonuin*, Sakahuo (Umé), le 7 août 1978
- 112 MALINOWSKI, B., 1980 : *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Petite Bibliothèque Payot (pp. 40-43) : "Les prescriptions de la loi diffèrent de toutes les autres en ce qu'elles sont ressenties et considérées comme des obligations pour les uns et des revendications justifiées pour les autres. Elles tirent leur sanction, non de simples mobiles psychologiques, mais d'un mécanisme social défini, possédant un pouvoir de contrainte, reposant, ainsi que nous le savons déjà sur le principe de la dépendance réciproque, stipulant l'équivalence des services réciproque et établissant entre les différentes réciprocités des rapports aux combinaisons multiples" [...]

"Il résulte de tout ce que nous venons de dire que la législation primitive ne se compose pas uniquement ou principalement d'injonctions d'ordre négatif et que toutes les lois des primitifs ne sont pas des lois pénales" [...]

"Les lois 'civiles', les lois positives, qui gouvernent toutes les phases de la vie tribale, se composent donc d'un ensemble d'obligations impérieuses, considérées comme des droits par une partie, comme des devoirs par l'autre, maintenues en vigueur par un mécanisme spécifique de réciprocité et de publicité, inhérent à la structure même de la société. Ces prescriptions de la loi civile possèdent une certaine élasticité et leur application comporte une certaine latitude. Elle ne punissent pas seulement les manquements aux devoirs, mais accordent aussi des récompenses à ceux qui s'en acquittent au-delà des limites prescrites. Leur efficacité a sa source dans l'appréciation rationnelle des causes et effets par les indigènes, ainsi que dans un certain nombre de sentiments personnels et sociaux : ambition, vanité, orgueil, désir de se faire valoir en étalant ses mérites, et aussi attachement, amitié, dévouement et loyauté envers les parents" [...]

“La légalité représente plutôt un aspect de la vie tribale, un des côtés de sa structure, et non un ensemble de dispositions indépendantes, un mécanisme social existant pour lui-même”.

- 113 CLOZEL, F. J., VILLAMUR, R., 1902 : *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, Augustin Challamel, Éditeur, Paris.
- 114 EYSSERIC, J., 1899 : *Rapport sur une mission scientifique à la Côte d'Ivoire*, Imprimerie Nationale, Paris (p. 85).
- 115 RUA BADU, 69 ans environ, patrilignage *Zuzuama*, ancien combattant classe 1927, Caporal, matricule 20839 ; ZADI SERI, 59 ans, patrilignage *Gbadjida* ; ZOZO LOGBO, 59 ans, patrilignage *Dregroa*, Pitizoa, Lazon (Subre), le 24 novembre 1976.
- 116 ORSO DECI (Pasteur), patrilignage *Orosowodjè*, Cechi (groupe Tchoffo), Agboville le 3 avril 1975.
- 117 RUA BADU, ZADI SERI, ZOZO LOGBO, cf. note 115.
- 118 TAUXIER, L., 1924 : 247
- 119 TAUXIER, L., 1924 : 137
- 120 TAUXIER, L., 1924 : 198
- 121 ORSO DECI, cf. note 116.
- 122 MEMEL-FOTÉ, Harris, 1980 : *Le système politique de Lodjoukrou*, Présence Africaine – NEA, p. 246.
- 123 GNAHOA UGEHI, 87 ans, patrilignage *Brekayo*, Seriyo (ancienne appellation Dakayo), Gbalewo (Gagnoa), le 23 juillet 1975.
- 124 RUA BADU, ZADI SERI, ZOZO LOGBO. cf. note 115.
- 125 GANBU-BI-ASSALE, 85 ans environ, patrilignage *Sukuta*, Dugbafla (Umé), le 4 août 1978.
- 126 KWAO BOTCHI, 95 ans environ, patrilignage *Betchiedi*, Gussiguie, Khos (Agboville), le 21 avril 1975.
- 127 GONWU BLEGNON, 76 ans environ, patrilignage *Godekpa*, Urepa (Gagnoa), le 16 septembre 1978.
- 128 BOTE TEHÜELE, 80 ans environ, patrilignage *Lessiri*, chef de village, Lessiri I, Yakolo (Subre), le 25 novembre 1976.
- 129 TAUXIER, L., 1924 : 160, 198, 246.
- 130 TAUXIER, L., 1924 : 173, 253.
- 131 CALLE, Bertrand, 62 ans environ, chef de village, BRO LOWRI, 80 ans environ, Kibwo (Daloa), le 5 septembre 1972.
- 132 TAUXIER, L., 1924 : 137, 198.
- 133 GONWU BLEGNON, cf. note 127.
- 134 DODO ZAHURU, 85 ans environ, patrilignage *Dibrigühe*, Korekiprea, Bogühe (Issia), le 31 juillet 1973.
- 135 THOMANN, G., 1901 : “À la Côte d'Ivoire, La Sassandra”, in Renseignements coloniaux et documents, n° 6, *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, op. cit. :

“Un homme de Bokrè était allé au Godiéco pour acheter un esclave à la tribu de Groguédownion.

“Les indigènes de cette tribu n'avaient aucun captif à vendre. Ils prirent néanmoins les marchandises de traite qu'apportait le *Néyau* et lui donnèrent comme garantie un jeune enfant nommé Koudou, qui devait être libéré dès que l'esclave serait remis à l'acheteur. Les années se passèrent, Koudou grandit, se maria à Sassandra et quand, trop tard, ses compatriotes le rachetèrent en amenant l'esclave qu'ils devaient, il refusa de les suivre et resta dans le pays de

Bokrè. Ce fut lui qui fonda la tribu de Koudouyo ou *Groguédounion*, à laquelle appartient Zago, chef actuel du pays.

“On donne encore à cette famille le nom de Grounioua (‘hommes du marais’). Cela tient à ce qu’un indigène de Koudouyo, étant allé à la chasse, s’embarqua dans les marais et fut obligé pour sauver sa vie de grimper sur le haut d’un palmier et d’y rester jusqu’à ce que des gens de Sassandra vinssent lui prêter secours. Ceux qui le trouvèrent dans cette position ridicule donnèrent à la famille le surnom de Grounioua”. (p. 131)

136 ZUNON GNOBO, J., 1978 : “Pouvoir politique traditionnel en pays *bété*”, in *Godo-Godo*, Bulletin de l’I.H.A.A.A. n°3, p. 116.

137 BAZIN, J., TERRAY, E., 1982 : *Guerres de lignages et guerres d’États en Afrique*, Éditions des Archives Contemporaines, Avant-propos.

138 MEMEL-FOTÉ, Harris, 1980, Ch. VIII.

139 MEILLASSOUX, C. 1964, Ch. IX.

140 MEILLASSOUX, C. 1964, Ch. IX.

141 MEMEL-FOTÉ, Harris, 1980, Ch. VIII.

142 DOZON, J.-P., 1985 : *La société bété : Côte d’Ivoire*, ORSTOM-KARTHALA, Paris, p. 190.

143 GNAHOA UGEHI, cf. note 104, le 9 août 1973.

144 BOTE TEHÜELE, cf. note 128, le 5 décembre 1976.

145 DODO ZAHURU cf. note 134.

146 Archives nationales de Côte d’Ivoire, Séries S, Sous-Série 12 S, XIII-46 – 37/244, rapport n° 365 du 30 août 1908, du chef de poste de Béréby à Monsieur l’Administrateur du Cercle du Cavally (ancienne Côte/série S) : *Rapport sur l’esclavage de la région de Béréby*.

“... La seule origine des esclaves paraît être la guerre. Dans les luttes auxquelles se livraient autrefois les tribus, tous les prisonniers adultes, hommes ou femmes, étaient réduits en captivité. Les enfants capturés ne devenaient pas esclaves ; ils étaient élevés dans les familles des vainqueurs, traités de la même façon que les fils de ces derniers et pouvaient plus tard se marier librement. Au contraire, les adultes ne pouvaient de leur vie sortir de l’esclavage ni se marier qu’entre captifs.

“Leurs maîtres ne conservaient auprès d’eux que ceux qui acceptaient leur nouvelle condition et semblaient devoir devenir de bons travailleurs. Tous les autres étaient emmenés dans un pays voisins où ils étaient vendus. Les acquéreurs opéraient à leur tour une sélection et allaient vendre plus loin les captifs qu’ils ne voulaient pas garder à leur service. Le prix ordinaire d’un esclave était de deux ou trois fusils, un baril de poudre, quelques pièces d’étoffe, une caisse de gin et du tabac”.

147 OLI BETO, 60 ans, patrilignage *Zoreayo*, et OSSUM Jean, 65 ans, ancien militaire classe 1931, numéro matricule 57 457, Koziayo I, groupe Mayo, Dakuya (Subre), le 4 décembre 1975.

148 THOMANN, G., 1905 : *Essai de manuel de la langue néoulé parlée dans la partie occidentale de la Côte d’Ivoire*, Ernest Leroux, Éditeur, Paris (p. 175).

“Les prisonniers faits jadis dans les guerres entre tribus *neyau* n’étaient pas réduits en esclavage ; s’ils n’étaient pas tués par vengeance, on les rendait à leurs parents contre rançon ou en échange d’autres individus”.

149 NANA BAH I Joseph, 56 ans environ, patrilignage *Brizebwa*, ZOGBO ZUZUKO, 65 ans environ, patrilignage *Zegbra*, chef du village, Brizebwa, le 22 mai 1977.

150 GNAHOA UGEHI, cf. note 104, le 2 août 1973.

151 GNAHOA UGEHI, cf. note 104, le 2 août 1973

- 152 THOMANN, G., 1901, Ch. VII, pp. 142-143.
- 153 KWADJO BADA, Henri, 69 ans, patrilignage *Gadayo* ; GNOPRU LIBRE, Gabriel, 68 ans, patrilignage *Gneprebuo*, Kwati, Kwadia (Subre), le 10 décembre 1976.
- 154 THOMANN, G., 1903 et 1907.
- 155 AKA SIE Salomon, classe d'âge *bodil*, matrilignage des *Dongbala*, Mopoyem, groupe Bobor (Dabu), le 12 juillet 1973.
- 156 GHUDE KREAHI Jean, 65 ans ; KREBO KPALU Lambert, 60 ans, Kpada (Guibwo), Subre.
- 157 ESSO LASMBRO, *ndiroman*, matrilignage des *Djevei-la* (?), Tiaha, groupe Bobor (Dabu), le 1er mai 1983.
- 158 TERRAY, E., 1982 : "Réflexions sur la formation du prix des esclaves à l'intérieur de l'Afrique de l'Ouest précoloniale", *Journal des Africanistes*, Tomes 52, fasc. 1-2, Paris, p. 119-144.
- 159 FLEURIOT DE LANGLE, 1868 : Croisières à la Côte d'Afrique, in *Le Tour du Monde*, Ch. XVIII.
- 160 TERRAY, E., 1982, *op. cit.*
- 161 Archives de la sous-préfecture de Daloa – Documents – carte semi-régulière, A.O.F., B.29 XVIII Côte d'Ivoire 1/200 000 – Références : Points astronomiques de Mr. Fauchon, Capitaine, 1924. Dressée par le *Service Géographique de l'A.O.F.* à Dakar sous la direction du Commandant Martonne, 2e tirage provisoire 1927.
- 162 THOMANN, G., 1905 : 501.
- 163 Mission THOMANN – Bassin du Sassandra, Supplément au *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, n° d'avril 1903.
- 164 Archives Nationales Françaises, Rue des Francs-Bourgeois, Paris – Côte d'Ivoire – Dossier 22 G.12 – Microfilm 200 M 1107 – *Recensement 1904*.
- 165 AUGE, M., Archives manuscrites.
- 166 KAKU ECHIGBAN Louis, 92 ans, matrilignage. *Gbongbro Gbata*, Emokwa, Jacqueville, le 12 janvier 1976.
- 167 ZOABI FUA Pascal, 55 ans, ancien combattant, Bandiahi, Kuhon, le 8 septembre 1972.
- 168 Il y a en effet un décalage d'une année entre l'initiation à Dibrm et à Bobor. Aujourd'hui encore lorsqu'une promotion subit l'initiation à Dibrm, son homologue de Bobor la subit l'année d'après. Ce décalage est une trace de l'organisation de la guerre à l'époque précoloniale. Remarquons que les *lébutu* de la confédération de Bobor qui habitent dans l'Est du pays, enclavés parmi les Dibrm, accomplissent leur initiation en même temps que les Dibrm.

CHAPITRE V

Un aperçu historique du procès

Section I : La genèse des formes du procès, problématique et hypothèses

Section II : Les phases de l'évolution

Section III : La fin de l'esclavage

L'analyse de la nature et des formes du procès par lequel se constituent les esclaves avait, suivant l'exigence de la méthode régressive, laissé en suspens la question historique, autrement dit celle de l'évolution et des effets de ce procès du XVIII^e siècle à la fin de la traite atlantique au XIX^e siècle. Le moment est venu où nous devons, reprenant le mouvement de cette méthode, aborder cette question. Celle-ci peut se décomposer en trois problèmes : en amont, le problème de la genèse des formes, au centre le problème de l'évolution de l'esclavage entre 1700 et 1870, et aval, le problème de la fin de l'esclavage.

SECTION I

La genèse des formes du procès

À quel moment, comment, selon quel ordre et pour quelles raisons les formes du commerce d'esclaves ici identifiées ont-elles fait leur apparition ? À ces questions, impossible, dans le temps présent, d'apporter des réponses nettes et définitives. La première condition pour le faire serait la construction d'une histoire régionale du peuplement ; dans plus d'un cas, en effet, l'histoire de l'esclavage fait bloc avec l'histoire de la mise en place des sociétés en cause ; or l'ignorance de la plupart sinon de toutes les migrations est loin d'être dissipée. À cette condition générale, il faut en ajouter une seconde, particulière : l'histoire économique et sociale de cette zone forestière avant le XVIII^e siècle reste à écrire. Ce que l'on sait aujourd'hui de la "Haute-Guinée" et de la Côte d'Or du XV^e au XVII^e siècle ne peut en tenir lieu, car il ne s'y rapporte que très partiellement.

Trois faits cependant concourent à l'instruction sinon à l'élucidation de cette problématique. En premier lieu, le double procès par lequel les Africains vendaient et achetaient d'autres Africains, "le commerce d'esclaves", est un procès ancien, antérieur au XVIII^e siècle, comme nous l'avons établi ailleurs¹ et lié à l'ouverture de cette zone aux réseaux du commerce à longue distance. En deuxième lieu, ce procès a constitué, à l'origine, un choix contre d'anciennes pratiques indigènes de caractère pénal et militaire ; il apparaît ainsi corrélatif à la demande externe et de plus en plus croissante d'énergies humaines, à l'évolution qui lui était associée du droit des gens et de la "valeur" des personnes. En troisième lieu, ce procès est demeuré continu dans l'hinterland, du XVIII^e au XX^e siècle, sans que la régression des pratiques de destruction humaine ait cessé de l'accompagner jusqu'au début du XX^e siècle.

Un choix implique d'abord une conjoncture historique qui le détermine, ensuite une alternative au moins où s'offrent deux solutions et

où jouent la nécessité et la contingence, enfin un acteur, architecte de ses fins et de ses raisons, et qui s'engage à réaliser la solution considérée comme la plus avantageuse en ce moment-là pour lui.

Dans le champ de notre étude, choix de vendre et choix d'acheter des personnes font leur apparition dans les pôles de l'expansion du commerce, à l'initiative vraisemblable des chefs de lignages dominants ; face aux pressions contradictoires des économies tributaires africaines d'une part et des économies capitalistes européennes d'autre part, les nouveaux impératifs de la reproduction sociale semblent les avoir dictés ; choix de moyen dans le cas de la vente, ce fut un choix de statut sinon de société dans le cas de l'achat.

Les antécédents du procès de vente : la mise à mort et l'exil

Pour les récits qui soutiennent la caractère immémorial du commerce et de l'esclavage, aucune raison ne justifie l'enquête qui remonte jusqu'aux antécédents. Un premier groupe de ces récits qui se rattache aux migrations tardives s'explique par des raisons historiques. En effet le récit des *Odjukru-Aklodju*, qui relie les premiers esclaves à un ancien commerce², rejoint le témoignage oculaire de d'Elbée en pays *aüron*³ et celui de Loyer en pays *essuma-eotilé*⁴, datés du XVII^e et du XVIII^e siècle respectivement. Une seule différence cependant, mais qui est importante : ces voyageurs n'associent explicitement et directement le marché d'esclave ni à ce commerce, ni à la monnaie de perles d'aigri. De même, on peut rattacher le récit de Yapi Nté d'Agwahin aux migrations *anyi-bawlé* du XVIII^e siècle qui ont alimenté la formation sociale *abê*⁵. Mais dans l'un et l'autre exemples, le problème de la genèse du commerce ne fait que se déplacer de la "Côte d'Ivoire" au "Ghana", dans la préhistoire des dites migrations : il n'existe pas moins, comme nous le savons par l'historiographie de la Côte d'Or du XVII^e siècle.

Le second groupe de récits, qui n'a pas la même profondeur historique, relève plutôt d'une explication de nature politique. En effet, si on exclut l'hypothèse de l'ignorance, l'accord unanime et suspect des informateurs *bete* de Zebra, dans la sous-préfecture actuelle de Daloa⁶, n'avait qu'un but : occulter les traitements anciens infligés aux captifs et aux délinquants, parce que l'opinion publique contemporaine les juge barbares et parce que cette barbarie jette l'infamie sur le village et l'ethnie. Or trois données font justice de ce scrupule ou de cette mystification : les témoignages de nombreux informateurs des autres pays *bete*, l'histoire du commerce dans la région de Daloa, la persistance de ces traitements jusqu'au début du XX^e siècle.

Les récits autochtones qui rapportent l'avènement du "commerce d'esclaves" relient bien ce dernier à l'institution antécédente de formes de

violence radicale, objet d'enquête à la croisée d'une histoire de la guerre, d'une histoire du droit, et d'une histoire économique et sociale. Cette institution avait ses procédures rituelles, ses sanctions permanentes et officielles ; universelle dans les sociétés lignagères de la forêt, son application était systématique quand les occurrences se présentaient ; enfin, elle s'appliquait sous deux formes essentielles, de cruauté croissante : l'exil et la mort. La pratique de cette institution remonte au moins à la fin du XVII^e siècle comme l'atteste l'ethnographie des *Essuma*. La situation ici, on le voit, est différente de ce qu'elle était avant le commerce atlantique sur les côtes de la "Haute-Guinée", du Sénégal à la Sierra-Leone, où, d'après Walter Rodney, "la privation de liberté semble avoir été entièrement inconnue" ⁷ si du moins des sociétés de cette région avaient manifesté cette humanité.

La mise à mort

La mise à mort selon l'institution présente elle-même deux formes et, dans chacune, des modalités spécifiques, selon qu'on a affaire à des captifs ou à des délinquants.

Première forme de mise à mort : l'exécution des captifs

Extermination et abandon des captifs ordinaires, élimination avec dislocation ou anéantissement cannibalique des captifs d'élite, tels semblent être les deux principaux modes d'exécution et de traitement infligés aux captifs.

L'exécution des groupes plus ou moins importants n'intéresse ici notre propos que dans deux de ses variétés : lorsqu'après capture des ennemis, elle a lieu, soit en territoire des vaincus comme accomplissement de la vengeance et s'accompagne de l'abandon des corps sur les lieux, soit en territoire des vainqueurs pour réprimer par exemple une tentative d'évasion et s'accompagne d'une évacuation rapide des corps. Une illustration de cette seconde situation peut être empruntée aux *Essuma*. Une tentative d'évasion de la part d'un captif de guerre donne lieu d'abord à un jugement prononcé par les notables. Ce sont le chef, les aînés (*babumet*) et les riches (*brembi*) qui condamnent à mort le coupable ; ce dernier est alors ligoté et bâillonné. Ensuite, un esclave de la Cour, rémunéré de 8 écus d'or, inspiré par le "fétiche" du chef qu'il porte sur sa tête, désigne, en le (ou les) touchant du coude, la ou les personnes libres, qui seront les exécuteurs des hautes œuvres. Sur le "fétiche", ceux-ci décapitent le captif, le découpent en morceaux, qu'ils enfouissent sur place dans un trou rond, "n'en réservant que la mâchoire qu'ils attachent sur le fétiche". Après s'être approprié tous les biens qu'ils touchent, les exécuteurs sont isolés hors du village. Enfin, au bout de trois jours, sur

les lieux de la décapitation, ils viennent invoquer le supplicié, font autodafé de leurs haillons et, de la maison de réclusion, s'enfuient chez eux pour, une fois parés de leurs plus beaux pagnes, rendre visite à tous les notables, qui leur offrent des présents en or comme récompense de leur service public.⁸

Plusieurs arguments laissent penser que l'une et l'autre devaient être limitées. Un argument d'ordre historico-démographique et technologique : dans les généalogies des villages au XIX^e siècle (du moins celles auxquelles nous avons eu accès), le massacre occupe un statut d'exception. Au XVIII^e siècle, d'ailleurs, dans l'historiographie des *Essuma*, peuple déjà pourvu d'armes à feu, il n'est fait mention que de deux massacres de ce genre. On peut voir en effet dans le peuplement du "royaume d'Abuga", consécutif à une récente guerre qu'évoque le chevalier Damon en 1698, la conséquence à la fois de l'exode, de la destruction et de la déportation.⁹ Le second massacre rapporté a concerné une forme d'invasion européenne. En novembre 1702, lors de l'attaque hollandaise du Fort Saint-Louis, les *Essuma*, selon le mot de Loyer, "firent une cruelle boucherie" de tous les ennemis qui leur tombèrent sous la main, à la réserve de onze prisonniers.¹⁰ Or au début du XVIII^e siècle, non seulement la population forestière, ici, devait être globalement moindre, mais encore le fusil n'y était pas partout venu amplifier les effets de l'armement traditionnel comme en "Haute-Guinée" et en Côte d'Or.

Un argument d'ordre politique : davantage qu'aux époques ultérieures, les communautés villageoises devaient rechercher l'objectif stratégique qui dominait encore au XIX^e siècle, un équilibre avantageux des rapports de forces avec les voisins même ennemis, plutôt que l'anéantissement physique de ces derniers. Un argument d'ordre juridico-religieux enfin : d'une part, la déontologie ancienne de la guerre, généralement appliquée, prescrivait l'inviolabilité des civils ou des innocents (femmes, enfants, vieillards) et, d'autre part, le droit des gens interdisait de souiller sa terre d'un sang étranger et innocent.

S'agit-il au contraire des guerriers éminents, l'exécution individuelle peut être *disloquante* : elle s'achève alors par une exérèse d'organe dont nous connaissons au moins trois variantes. La *décapitation* du cadavre à l'aide d'un sable d'abattis est l'opération la plus répandue et la plus notoire.¹¹ Vient ensuite le *démembrement du bras droit* selon la pratique habituelle du héros légendaire *kru Gueledyi*.¹² L'exemple de la défaite hollandaise du 13 novembre 1702 illustre encore bien les deux premières opérations. En effet les *Essuma* coupèrent aux ennemis tués les têtes, les pieds et les mains, ils les dépouillèrent et les laissèrent ainsi hachés en pièces sur la plage, à la vue de leurs compatriotes mouillés au large.¹³ La troisième opération, célèbre chez les *Bete septentrionaux*, mais vraisemblablement partagée par beaucoup de sociétés, est la *phallotomie* avec ou sans les testicules.¹⁴

Dans ces trois cas de figure, excepté l'exemple hollandais qui relève d'un processus d'invasion, on voit le cadavre éclaté en deux parties

inégales, chacune étant échue à un espace géopolitique selon la hiérarchie des fortunes de la guerre : d'un côté, gisant sur le sol natal ou le champ de bataille, la masse amputée est condamnée aux obsèques sommaires des combattants malheureux ; de l'autre côté, l'organe noble est transféré en terre étrangère comme trophée. Ainsi la tête, après avoir orné les défilés de triomphe ira-t-elle rejoindre quelque panthéon de crânes comme chez les *Odjukru* de Bobor¹⁵ ou servir de récipient lors des cérémonies de boisson ; ainsi le phallus séché pendra-t-il à la porte sous le regard des femmes et des enfants.¹⁶

À travers cette dislocation du combattant tué, le vainqueur, sur un autre mode, continue la guerre et, par un premier moyen symbolique, entend radicaliser sa victoire. Cette entreprise s'inspire en effet de la théorie des pouvoirs et de la théorie de la mort comme forme de vie. Dans la personnalité du guerrier éminent comme dans celle du chasseur génial, la puissance "innée" s'accroît d'un arsenal magique "acquis", qui consiste en pouvoirs d'invulnérabilité, de métamorphose, voire de résurrection. Athlète et tireur d'élite, le grand guerrier est aussi, dans une certaine mesure, devin ou voyant, médecin sinon sorcier.

Or, l'organe de son action, même dans une humanité qui dispose de deux bras utiles, c'est le bras droit ; l'organe de sa connaissance du monde et de sa maîtrise des êtres et des choses, c'est la tête, siège du cerveau ; l'organe et le signe de sa virilité, c'est le phallus. Dans le cadavre inerte mais animé, selon la théorie indigène, ces organes conservent des racines ou des braises de pouvoirs vitaux. Leur déportation sur le territoire du vainqueur apparaît ainsi comme le second moyen de consommer l'anéantissement du vaincu. Sans sa tête, sans son bras droit, sans son phallus, le guerrier miraculé qui revient à la vie conserverait-il l'identité qui fait son individualité et sa force ? Mais une fois l'organe cardinal déporté sur une terre hostile, force est de le mettre sous bonne garde et de rendre imprenable. C'est à cette fonction ultime dans laquelle se consomme la victoire qu'est affecté le collège des clairvoyants, aidé à sa manière par l'opinion populaire. Le plus grand poète, dit-on, aurait honte, dans un processus de résurrection, de venir récupérer son membre viril sous l'œil goguenard des femmes étrangères. Comme aucune reviviscence ne peut advenir sans un corps réuni, on voit comment, dans la durée, la dislocation consomme la mort et parachève la victoire des vainqueurs. Ainsi se consomme, selon la même logique, la victoire du chasseur, lorsqu'il a rompu la queue du buffle, ou lorsqu'il a abattu la trompe d'un éléphant, queue et trompe étant des niches de force vitale chez ces seigneurs de la faune.

Par rapport à la dislocation, le *cannibalisme* représente l'exécution récupératrice. Élément de l'imaginaire relatif à l'Afrique nubienne et en lequel Hegel voyait une illustration d'on ne sait quel "principe africain"¹⁷, cette pratique préhistorique et quasi-universelle¹⁸ a été attribuée par les voyageurs à la plupart des sociétés lignagères de l'Afrique soudanienne,

de l'Afrique centrale, de l'Afrique guinéenne, et en particulier de la Côte d'Ivoire précoloniale.¹⁹

Dans la réalité, faute d'une documentation objective comme celle dont nous disposons sur les Amérindiens²⁰, l'état de l'information n'autorise ici que des hypothèses, à charge pour la recherche de les confirmer ou rejeter. D'abord, dans la zone forestière, notre champ d'étude, le cannibalisme alimentaire comme quête de protéines ne semble pas attesté. Ensuite, si l'on considère les indications touchant quelques sociétés (*aburé*, *akyé*, *wê*), rare était le cannibalisme rituel en particulier celui destiné à rendre les dieux propices. Une variante de ce cannibalisme sur lequel nous reviendrons est toutefois attestée en pays *odjukru* et *abê*. Enfin, le cannibalisme que nous qualifions de militaire, objet de notre propos, vise par la récupération du génie des élites, spécialement celui des grands guerriers étrangers, à promouvoir à l'avantage du consommateur un haut niveau de force vitale, donc le pouvoir. Plutôt qu'un simple acte justicier sanctionnant les personnages féroces par la privation d'une sépulture, ainsi que le suggèrent les interprètes du capitaine d'Ollone²¹, il faudrait y voir avant tout une appropriation de l'être et des pouvoirs d'autrui selon une dialectique du même et de l'autre dans laquelle le vainqueur incorpore un vaincu dont l'altérité, non seulement n'est pas assez radicale pour corrompre l'identité du consommateur, mais encore reste si semblable qu'elle accroît la force et les performances de ce dernier.

La participation aux agapes était réservée à l'élite politico-militaire ; l'agape elle-même se déroulait dans un relatif secret ; enfin des morceaux de choix, redistribués vraisemblablement suivant les règles de la hiérarchie statutaire, avaient la prédilection des initiés et convives : ce sont le foie, les pieds, les mains, etc.²²

Seconde forme de mise à mort : l'exécution des délinquants

Si nous considérons maintenant le cas des délinquants, la procédure ancienne prévoit également diverses modalités de leur exécution et des traitements de leurs corps. La plupart des exécutions, au moins d'après nos sources, ont un caractère privé et s'accomplissent dans le cadre lignager ; mais deux particularités les unissent toutes : non sanglantes, elles excluent ou masquent l'usage d'instruments contondants. Tout se passe comme si, à l'opposé de l'extermination officielle et sanglante des captifs qui sont tous d'origine étrangère, en principe, la consanguinité et la concitoyenneté interdisaient ici l'atteinte au caractère sacré de l'identité collective qui unit la victime et le victimaire.

Dans une première catégorie de ces exécutions, mise à mort et traitement du cadavre ne se dissocient pas, ils constituent un simple et même acte. Dans cette catégorie se situe *l'enterrement vif* : un adultère ou un voleur récidiviste pouvait selon une tradition *bete* de Uragayo²³ subir

ce supplice cruel et infamant ; mais, comme le rappellent les *Gban* et les *Kweni*²⁴, un meurtrier pouvait ainsi accompagner sa victime pour l'honorer symboliquement et, en même temps, pour assouvir l'esprit de vengeance du lignage endeuillé. Telle est aussi la *noyade* dont les riverains des fleuves et des lagunes avaient l'habitude : le criminel était immergé soit après avoir été enfermé dans un sac chez les *Aburé*²⁵, soit avec un boulet de pierre attaché à la cheville ou aux reins chez les *Odjukru*²⁶.

La seconde catégorie de ces exécutions privées s'accompagne de manipulations particulières des cadavres. Elles peuvent être considérées comme des survivances des formes anciennes de violence, plus sanglantes que les plus récentes qui viennent d'être évoquées. On y trouve, évoquée par la mémoire *abê*, la *casse* dans laquelle le délinquant surpris par exemple en plein sommeil est tué par désarticulation de ses membres.²⁷ On y trouve aussi, plus répandue, la *mise au pilon* dont les *Bete-Zikobwo* et les *Odjukru*, comme les *Niabwa*, rapportent l'écho²⁸ : surpris comme toujours, le délinquant est assommé à coup de bâton, de massue ou de pilon. On y trouve enfin l'*empoisonnement* secret dont les sorciers étaient l'objet de la part de leurs parents chez les *Gban*²⁹. Dans tous les cas, la brutalité de l'exécution est autant que faire se peut masquée par l'inconscience de la victime.

Les exécutions de délinquants peuvent être aussi officielles et publiques. Les *Essuma* du XVII^e au XVIII^e siècle décapitaient les traîtres qui avaient livré à l'étranger les secrets des délibérations politiques. Mais la décapitation d'un voleur par le volé se déroulait sur une place des supplices, après que le délinquant eut "mangé le fétiche" ; la tête du supplicié était brandie sur une pique à travers le village pendant que son nom et son crime étaient proclamés à haute voix ; ensuite corps et tête étaient inhumés "sans cérémonie" au bord de la mer ou de la lagune.³⁰ Chez les *Abê*, de même, l'exécution des sorciers était le fait des bourreaux attitrés et avait lieu devant le peuple mâle assemblé.³¹

Dans tous les cas, le cadavre subit des traitements divers, souvent cumulés, sur le symbolisme desquels nous reviendrons plus tard. Il est traîné en brousse, jeté aux fauves ou inhumé dans une fosse superficielle, dans la plupart des cas. Quant au cadavre du sorcier, certaines traditions *Bete-Zikobwo* lui infligent d'abord l'épreuve du feu, sans qu'on sache à vrai dire s'il s'agit d'un simple outrage ou d'une totale crémation destinée à anéantir le génie du mal et à parachever la mort eschatologique.³² Sauf exception, le corps est banni du village ; il peut être alors abandonné dans des cimetières spéciaux, domaine extérieur à la culture (forêt réservée sur le continent, îles fluviales ou lagunaires), à la merci des fauves et des oiseaux de proie³³ ; s'il doit recevoir une inhumation, le corps est plus ou moins outragé, et la sépulture, pour les traditions connues, creusée près d'un cours d'eau ou d'un marigot, parce que l'eau à vocation d'éteindre l'énergie maléfique du détenteur. En effet les *Abê* enterraient le cadavre au bord de la rivière, en prenant soin de le disposer de telle sorte

qu'apparaisse, pour marque signalétique, un de ses doigts pointant hors de la terre³⁴ ; les *Bete-Bezebwo* enterraient également au bord d'une rivière ou dans un marais, mais après avoir chargé le cadavre d'épines, probablement pour symboliser le supplice perpétuel.³⁵

Retenons pour finir que la mise à mort et l'inhumation des délinquants ne donnent pas lieu à des funérailles. Tel est le sens dans lequel il faut entendre la formule : "sans cérémonie" des voyageurs comme Loyer. Seul suffit un rite de purification, le même qui accompagne l'exécution des guerriers.

L'exil

Substitut de la mise à mort, l'exil qui frappe les délinquants présente trois modalités de gravité croissante : la fuite devant la menace de mort, l'éloignement négocié par des intercesseurs plus ou moins officieux, enfin le bannissement définitif.

La fuite volontaire, avec ou sans ses proches parents, est le fait des délinquants dont le crime était susceptible de déclencher des réactions immédiates de vengeance. Cette procédure, qui apparaît de bon sens aux *Bete-Zikobwo*³⁶, évite la vengeance incontrôlée du lignage meurtri, favorise la négociation du *pretium doloris* ou du *pretium sanguinis* et simplifie le retour à l'apaisement. Devant cette défaite du coupable, quel lignage responsable oserait en effet porter sa vengeance sur un territoire étranger et neutre, au risque d'élargir un conflit avant tout local ?

Mais l'éloignement peut être aussi un compromis négocié, lorsque sont en cause des notabilités très utiles par ailleurs à la communauté villageoise : hommes riches, guerriers ou chasseurs d'élite, médecins, artistes, beaux hommes ou belles femmes, traditionnistes, etc. Intercèdent alors, comme le fait est attesté par exemple chez les *Odjukru* et les *Abè*, pour obtenir ce sursis nécessaire à la négociation, les groupes qui ont intérêt à ce compromis politique : amis, parents éloignés, femmes, classes d'âge.

Enfin, cet éloignement peut être simplement une composante de la pénalité associée à l'indemnité, complétant ainsi la réparation matérielle (*pretium sanguinis*) par une mise à mort sociale (*pretium doloris*). La société *gban* prévoit ainsi l'exil du coupable une fois que l'indemnité a été versée et le sacrifice rituel accompli.³⁷ Les *Krumen* punissent l'homicide par imprudence d'une indemnité de quatre vaches et d'un bannissement.³⁸

Dans les trois situations qui viennent d'être décrites, l'exil est temporaire, qu'il dure plusieurs mois ou plusieurs années. L'exil dont les *Krumen* frappaient l'homicide par imprudence durait quatre ans, si la victime était un homme, trois ans s'il s'agissait d'une femme. Une fois l'apaisement établi, en effet, à la requête des parents du délinquant, grâce

à la médiation des autorités locales et après accord du lignage offensé, le retour avait lieu, souvent marqué par une cérémonie d'action de grâces adressée aux ancêtres, cérémonie qui est un rite de réintégration.

L'exil définitif, quant à lui, ne connaît pas ces ententes amiables, dès lors qu'il survient dans un climat de tension, légitimé par le pouvoir politique lui-même. Un rituel de séparation le consomme après que la peine a été prononcée et officiellement notifiée à la communauté. Dans l'institution *abê* du *kenilalofu* décrite à Lapo³⁹, que l'on retrouve en pays *anyi-ndenyé*, la communauté escorte le banni jusqu'à la limite du village ; là, le *ghèmè*, le grand homme prééminent, l'abandonne en lui remettant un tison (*la* = le feu), sa part de l'énergie industrielle, condition culturelle de l'alimentation et base d'un nouvel établissement autonome. Chez les *Odjukru*, nous l'avons montré ailleurs, la procession qui accompagne ainsi les sorciers se place sous la conduite de la classe d'âge chargée d'officier les ordalies ; le banni participe à son propre déracinement en portant le tambour qui rythme le thrène de la séparation ; ce thrène à son tour proclame l'irrévocabilité du verdict d'exil en rappelant l'origine religieuse de cette décision et l'irresponsabilité de la société politique⁴⁰.

Enfin, le lieu de destination de l'exilé transforme l'exil définitif en une rupture sociale relative ou absolue. Les sorciers *kweni* bannis qui vivent et meurent soit dans un village voisin, soit dans la brousse sur le territoire villageois, ne connaissent que le dam d'être privés à jamais du village natal et d'une sépulture dans son enclos ; car ils bénéficient encore des visites et secours officieux de quelques rares parents et amis. Au contraire, ce dam devient quasi absolu, lorsque la terre d'exil est étrangère et lointaine, ce qui est le cas, à cette époque, pour un *Odjukru* en pays *abidji* ou *akyan*, pour un *Neyo* en pays *godié*, pour un *Bete* en pays *kweni* ou *gban*.

En un sens, le commerce ne rompt pas avec cette institution : la vente, en effet, constitue la pratique de l'exil absolu puisqu'elle assure l'éloignement des délinquants et prolonge à l'infini l'éloignement des captifs. Toutefois, la substitution de la vente à la mise à mort et à l'exil, telle qu'elle va se répandre entre le XVI^e et le XVIII^e siècle dans cette zone, constitue bien, en un autre sens, une rupture par son adaptation aux sollicitations extérieures : au plan socio-économique, échange fondé non plus sur le simple don, mais sur un équivalent ou une monnaie ; au plan socio-politique, suspension des exterminations systématiques et discipline collective pour respecter autant que faire se peut cette nouvelle option ; au plan idéologique et culturel, autre représentation de la "valeur" des personnes captives ou délinquants et nouvel intérêt porté à leur survie.

Les antécédents du procès d'achat : le gage, l'otage, la captivité

Trois formes de servitude extra-lignagère précèdent l'esclavage dans beaucoup de sociétés au XVIII^e siècle : ce sont la relation de gage, la relation d'otage et la relation de captivité, les deux premières assujetties à la dette, la dernière à la guerre. Leur fonctionnement à cette époque s'éclaire à la lumière des traditions orales d'origines diverses et des documents écrits se rapportant encore aux sociétés *éotilé* et *essuma*.

On sait en effet que le chef *essuma* Aka Ezani et le roi de France Louis XIV avaient échangé des gages d'amitié, le chevalier Damon laissant à Assoko, au nom du second, quatre citoyens français. On peut supposer que les travailleurs libres *éotilé* dont la tradition signale la présence dans les hameaux d'extraction de sel étaient aussi des gagés, au sens non plus de la dette politico-morale, mais de la dette économique.⁴¹ Dans la société *essuma*, la dette provenait de deux sources : la transgression des lois (vol, adultère, meurtre...) d'une part, et la violence sociale ou politique (otage, captivité guerrière) d'autre part. Entre gens du commun, l'adultère était puni de un *bende* d'or (100 F, le franc de la fin du XIX^e siècle valant, on le rappelle, environ 3,3 euros de la fin du XX^e siècle) en cas de preuve, ou d'une servitude de trois ans dans la maison du mari outragé, s'il y avait preuve sans solvabilité. Entre *brembi* ou riches, l'amende de deux *benda* et demi (cas de l'épouse du chef) pouvait s'élever parfois à sept *benda* (indemnité à laquelle Aniaba fut condamné au bénéfice d'Amon, neveu du chef) ; au contraire, le roturier qui avait commis l'adultère avec une épouse du chef tombait directement dans la servitude perpétuelle. Quant au crime de sang, il était frappé d'une indemnité de dix *benda* d'or (1000 F) ; l'ingénu coupable d'un tel crime, mais insolvable, le payait d'une servitude à vie dans le lignage meurtri ; l'esclave ou le captif coupable était purement et simplement "vendu aux Blancs à bord des vaisseaux".⁴²

Les mêmes sources documentaires éclairent le régime de la captivité guerrière à cette époque. Avant les *Neyo-Kebe* de Drewin dont nous allons évoquer bientôt le malheur collectif, mention existe d'un certain nombre de captifs africains, parmi lesquels un homme, Aniaba, et quatorze femmes anonymes, et de captifs européens (les onze Hollandais, survivants de l'attaque du 13 novembre 1702). Leur sort était variable selon les cas. Les uns, ceux qui tentaient de s'évader, subissaient la décapitation, comme on l'a décrite ; d'autres pouvaient être rachetés en échange d'une rançon ; ainsi devaient l'être les prisonniers hollandais, le 13 janvier 1703, même si la diplomatie de son ambassadeur africain réussit à tourner la négociation à l'avantage de la Hollande⁴³ ; les derniers, incorporés à la société, devenaient soit auxiliaires du pouvoir politique comme Aniaba, soit agents de la reproduction comme les quatorze captives entrées dans le gynécée d'Amon⁴⁴, soit, à l'occasion, victimes sacrificielles, à l'instar ou en remplacement des esclaves.

SECTION II

Les phases de l'évolution

Par rapport à ces antécédents, le commerce dont les personnes sont l'objet a traversé trois phases principales : une première phase dans les sociétés préforestières, les sociétés littorales et lagunaires, une deuxième phase dans les sociétés du centre forestier, une dernière phase dans les sociétés de l'Ouest forestier.

La première phase : exemple des sociétés littorales et lagunaires

Bien que les sociétés préforestières, telle la société *kweni*, soient également concernées, nous examinerons le cas mieux documenté des sociétés littorales et lagunaires. Une période plus ancienne précède cette phase dans la région.

La période antérieure au XVIII^e siècle : ancienneté et extension

Dans la zone, avant l'immigration *anyi-bawlé*, les sociétés dominées par le mode de production lignager étaient diverses par leurs activités de production : pêcheurs-agriculteurs sur le littoral (riz, ignames, manioc), pêcheurs exclusifs dans les lagunes, agriculteurs-pêcheurs sur les rives des lagunes, agriculteurs-chasseurs (ignames, bananes) sur le continent. Très tôt, semble-t-il, les peuples de la côte Est se sont activés dans le commerce à longue distance avec les sociétés *akan* de la côte ghanéenne : commerce de sel, de vivriers et d'esclaves. Trois voies s'y prêtaient : voie

terrestre, voie lagunaire, voie maritime. Ray A. Kea donne des précisions sur la voie terrestre qui, par le bassin de la Tanoé reliait Assoko à Begho⁴⁵, mais à une période où, si 'Issiny' existait comme pays des *Essuma*, 'Assinie' n'existait pas encore comme agglomération.

"A Dutch letter of 1658 mentions eight "gold rich districts" (gout rycke lantshappen) that bordered the Tano : " Enetrij", "Ejamj", "Ellen", "Afomba", "Abamaj", "Ahones", "Pesches", and "Ahasia" (or "Encassar Grande"). These places were Assini's main suppliers of gold. With the exception of "Ahasia" (or "Encassar grande"/"groote Encasser") these districts cannot be identified. A report of 1659 relates that traders from "Ahasia" together with traders from "Abahinnj", traveled to "Aharia" and "Isocquo" (or "Mandinga", that is, Bighu) with gold and imported merchandise. All of these towns were central places. Reference has already been made to Bighu. The other towns were perhaps subregional trading settlement. "Ahasia" and "Aharia" may also have been state capitals. Both probably lay over fifty miles north of Assini"

Les lagunes Abi et Ehy reliaient, au moins vers la fin du XVII^e siècle, les *Essuma* et *Éotilé* au *Jumore* à l'Est, la lagune *Ébrié* les reliait aux *Odjukru*, aux *Kyaman*, aux *Ahizi* et aux *Aïron* à l'Ouest. Par l'océan la Côte d'Or communiquait avec la Côte des Dents (vraisemblablement habitée déjà par les *Siadubuo*, les *Govia*, les *Gwedia*, les *Ohibuo* et les *Gnangbia*) et la Côte des Graines.⁴⁶

La plus ancienne trace de vente de captifs ou d'excommuniés apparaît dans le commerce de l'ivoire, des cotonnades et des peaux en vigueur entre la côte ivoirienne et la Côte d'Or. En fait foi une information sur El Mina en date du 29 septembre 1572.⁴⁷ Au XVII^e siècle, ce commerce se poursuit, non plus seulement avec la Côte d'Or selon une organisation bien décrite par Dapper, mais encore sur la côte ivoirienne elle-même où mouillent les bateaux portugais, hollandais, britanniques et français.⁴⁸ C'est ainsi qu'entre le 27 et le 29 décembre 1678, l'équipage du *Soleil d'Afrique* dont Jean Barbot était le commis⁴⁹ refusa d'acheter aux *Aburé* et aux *Essuma* des esclaves qu'il trouvait ou trop chers (il s'agissait de "quatre méchantes femmes" à Gammo) ou de mauvaise qualité (c'était le cas d'un "petit garçon fort maigre" d'Issiny). À la lisière de la savane, à la même époque, les *Kweni* exportaient aussi leurs captifs et leurs réprouvés vers les Malinké qui leur "fournissaient en retour des hommes que rejetait leur propre société".⁵⁰

Si l'on ignore les premiers promoteurs de ces exportations tant à la lisière septentrionale de la forêt que sur le littoral, il est raisonnable cependant d'en attribuer l'initiative aux chefs de lignages, détenteurs suprême du pouvoir de mise à mort et d'exil, promoteurs attitrés des échanges.

Pour quels articles échangeaient-ils ces personnes-marchandises ? Mal informés encore sur les divers articles reçus en échange des premiers

esclaves de cette zone, nous pouvons néanmoins nous en faire une idée en nous reportant au commerce qui était en activité sur les côtes voisines. Aux XV^e et XVI^e siècle, il s'agissait du sel marin dans le commerce avec les peuples forestiers, de l'or et des manilles dans le commerce avec la Côte d'Or, enfin de bracelets de laiton ou de cuivre dans les échanges de la Côte des Graines avec les marchands flamands et portugais.⁵¹ Au XVII^e siècle, c'étaient la boisson, les tissus, les manilles, les perles d'aigri et les cauris, les bassins de cuivre, les armes à feu, les couteaux, le fer et le plomb en barre.⁵² En somme, des articles d'abord imposés par les acheteurs de ces excommuniés et captifs, comme on le voit à la première génération d'articles européens, ensuite des articles plus ou moins préférés par les vendeurs à la génération suivante.

Or, dans la première phase, nous avons affaire à des biens de consommation prestigieux, biens durables comme l'or, les perles et les bracelets, ou biens précaires comme le sel, autrement dit des moyens de la reproduction sociale des couches dominantes. Dans la seconde phase, au contraire, interviennent des moyens de production, instruments et matières premières d'instruments nécessaires au développement de l'agriculture extensive, de la chasse, de la pêche et de l'extraction de sel, bref des forces productives, facteur d'un progrès économique et démographique dans une région enrichie déjà par l'acclimatation de nouvelles plantes vivrières, telles le maïs et le manioc.

Avec un décalage chronologique d'environ un siècle, la présence d'esclaves vient également attester un procès ancien d'achat. Les premiers de ces esclaves dont nous avons témoignage sont légendaires, il est vrai, mais associés aux origines de certaines sociétés ou agglomérations. Ainsi en fut-il dans les sociétés *odjukru*,⁵³ *aüron*,⁵⁴ *akyan*.⁵⁵

Dans les processus du peuplement, en effet, ce fut la rencontre de Natchoko Kokwê, un esclave du village littoral d'Abreby (ou Mbrêb) et de Lowes Kragbo (ou Krebu) du village continental d'Aklodj-A, tous deux chasseurs d'éléphants, qui détermina l'émigration d'un groupe d'*Aüron* à Aklodj, en territoire *odjukru*. Ce furent encore deux autres esclaves de ces *Aüron*, Mambê Bru et Nangban Si, chasseurs également, qui, à la quête de gibier, découvrirent les étangs près desquels s'établirent respectivement le village d'Emokwa, patrie de Mambê, et le village d'Akru, patrie de Nangban. À en croire les traditionnistes du village *odjukru* de Gbugbo, descendants des *Kyaman* émigrés du littoral, Ako Danlo aurait fondé Adiapo sur le continent, près de la sépulture où avait été inhumé son fils, décédé des suites d'un accident pendant une chasse à laquelle il accompagnait l'esclave du père. Enfin, la tradition *odjukru* évoque un esclave anonyme de Lodj Amangn, fondateur de Dibrm : il serait tombé sur le champ de bataille lors du premier affrontement mémorable qui avait opposé Dibrm et Bobor, les futures capitales des deux confédérations politiques.

D'une part, les données de ces légendes n'ont pas le même âge. Dans la chronologie *odjukru*, l'esclave d'Amangn se rattache à une localité de la

troisième génération après Bone et Bobor, et par conséquent à un événement tardif que nous avons cru devoir situer vers la fin du XVII^e siècle ou tout au début du XVIII^e siècle suivant les cycles de classes d'âge. Or la plus longue version d'origine des classes d'âge situe la mise en place de ce système dans la société *odjukru* vers le XIV-XV^e siècle. Chez les *Aïron* (*Avikam-Alladian*), Mambê Bru et Nangban Si représentent la dernière étape de la migration (les sept villages du littoral *alladian* n'étaient-ils pas en place au début du XVI^e siècle, au passage de D. Pacheco Pereira ?) alors que Natchoko Kokwê en représente une étape antérieure, probablement de la même période, mais où Kokwê se trouve être contemporain de Lowes Kragbo. Si nous considérons, en troisième lieu, la chronologie des *Kyaman*, l'esclave d'Ako Danlo correspond à une phase littorale du peuplement, celle qui aurait pris fin avec l'irruption portugaise.⁵⁶ En somme, du XIV^e au XVII^e siècle, la datation des origines des sociétés lagunaires, et par suite le paléo-esclavage dont se prévalent les traditions, sont marqués d'incertitude.

Les éléments d'histoire des techniques, loin d'aider à dissiper celle-ci, contribuent à la renforcer. L'imprécision sur les armes de chasse conduit à deux hypothèses. S'il s'agit de l'arc et de la sagaie, alors les personnages évoqués opéraient avant le XVII^e siècle comme éclaireurs de chasse à l'éléphant. Avec le fusil, au contraire, ils chassaient au XVIII^e siècle et, dans une mesure limitée, dans les dernières décennies du XVII^e siècle.⁵⁷ Même alors subsiste une contradiction entre les légendes les plus reculées et ce que nous savons aujourd'hui de l'histoire des échanges. Du XV^e siècle au début du XVI^e siècle, la côte ivoirienne, les témoignages d'E. de la Fosse et de D. Pacheco Pereira en font foi,⁵⁸ ne paraît pas engagée dans le commerce atlantique et la traite qui battaient leur plein depuis le XV^e siècle sur la Côte des Graines et la Côte d'Or. De plus, nous ignorons si avaient déjà cours, par les fleuves (Comoé, Bia, Tanoé) et les pistes terrestres, des échanges de caractère commercial entre les peuples de la lagune Ébrié et les cités marchandes en train d'émerger, telles Begho dans la savane (XIV-XV^e siècle), même si probablement ils existaient avec les ports de la Côte d'Or occidentale (Axim, Shama...).

Un seul fait certain ressort cependant de ces légendes, c'est l'image d'un type de société et d'esclavage fondamentalement semblable à celui que nous livrent les textes écrits des XVII^e et XVIII^e siècles.

Les plus anciennes traces aujourd'hui attestées d'esclavage lignager datent en effet du XVII^e siècle et du tout début du XVIII^e siècle ; elles se rapportent à une société lagunaire, la société *éotilé* et aux sociétés forestières limitrophes de la savane, les sociétés *dan* et *kweni*. Toutefois l'information, lacunaire, ne nous assure nullement que ce degré d'ancienneté se confonde avec l'originel. En outre, cette information apparaît dissymétrique : l'exemple *éotilé*, à la manière des légendes suscitées, identifie le possesseur d'esclave – c'est un chef de lignage prépondérant –, mais il laisse dans l'ombre l'origine de l'esclave ; à

l'inverse, l'exemple *kweni* précise l'origine des esclaves, mais pas l'identité des possesseurs qu'on peut déduire.

Or dans le contexte historique de l'une et l'autre sociétés, où les esclaves, éléments d'une ou de quelques unités dans les lignages prééminents, se trouvaient dépourvus de vraie signification économique, l'esclavage ne revêt qu'une signification sociale et idéologique ou culturelle. Dans la mouvance du royaume de l'*Aowin* d'où provenaient les esclaves et l'or achetés par les peuples lagunaires, au voisinage de la société *essuma* – où les *brembi*, “ces seigneurs de l'or”, disposaient chacun de nombreux esclaves et où le chef en comptait plusieurs centaines pour sa part comme nous verrons –, le chef du matrilineage prééminent des *Boïné* acquit en la personne de son esclave Kokoroku, trois choses : un bien total, un substitut perpétuel de neveu utérin, un supplément de prestige qui renforçait son rang sur les autres chefs de lignages en l'assimilant aux *brembi aowin* ou *essuma*. Biens totaux, substituts de neveux et gains de prestige, les esclaves vendus par les *Malinké* apportèrent également à des chefs de patrilineages *kweni* des éléments pour accentuer leur prééminence sur les autres chefs de lignage et pour s'identifier, dans une certaine mesure, aux riches *dyula*, commerçants et marabouts, propriétaires d'une main d'œuvre et d'une domesticité serviles. En outre, ici, ce supplément de prestige se trouva accru, en ce que les esclaves issus de la société *malinké* étaient eux-mêmes de langue *malinké*, marqués jusque dans la déchéance de la servitude, d'un reste de l'*aura* de leur société d'origine, *aura* émanée du dynamisme économique, de la puissance politico-militaire et de la distinction d'une culture écrite. En bref, au début du XVIII^e siècle, dans et par l'appropriation d'esclaves, cette nouvelle espèce de dépendants, ce bien absolu et ce surcroît de prestige, ce que les maîtres *éotilé* et *kweni* recherchaient et gagnèrent, ce fut un autre mode d'être social, un nouveau *statut*.

La période 1701-1870 : permanence et expansion relatives des procès

Que la vente des captifs et des délinquants soit une pratique avérée au XVIII^e siècle, non seulement sur la côte mais encore dans l'hinterland forestier, William Snelgrave, dans le livre II de *A New Account of Some of Guinea and Slave Trade*, ouvrage publié en 1734 et dont certains événements remontent à 1719, en porte témoignage pour tout l'espace “guinéen”.

“Quant à la manière dont ces Gens-là (les Nègres) deviennent esclaves, elle se peut réduire à divers chefs.

“Ça a été une Coutume établie parmi les Nègres, de temps immémorial et qui subsiste encore chez eux aujourd'hui, de rendre Esclaves tous les captifs qu'ils font à la Guerre. Or avant qu'ils

eussent occasion de les vendre aux Blancs, ils se trouvaient souvent dans la nécessité d'en tuer un grand nombre, quand ils en avaient pris plus qu'ils n'en pouvaient employer dans leurs propres colonies, de peur que, s'ils venaient à se révolter contre leurs Maîtres, la vie de ceux-ci ne se trouve fort en danger.

"La plupart des Crimes, qui se commettent parmi eux, y sont punis par des Amendes : et s'il se trouve que le coupable n'ait pas le moyen de payer ce à quoi il est condamné, il devient Esclave, et est vendu comme tel. Cela se pratique, tant chez les *Peuples de l'Intérieur que chez ceux qui habitent les Côtes de la Mer*. (c'est nous qui soulignons, H. M.-F.).

"Les Débiteurs, qui refusent de payer leurs dettes ou qui ne sont pas en état de le faire, sont aussi dans le cas d'être faits Esclaves ; mais il est permis à leurs amis de les racheter. Si cependant ceux-ci ne peuvent ou ne veulent leur rendre cet important service, ordinairement ces Débiteurs sont vendus au profit de leurs créanciers. Mais il y eut peu de ceux-ci qui tombent entre les mains des Européens ; leurs compatriotes les gardent la plupart, pour s'en servir eux-mêmes.

"J'ai ouï dire, qu'il est fort ordinaire à quelques Peuples de l'Intérieur du Pays, de vendre leurs propres Enfants comme des Esclaves, sans y être même portés par la Nécessité ; ce que je n'ai pas de peine à croire.

"Mais je n'ai rien vu faire de pareil à ceux qui habitent le long de la Mer, à moins qu'ils n'y fussent forcés par un extrême Besoin et par la Famine ; comme cela est arrivé à ceux de Juda, il n'y a pas fort longtemps.

"Ce sont là les différents moyens par lesquels tant de Nègres deviennent Esclaves ; mais la Guerre surtout qui en fournit le plus grand nombre..."⁵⁹

Des documents d'époque confirment et précisent pour l'essentiel ce mécanisme général, au moins dans le cas de la traite littorale pour laquelle nous disposons de données parfois chiffrées. Les peuples de la côte ivoirienne y figurent à la fois comme victimes, comme acteurs et comme bénéficiaires de cette entreprise.

En 1701, les *Essuma* qui avaient l'habitude d'effectuer des expéditions contre leurs ennemis, les peuples de la Lagune Ébrié et du littoral, rapportèrent un riche butin : d'or et de captifs. Si, dans ce témoignage oculaire du père Loyer,⁶⁰ la destination commerciale n'est que probable, d'autres documents sont plus catégoriques. Ce fut la même année que les *Essuma* vendirent au Chevalier Damon onze esclaves⁶¹.

En 1707, de même, le capitaine hollandais Steehart acheta à Sassandra et offrit à Jacob Van Gogh le jeune Africain qui devint en 1742, après ses études à l'Université de Leyde, le premier Pasteur réformé d'origine ivoirienne en activité en Côte d'Or : Jacobus Elisa Joannes Captein.⁶²

D'autre part, une tradition orale *neyo* a voulu que Do, l'ancêtre du patricien *Kekeyo*, fût un *Kébé* devenu captif des gens de Gbokrê

(Sassandra) lors d'une guerre.⁶³ D'après l'arbre généalogique des *Kekeyo* établi par G. Thomann,⁶⁴ cette captivité remonterait au premier tiers du XVIII^e siècle. Or ce fut en 1726 précisément que survint la destruction de Drewin, suivie de la captivité massive et de la vente de ses habitants.

"Le Dimanche 22 (Janvier 1727), relate Guillaume Smith dans *Nouveau voyage en Guinée*, nous quittâmes Creta-Crue et le 24 nous doublâmes le Cap Palmas. À environ sept lieues au Nord-Est du Cap, il y a une ville appelée Ostende, où nous apprîmes que les habitants de St-André qui est la ville la plus proche, étant en Pallaver ou contestation avec ceux de Drewin, leur avaient fait la guerre, il n'y avait pas bien longtemps, et avaient réduit Drewin en cendres, en prenant les hommes, les femmes et les enfants, qu'ils avaient vendus à très bon marché aux Vaisseaux qui étaient alors à St-André. Nous passâmes à Drewin, sans nous y arrêter et nous arrivâmes le 26 à St-André où nous trouvâmes l'Expédition, etc. C'est une très bonne rade pour les Vaisseaux, qui depuis quelque temps est devenue un endroit très commerçant, surtout depuis la démolition de Drewin".⁶⁵

L'historiographie de la traite atlantique illustre la permanence et l'expansion du procès. Sans avoir à entrer dans le débat de l'histoire quantitative pour lequel nous n'avons aucune compétence, en voici les preuves empruntées à l'historien américain Ph. Curtin (1969, 1975) et à l'historien hollandais J. Postma (1975).

Les documents du premier offrent une valeur indicative parce qu'ils donnent des estimations. Nous les empruntons aux tableaux synthétiques qu'en ont dressés deux de ses critiques, A. Jones et M. Johnson ; ils concernent globalement la Côte-au-Vent, "Windward Coast" dans son sens large de l'époque (Côte d'Ivoire et Libéria) et révèlent une expansion qui atteindrait son sommet entre 1720 et 1760 pour les exportations françaises, et entre 1655 et 1780 pour les exportations anglaises (tableaux 21-A, 21-B, 21-C et tableaux 22-A et 22-B). Notons que sur la côte ivoirienne, les exportations apparemment élevées de la fin du XVIII^e siècle se rapportent vraisemblablement davantage au segment oriental de cette côte, qui va du pays *avikam* au pays *essuma*.

La conclusion des critiques est la suivante. Il faut réviser à la baisse et nuancer les chiffres proposés par Curtin : entre 1690 et 1700, moins de 8 %, et non 38 % (cf. tableau 21-C) ; entre 1711 et 1750, 17,7 % non 34,5 % ; entre 1751 et 1810, entre 6 et 11 % non 15,3 % ; entre 1810 et 1840 plus de 0,4 %. D'une part, Curtin exagère les exportations de la Côte-au-Vent dans la première moitié du XVIII^e siècle et sous-évalue celle de Sierra-Leone dans la seconde moitié du même siècle. D'autre part, il néglige le fait que l'esclavage au XIX^e siècle se poursuit entre le Cap-Mount et New-Sestos jusqu'en 1840.

D'une façon spéciale d'après une source française de 1760 ou 1770 produite par Curtin, cette Côte-sous-le-vent pourrait exporter annuellement un total de 8500 esclaves, dont 3250 de la seule côte

Tableau 21-A⁶⁶**Slaves taken from the windward coast by english ships**

Date	Percentage of slaves from Windward Coast	Source
1680-85	27.3	Davies, Royal African Company, 225
1688	38.0	Ibid, 233
1713	10.4	Donnan, Documents, 11, 159
1724	5.3	Ibid. 11 308-9
1752	32.0 a	Williams, Liverpool, 675-7
1771	25.4 b	Edwards, West Indies, 11, 56
1771	31.0	Donnan, Documents, 11 454-6
1788	5.4	Norris (Board of Trade Report)
1798	6.2 c	Williams, Liverpool, 681-4
1799	9.8 b	Ibid. 681-4

a : Includes Sierra Leone and Gold Coast

b : Includes Sierra Leone

c : Includes Senegambia and Sierra Leone

Tableau 21-B**Additional sources cited by Curtin in
"Measuring the atlantic slave trade"**

Date	Percentage of slaves (W. Africa only) from Windward Coast	Source
1761-70	24.37	Anstey, "Volume", 13, based on PRO, BT, 6/3

Tableau 21-C**Curtin's estimates**

Date	Percentage of slaves from Windward Coast (Census, 150)	Revised percentage ("Measuring", 112-26) ^a
1690-1700	38.0	
1701-10	10.4	
1711-20	10.4	
1721-30	5.3	
1731-40	8.9	
1741-50	10.0	
1751-60	12.4	
1761-70	23.9	26.2
1771-80	23.9	19.0
1781-90	5.4	
1791-1800	4.2	7.5
1801-7	4.2	5.5

a : In this article, Curtin deals only with West Africa and gives no pourcentages. We have therefore calculated the new percentages, adding his original estimates for Angola and Mozambique to his new estimated totals. For 1801-7 it was also necessary to multiply his new estimate (which covers the whole decade 1801-10) by 0.7

Tableau 22⁶⁷.**Slaves taken from the windward coast by french ships****A. Sources cited by Curtin**

Date	Percentage of slaves from Windward Coast	Source
1715-20	31.7	Gaston Martin, <i>l'Ere des Négriers</i> 1988
1721-28	46.5	Ibid. 188
1729-33	25.8	Ibid. 207
1734-37	32.0	Ibid. 218
1738-45	46.3	Ibid. 289

B. Curtin's estimates

Date	Percentage of slaves from Windward Coast (Census, 150)	Revised percentage ("Measuring", 112-26) ^a
1711-20	34.5	
1721-30	46.5	
1731-40	32.2	
1741-50	43.6	
1751-60	38.9	0.7
1761-70	0	2.2
1771-80	0	2.9
1781-90	0	2.5
1791-1800	0	1.7
TOTAL	16.8	13.9

a : In this article, Curtin deals only with West Africa and gives no pourcentages. We have therefore calculated the new percentages, adding his original estimates for Angola and Mozambique and for "unknown and others" to his new estimates.

ivoirienne du Cavally à Assinie (les sites de la côte ivoirienne apparaissent en italiques, ci-dessous tableau 23)⁶⁸. On parvient donc aux estimations décennales suivantes : 53.700 de 1740 à 1750, 112.800 de 1750 à 1760, 68.000 de 1760 à 1770.

Si les chiffres globaux paraissent raisonnables, les critiques font néanmoins des réserves sur les bases de calcul. Tous les toponymes ne sont pas attestés à cette époque ; en outre les données sont pour la plupart de seconde main et parfois contradictoires. Qu'importe : la côte ivoirienne peu ou prou approvisionne la traite.

Le document de J. Postma (*The Origin of African Slaves : The Dutch Activities on the Guinea Coast 1675-1795*) apporte trois faits objectifs.⁶⁹ D'abord, entre 1741 et 1792, la côte ivoirienne a reçu 5834 cargos négriers sur 9093 appartenant à 56 commerçants hollandais indépendants et qui ont visité les côtes de Sierra-Léone, du Libéria et de la Côte d'Ivoire, soit

plus de la moitié des tonnages. Ensuite, de 1710 à 1795, les Hollandais ont exporté de la côte ivoirienne 95.100 esclaves sur 351.800 extraits de l'Afrique atlantique, soit, pour la période de 1710 à 1735, 9 % du volume total, à raison de 300 esclaves par an, au lieu que, de 1736 à 1795 c'est 35% du volume total que cette même côte a fournis, à raison de 1410 esclaves par an, primant toutes les côtes. Le tableau 24 donne à voir ces proportions entre côtes.

Enfin, Cap Lahu apparaît comme le plus grand port pourvoyeur d'esclaves de toute la Windward Coast au sens large. En fut issue plus "de la moitié des esclaves que la Hollande a acquis dans cette région". P. Labarthe confirme l'importance de ce port : en janvier 1787, cinq bâtiments y mouillaient pour la traite : trois anglais, un hollandais, un portugais ; en février 1789, ils étaient au nombre de sept.⁷¹

La baisse, à la fin du XVIII^e siècle, puis l'abolition de la traite atlantique, ne mettent pas fin aux ventes : le marché outre-Atlantique clos, le procès se poursuit clandestinement sur la côte et dans l'arrière-pays. En 1868, l'amiral Fleuriot de Langle en donne un indice. Sur le littoral *grebo* (Libéria) et *kruman* (Côte d'Ivoire), il observe :

"L'esclavage continue à exister parmi ces peuplades... Il se fait un commerce considérable de jeunes esclaves le long de la côte ; ils sont transportés rapidement d'un point à un autre en pirogue" (1868 XV : 370).

Du procès interne, nous avons au moins trois preuves. En effet, à l'hétérogénéité des esclaves exportés pendant les XVIII^e et XIX^e siècles, les ports de traite attestent d'une part que la majorité des esclaves venait de l'arrière-pays et d'autre part que ces esclaves provenaient bien de l'excommunication et de la prédation ; si des hommes et des femmes ont toujours été les excommuniés, qui par le fait même perdaient leur droit de paternité ou de maternité sur leur progéniture, quel destin a pu mettre en esclavage dans les navires négriers des enfants, si ce n'est cette infortune échue à leurs mères, la captivité ? La documentation relative au commerce de Cap-Lahu (Grand-Lahu) et d'autres ports fournit l'une et l'autre preuves.

Selon des critères inconnus, le bourg de Cap-Lahu était estimé en 1702 à 1000 âmes comme Assoko, à deux cents âmes près et, en 1787, à 5 ou 6000 âmes.⁷² Or entre 1700 et 1750, il n'aurait pu fournir la quantité d'esclaves qu'on sait, au moment de l'expansion de la traite, s'il n'avait été constamment approvisionné par la lagune, par le fleuve et par le littoral, à travers des chaînes d'échanges telles que ci-haut décrites. Entre 1702 et 1719, 150 esclaves en furent extraits en cinq ou six jours au dire d'un voyageur anonyme.⁷³ De 1709 à 1750, voici au tableau 25, les chiffres d'esclaves exportés par les seuls navires français tels qu'ils sont ventilés par Mettas (1978, 1984).⁷⁴

Tableau 23

**Estimation (moyenne annuelle) du nombre d'esclaves exportés
de la Windward Coast, d'après une source française
de 1760 ou 1770**

Cap de Monte	300	Sestre Krou	200
Petit Cap de monte	100	Krou Sestre	400
Petit Mesurade	100	Droma	200
Rivière S. Paul	200	Badrou	50
Cap Mesurade	500	Petit Sestre	200
Rio Junko	100	Gojava	150
Grand Junko	100	Grand Sestre	200
Petit Barsay	100	<i>Cap de Palmes</i>	200
Grand Barsay	200	<i>Rivière Cavallos</i>	400
Tapequenin	200	<i>Pequenin Drouin</i>	500
Petit Sestre	100	<i>Tabo</i>	50
Petit Coulou	200	<i>Taho</i>	200
Grand Coulou	200	<i>Rivière S. André</i>	400
Rio de Sestos	500	<i>Cassaret</i>	200
Petit Sestre	200	<i>Cap Laho</i>	300
Isle Palma	100	<i>Jacques Laho</i>	400
Sanguin	200	<i>Jacen Jacro</i>	300
Bassa	200	<i>Issini</i>	500
Rivière Sino	50		
		Total pour côte ivoirienne	3450
		Total général	8500

Tableau 24

Regional origins of the dutch slave trade 1675-1795⁷⁰

Period	Loango-Angola	Slave Coast	Gold Coast	Ivory Coast	Windward Coast	Totals
1675-1700	19 000	35 900	2000			56 000
a	(731)	(1381)	(77)			
b	34%	64%	2%			
1710-35	35 300	36 000	25 600	10 500	1200	111 600
	(1009)	(1029)	(731)	(300)	(120)	
	31%	32%	23%	9%	1%	
1736-95	58 100	1900	16 500	84 600	33 200	239 300
	(968)	(32)	(1025)	(1410)	(553)	
	21%	1%	26%	35%	14%	
Totals	112 400	73 800	89 100	95 100	37 400	407 800

a = This line indicates the annual averages for the period

b = Regional percentages for the period are listed in this line

Tableau 25

Chiffres d'esclaves exportés de Lahu entre 1709 et 1750

Pavillon	Date	Autres rades de la Côte ivoirienne ou proches	Lahu
Le César, Nantes	1709 : 23-29 mars 30 avril		120 esclaves 100 esclaves
Le Léopard, Nantes	1710 : 14 janvier-Juda 22 janvier)		Cap Lahu à Juda : 336
La Gaillarde, Nantes	1710 : juillet-août (?)		17 ou 18
Le Superbe, Nantes	1711 : 8 janvier 1712 : décembre	Sassandra : 80	27
L'Espérance, Nantes	1714 : 19 mars		Cap Monte à Lahu : 183 dont 12 enfants à la mamelle
Le Fleurissant, Nantes	1714 : 11 août		Cap Lahu à Petit-Popo : 118
Le Phaéton, Nantes	1714 : 5-11 novembre		40
L'Eclair, Nantes	1715 : 24-25 septembre 26-28 septembre	Drewin : 13	9 hommes, 1 fille, 10 garçons
Le Scipion, Nantes	1715 : 8 jours		15
L'Elisabeth, Nantes	1718 : 26 mai-1 ^{er} juin	Sassandra : quelques garçons et filles	
L'Heureux Aventurier, Nantes	1719 : 16 septembre	Sassandra : 4 filles	
L'Espérance, Nantes	1720 : 29 octobre, départ de Popo	Cap des Palmes-Petit Popo : 97	
Le St René, Nantes	1722 : 16 décembre	Drewin-Cap des Trois Pointes : 50	
Le St Louis, Nantes	1726 : 6 déc. au 7 février 1727		114
La Galatée, La Rochelle	1738	Sassandra : 1 garçon	5 hommes, 1 garçon
Le Mercure, Nantes	1739	Sassandra (6 mai)-Petit Popo (12 octobre) : 402	
L'Aurore, Nantes	1739 : 24 novembre	Wida (départ 18 avril 1740) : 356	
La Bellonne, La Rochelle	1741 : 14-17 septembre 21-24 septembre 25-26 septembre	Bassam : 3 hommes, 3 filles, 1 garçon Issiny : 4 hommes, 1 fille, 1 garçon	1 homme, 3 filles, 1 garçon
La Perle, Nantes	1742 : novembre-mars 1743		Cap Lahu-Wida : 451
Le Succès, Nantes	1750 : 4 août (départ)		Cap Lahu-Iles Bananes : 72

Source : d'après Mettas (1978, 1984)

Quant au procès tel qu'il se déroule dans l'hinterland, entre les sources d'excommunication et de prédation d'une part, les chaînes d'échanges et les relais côtiers d'autre part, nous en avons au moins une preuve historique dans le témoignage de Fleuriot de Langle daté de 1868 : sur le continent, à Dabu, les *Odjukru* revendirent à l'auteur et à ses goudiers sénégalais, qui les rachetèrent pour 400 F, une esclave et sa fille originaire du Galam (1868 XVIII : 387).

*

* *

En dépit de sa portée historique, comme choix d'adaptation à la nouvelle conjoncture politico-économique, le procès de vente n'a été ni absolu ni définitif : les vieilles pratiques antérieures au commerce devaient persister parallèlement à la traite et ont survécu, semble-t-il, même à l'abolition de l'esclavage. Rappelons-nous en effet les exécutions ci-devant citées de captifs de guerre. Au XIX^e siècle, les unes accompagnèrent la déportation et la vente des *Nagadwa* et des *Gotron* en pays *kweni*, les autres frappèrent les *Kwati*, en pays *kwadia*, au bord du fleuve Sassandra. Loin d'être des faits isolés, elles étaient courantes dans la plupart des sociétés puisqu'en 1849, Auguste Bouët l'atteste pour les

Aburé et les *Kyaman* (1849 : 38). En tout cas, à deux siècles d'intervalle, les résistants qui combattaient la conquête coloniale au début du ^{xx}e siècle en vinrent à infliger aux Français pris et exécutés les mêmes traitements destinés aux ennemis de marque, la décapitation et le démembrement, que subirent les soldats hollandais tombés sur la plage *essuma* en 1702.⁷⁵

Parallèlement à ces destructions de captifs, jamais les exécutions pénales n'ont connu de trêve. En 1851, le capitaine Lartigue précisait les supplices en vigueur chez les *Aburé* et les *Nzima* de Bassam autant que chez les *Essuma* et les *Anyi-Sanvi*. Ainsi un adultère pris en flagrant délit avec l'épouse du roi Amatifu de Krinjabo fut-il précipité vif dans une fosse et enterré en présence du peuple en courroux.⁷⁶ À Logwalé, chez les *Bete-Kpakolo* (Gagnoa), on se rappelle un supplice du même genre infligé à un adultère impénitent à la fin ^{xix}e siècle ou au début du ^{xx}e siècle.⁷⁷ En pays *odjukru*, un criminel, Obro Lepri (classe d'âge : *mbedie*, initié entre 1893 et 1901 dans la confédération de Dibrn) que le village de Gbugbo avait livré aux habitants de Kpas, au début du ^{xx}e siècle, fut bel et bien exécuté, alors que le nommé Djoroba, de même classe d'âge, que le village *ahizi* de Koko avait également livré pour exécution aux gens de Gbugbo, fut sauvé par l'intervention des femmes *odjukru* qui le trouvèrent trop beau pour être sacrifié⁷⁸ ; enfin, dans le même pays, Gamu Essoh Niagn d'Aklodj-A (classe-d'âge *mborman*, initiée entre 1901 et 1909) fit périr, par noyade dans l'Agneby, le kleptomane Eyok, son neveu utérin.⁷⁹

L'institution de l'exil devait perdurer plus longtemps. Au village de Begafla, chez les *Kweni-Niamon*, on cite encore les noms des dernières sorcières mortes en exil en brousse, vraisemblablement au début de l'époque coloniale : ce sont Tahalu Demeli et Vuelu Klané, toutes deux du patrilignage *Nwané*.⁸⁰ De même au village *odjukru* de Bodu, on rappelle encore le malfrat Adangba (matrilignage des *Nkpa-la* ; classe d'âge *ndjroman*, initié entre 1887 dans la confédération de Bobor) ; livré aux gens de Bobor pour être exécuté, il fut sauvé de justesse par son ami Niagn Akpa de Bodu, et mourut en exil à Kpanda.⁸¹ Jusque dans la société contemporaine, la pratique se perpétue, à l'ombre ou à l'insu de l'administration.

Pendant la même période, entre 1700 et 1870, l'incorporation d'esclaves témoigne d'un procès d'achat constant dans les échanges en vigueur à l'intérieur de la zone. Le phénomène d'esclavage attesté dans la société *éotilé* devait concerner vraisemblablement toutes les sociétés lagunaires et littorales du Sud-Est ivoirien jusqu'aux territoires *akyé* et *abê*. Si l'on retient une hypothèse récente à prendre avec prudence, selon laquelle les *amoni*, ces enceintes de terre du pays *abê*, datés de la première moitié du ^{xviii}e siècle, pourraient être, à l'instar des enceintes de pierres du Lobi, d'anciens camps de travail ayant hébergé des esclaves affectés à l'extraction de l'or, si tant est qu'il y eût à cette époque des mines d'or⁸², cela voudrait dire que cet esclavage s'étendait déjà effectivement aux sociétés *abê* et *akyé* dès avant l'avènement des *Asante*-

Asabu. En outre, de façon continue, on repère des esclaves dans la région lagunaire jusqu'au XIX^e siècle. À la fondation du village d'Agneby (village *odjukru* de troisième ou quatrième génération après Bone, Bobor et Dibrm), est associé l'esclave Agneb au XVIII^e siècle ; à la même période, on trouve un autre esclave, le chasseur Oniwl Onéiro Didi, associé à l'émergence de Kosr ; un troisième est cité à Tukpa, un esclave anonyme de Mel Lorn de Lokp ; enfin, entre 1838 et 1850, l'esclave Ligbesso Adia accompagne la fondation du village de Kpass dans son site actuel.⁸³

La deuxième phase : exemple des sociétés du Centre forestier

La mise en place de la formation sociale *bawle* déclenche, dès le XIX^e siècle, au cœur des sociétés du centre forestier, le procès de vente qu'avaient connu un siècle ou deux plus tôt les sociétés littorales et préforestières.

Par les pistes du commerce de sel, les *Kweni* forestiers et les *Gban* de Ume d'une part, les *Dida* de Wata d'autre part, vendent leurs premiers excommuniés et captifs aux *Bawle* et peut-être aux *Abê*. Un dicton *abê* évoque en effet un état ancien d'esclavage dont seraient l'objet les *Kweni*,⁸⁴ identifiés par ailleurs comme les premiers esclaves autochtones chez les *Elomwên* de Tyasale.⁸⁵

Toutefois, ce fut la naissance du pôle de développement de Kokumbo qui amplifia, nous le verrons, si elle ne l'a déclenché, pour ces peuples, le procès décisif d'achat. Nous savons que vers 1830-1840, l'aventure pionnière des cadets sociaux autour des mines d'or de Kokumbo avait suscité une mise en valeur d'une telle ampleur que l'immigration pan-*bawle* ne pouvait lui fournir les énergies utiles à son plein accomplissement ; il fallut importer de plus en plus de forces étrangères, en particulier des esclaves, ce qui, au moins à la fin du siècle, transforma la sous-région en une formation sociale de type esclavagiste.⁸⁶ Une migration *akan* dérivée a atteint la région d'Umé. Deux mouvements de cette migration au moins sont rapportés par la tradition. L'un, originaire du Sud, mit en place à la même période le groupement *Tchègba* (Gabia et Dugbafla). Deux frères *anyi* de Tyasalé, Akpura Kaku et Tukura Kaku, du groupe *Ayê*, commerçants de leur état, s'installèrent autour des gisements d'or de la forêt de Gbehgota sur le territoire des *Kweni* de Kprakpra. Plus tard, cette communauté s'arma et par la force repoussa les autochtones pour s'emparer du gisement.⁸⁷ L'autre mouvement venu de l'Est, et conduit par un *Anyi*, Kwassi Ngo, fonda Zandjê, à la frontière du territoire de Toumodi. De cette souche auraient pris naissance Zri (Asinze), Konankro et Tchimukro, tous tributaires de Zandjê.⁸⁸ Entraînées par les échanges avec cette sous-région, singulièrement par la circulation de l'or, les sociétés lignagères circumvoisines finirent par adopter

l'esclavage. D'après la tradition *tchègba*, ce furent les esclaves acquis dans le commerce avec Sinfra qui, davantage que l'environnement socio-culturel, imposèrent leur langue à la minorité d'immigrés *anyi* et transforma ces derniers en *Kweni* ou *Guro*. Au milieu du XIX^e siècle les *Kweni* forestiers, les *Gban* et les *Dida* orientaux pratiquaient l'esclavage.

La troisième phase : exemple des sociétés de l'Ouest forestier : cas de la société *bete*

Si les sociétés d'agriculteurs-chasseurs de l'Ouest forestier ont été entraînées dans la vente d'excommuniés et de captifs dès le XVII^e siècle (*Dida* méridionaux, *Kweni* et *Dan* septentrionaux), et au XVIII^e siècle (*Bete* méridionaux, *Kweni* et *Dida* septentrionaux), ce fut seulement à partir du XVIII^e siècle que l'esclavage interne s'y développa de plus en plus nettement. En pays *bete*, il fit son apparition dans la seconde moitié du XIX^e suivant la dynamique des marchés que les hommes prééminents mettaient en place dès le milieu du siècle, comme nous l'avons précisé à la suite de Ch. Wondji. Les traditions socio-économiques *kweni* plus anciennes s'acclimatèrent à travers un double processus : immigration de *Kweni* en pays *bete* (cas de Dalo, fondateur de Daloa, au XVIII^e siècle, cas de Djago, grand-père de Zuzwa Gossé, héritier d'un marché), et mariage de femmes libres *kweni* avec des *Bete* (par exemple, la mère du fondateur de marché Tety Zakala de Gogogühé, était une *Kweni* de Gbeulia-fla, tribu *Dobezan* ; la mère de Zozo Zogbo de Lobia était également une *Kweni*). À la fin du XIX^e siècle, le phénomène n'avait pas atteint les pays Bogühe (Issia), Dri (Guiberwa), Guideko (Subre), Ikedwo (Buyo) et Guibwo. Cet espace sans esclavage se prolonge à l'Ouest du Sassandra, au cœur des pays *wê* et *bakwé* jusqu'à la colonisation française.

SECTION III

La fin de l'esclavage

Pour l'historiographie coloniale, l'esclavage prend fin lorsque la traite qui l'alimente tarit, lorsque la loi abroge le droit de possession qu'exercent les maîtres sur les esclaves et qu'un nouveau code garantit le statut personnel et notamment les libertés de circulation, de contrat et d'appropriation privée de tous les indigènes. Juste dans le cadre d'une société indépendante et homogène, ce schéma est incomplet dans le cas de la société coloniale, la Côte d'Ivoire de 1920, où les campagnes, encore mal intégrées à l'économie monétaire, évoluent en décalage par rapport aux villes, siège de l'État impérial, pôles de l'économie et de la société nouvelle.

Il est vrai en effet que l'esclavage a eu beau connaître, au sein des sociétés que nous considérons, des amendements de forme, des rédemptions individuelles et localisées sur lesquelles nous reviendrons, le fait est que sa dissolution en tant qu'institution ou système s'est effectuée sous une action exogène, celle de l'État colonial. Ce fut le pouvoir colonial français qui, dans et par l'émancipation sociale, transforma les esclaves d'hier en égaux de leurs anciens maîtres. Mais cette émancipation se réalisa dans une société politiquement assujettie, colonisée : la Côte d'Ivoire. Moyens juridico-politiques, moyens économiques et sociaux, moyens d'ordre culturel ont concouru à cette dissolution à partir de 1907. Les esclaves, à la faveur des événements, ont montré l'initiative dont ils étaient capables pour recouvrer un statut de personnes libres.

Mais si les esclaves ont trouvé dans les promesses de la nouvelle société les mêmes libertés à exercer que leurs anciens maîtres, notons qu'à beaucoup d'esclaves certains rapports traditionnels légués par les sociétés défunctes sont restés généralement inaccessibles jusqu'au terme de leur vie.

En somme, les faits connus permettent d'établir trois conclusions. Du point de vue d'une histoire politique, la fin comme dissolution de l'esclavage a été un objectif stratégique de l'État colonial français dès son origine ; du point de vue d'une histoire sociale, ce fut entre 1907 et 1920 que, par des actions systématiques et combinées sur le plan judiciaire, économique et social, cet État rendit irréversible en Côte d'Ivoire l'arrêt de la reproduction de l'esclavage ; du point de vue de l'histoire culturelle, dans le cadre villageois, les anciens esclaves, jusqu'à la fin de leur existence, devaient souffrir néanmoins d'incapacités diverses dont leurs descendants hériteront en partie les traces. Nous examinerons successivement ces divers moments de la dissolution en renvoyant au chapitre des résistances (III^e partie, Ch. IX) la part active prise par les esclaves dans la transformation des anciens rapports sociaux.

Un objectif stratégique de la doctrine coloniale

Lorsque, dans la dernière décennie du XIX^e siècle, la question se pose dans la colonie autonome de la Côte d'Ivoire, constituée en 1893, il y a plus de quarante ans que l'État colonial français vit, dans le domaine africain, la première grande contradiction de son système, celle qui oppose l'idéal humaniste de l'émancipation des esclaves (décrétée le 27 avril 1848 par le Gouvernement provisoire, renouvelée le 2 juillet 1890 par la convention internationale de Bruxelles) et l'esclavage traditionnel logé sous la domination impérialiste. S'est formée alors une doctrine dont la mise en œuvre occupe une grande partie de la période coloniale.

On peut parler doctrine dans le sens où il y a, avec l'unité d'inspiration, une concordance des principes d'action, quand on passe des autorités politiques centrales aux autorités locales. D'une part, cette doctrine se réclame du mouvement des Lumières et des principes de la Révolution de 1789, lesquels ont fondé la philosophie de la civilisation par opposition à la barbarie. Dans cette logique, l'axiome moral qui justifie la colonisation européenne de l'Afrique tient en un mot : c'est, selon W. Ponty, alors Délégué du Gouverneur Général dans les territoires du Haut-Sénégal et Moyen-Niger, la liberté.⁸⁹ De là découle que la suppression de l'esclavage, une des multiples formes de barbarie régnant sur le continent africain, est un but stratégique.

Sous le thème de la barbarie, c'est ce fondement moral que l'on retrouve teinté de religiosité dans l'action de la Société anti-esclavagiste de France, créée en 1888 et animée par le cardinal Lavigerie, un prince des missions chrétiennes en Afrique. Or, pour les doctrinaires du capitalisme, cette barbarie caractérise les systèmes de production lignagers et tributaires qui font obstacle au progrès des entreprises privées en ce qu'ils ne libèrent pas la main d'œuvre individuelle et ne favorisent pas l'exploitation du sur-travail et l'accumulation du profit.

“En bref, pour les anti-esclavagistes du grand capital, écrit *Suret-Canale, critiquant Cuvillier-Fleury*, il ne s'agit pas de supprimer l'esclavage pour adoucir le sort des captifs : il s'agit de les faire travailler plus encore, “sous l'aiguillon de l'intérêt”, qui se confondra en fait avec la nécessité, mais désormais au bénéfice des colonisateurs. Quant aux anciens maîtres, ils seront soustraits à une “vie paresseuse et facile”, c'est-à-dire mis au travail au même titre que leurs anciens captifs, et au bénéfice des mêmes colonisateurs. Accessoirement, la suppression de l'esclavage pourra affaiblir certains peuples ou certaines aristocraties insuffisamment dociles”.⁹⁰

Mais, d'autre part, ce projet se veut réaliste prenant en compte les nécessités anthropologique, politique et économique de la domination. Entre l'Europe et l'Afrique, la différence n'était pas seulement raciale ou ethnique, elle était aussi culturelle, rendant difficile une assimilation immédiate et forcée. À une période où la pénétration était localisée et précaire, il fallait craindre la susceptibilité, voire l'hostilité des propriétaires d'esclaves, parmi lesquels des chefs considérables, alliés de l'Administration ; il fallait craindre, avec l'anarchie présumée des esclaves émancipés, une pénurie de main-d'œuvre utile aux grands travaux d'infrastructure, une désorganisation de l'économie, en tout cas du commerce. La sagesse recommandait par conséquent de procéder par étapes, selon une thèse de gradualisme que n'avaient pas récusée les plus fervents abolitionnistes et que ratifia l'article 3 de la Convention de Bruxelles.

Deux étapes furent envisagées. La première : l'abolition de l'esclavage de première génération que le jargon administratif de l'époque nomme “la captivité de traite”. Étaient “captifs de traite” les personnes ou bien prises à la guerre ou arrachées comme butin ou bien achetées, et qui devenaient marchandises vouées au marché intérieur et à la traite vers l'Amérique, le monde arabe ou l'Asie. À la source de cet esclavage se trouvaient deux activités productives : la guerre et le commerce ; abolir par conséquent la traite ne voulait rien dire d'autre que supprimer ces deux activités pourvoyeuses du marché. Une raison d'ordre moral justifie la priorité de cette abolition, c'est l'inhumanité radicale de cet esclavage. Analysant les deux rapports de synthèse sur l'esclavage en Afrique occidentale sous domination française, J.-L. Boutillier résume ce jugement en les termes suivants :

“Le captif de traite a la condition la plus basse qui puisse exister : il n'est pas libre de son corps, il peut être mutilé ou tué ; il est complètement aliéné, son maître peut en disposer comme bon lui semble sans qu'il ait aucun recours. Son maître peut le donner, le vendre, le prêter, le mettre en gage ; *a fortiori* le captif de traite ne peut-il posséder ni biens ni famille. Cet implacable régime pouvait

autrefois recevoir des améliorations dans la mesure où il existait des possibilités de transition, dans le cas par exemple de longue possession par le même maître, entre l'état de captif de traite et celui de "captif de case".⁹¹

La seconde étape concerne l'esclavage de seconde génération dénommé "captivité de case". Fils du "captif de traite", le "captif de case" coexistait avec son maître et ne pouvait être vendu. Domestique, il devait ses services au maître qui lui assurait en retour le logis, la nourriture, l'habillement et les soins de santé. Dans les hameaux, il devait au maître une rente en travail ou en produit, variable d'une société à l'autre. Dans l'un et l'autre de ces deux cas, une condition sociale inhumaine, une plainte de mauvais traitement justifiait une libération immédiate, conforme à l'impératif de la première étape, et, si nécessaire, par rachat.

La mise en œuvre de cette doctrine s'est opérée sous le signe de la contradiction. Jusqu'en 1904, dans leurs différents rapports, on voit les premiers gouverneurs de la colonie nier systématiquement la réalité de la traite et de l'esclavage. Alors que dans son rapport du 4 octobre 1892, relatif à l'application de la Convention de Bruxelles, E. Bricard, Résident de France par intérim, nie la traite mais avec réserve – l'apparence pouvant se décaler de la réalité – et, en même temps, atteste formellement l'esclavage⁹², le Gouverneur L. Binger, dans sa lettre du 29 janvier 1894 envoyée au Sous-secrétaire d'État aux colonies (voir cette lettre, p. suivante) et dont il reproduira les termes en s'adressant au Ministre des colonies, le 2 avril 1895, nie l'existence de celle-là et de celui-ci.⁹³

Dans son rapport du 12 février 1900 adressé au Ministre des colonies, le Gouverneur H. Roberdeau⁹⁴ abonde dans le même sens, mais avec un alibi et des artifices de vocabulaire propres à la littérature de cette époque. Depuis la capture de Samory, dit-il, la traite s'est évanouie ; d'ailleurs, sous le règne du souverain *malinké*, elle s'effectuait avec la Côte d'Or ; les sujets britanniques en étaient les agents. Quant à l'esclavage domestique, phénomène mineur, il "a subi une transformation radicale et profonde" ; à la place n'existent que "des relations de clients à patrons ou de chefs à sujets". Sur ce dernier point, le gouverneur Clozel ira plus loin, comme nous allons le voir dans son rapport du 8 janvier 1904.

Or, en 1897, au paroxysme de l'affrontement entre les *sofas* de Samory et les colonnes françaises, un rapport du Préfet apostolique de la Côte d'Ivoire, communiqué par l'Ambassadeur de France près le Saint-Siège au Ministère des Affaires Étrangères, fait état d'une recrudescence de la traite en même temps que de sacrifices d'esclaves. Devant l'émoi suscité dans les milieux politiques par une telle révélation, le P. Ray, convoqué et invité par l'autorité locale à s'expliquer, finit par se rétracter. En 1898, c'est un article de la *Dépêche Coloniale* qui évoque un trafic d'esclaves dans la colonie. Si les administrateurs des cercles d'Assinie (Manin) et de Grand-Bassam contestent le fait et défendent l'appareil d'État dans la ligne déjà tracée par Binger, une réponse, critique et nuancée, de

Le Gouverneur
à Monsieur le Sous-Secrétaire d'État des Colonies

Monsieur le Sous-Secrétaire d'État,

"J'ai l'honneur de vous adresser ci-après les renseignements que vous avez bien voulu me demander sur l'application dans la colonie de l'acte de la Conférence de Bruxelles, en exécution de l'art. 82 de l'acte précité.

"L'application des dispositions de l'acte de Bruxelles en ce qui concerne la traite des esclaves est d'autant mieux observée que, sur les territoires de la Côte d'Ivoire, l'esclavage n'existe pas. L'administration n'a eu à intervenir dans le courant de l'année 1893 que contre des actes isolés qui ne consistaient qu'en un excès de tutelle que quelques indigènes prétendaient exercer envers des domestiques ou des gens isolés qui voulaient s'éloigner contre le gré de leurs maîtres.

"A l'intérieur, la colonie a établi des postes d'Administrateurs sur le Lahou et le Comoé, et aucun de ces fonctionnaires n'a eu l'occasion de me signaler dans le courant de l'année 1893 des rapt ou des ventes d'esclaves.

"Le gouvernement de la Côte d'Ivoire a également établi dans le courant de l'année des postes d'Administrateurs et de douaniers sur tout le littoral entre Fresco et la République de Libéria. En vue de prévenir l'engagement illégal des nègres sur la partie de la Côte dite de Krou, le gouvernement local en a assuré la réglementation ; et le départ des travailleurs de cette Côte est soumis au contrôle de l'administration. Aucun engagement illicite ne peut ainsi se produire.

"L'établissement de ces divers postes a eu également pour effet de soumettre l'entrée des armes à feu à un contrôle sur cette partie de la côte, comme cela existait déjà de la Gold-Coast à Fresco, sur toutes les armes autres que les armes à silex non rayées, et les munitions autres que la poudre de traite sont interdites dans la colonie.

"Il n'a été fait d'exceptions qu'en faveur de quelques personnes notables qui ont été autorisées à introduire des armes de chasse système Lefaucheur. Le nombre de ces autorisations n'excède pas 20.

"En ce qui concerne l'alcool au-dessous de 49°, le seul qui soit introduit, les droits s'élèvent à 0 F 60 c par litre. Ils sont suffisamment élevés pour empêcher que le commerce ne prenne une plus grosse extension.

Je suis avec un profond Respect,
Monsieur le Sous-Secrétaire d'État,
Votre très obéissant serviteur.

Binger

l'administrateur du cercle de Grand-Lahou, Éd. Hostains, reconnaît l'existence de la traite locale comme une activité clandestine, une entreprise de ruse, difficile à appréhender (voir cette lettre, p. suivante).⁹⁵

De fait, dans un second rapport, le 30 mai 1904, Clozel confirme la continuité de la traite secrète et, contrairement à Roberdeau trois ans plus tôt, il incrimine, outre les sujets britanniques (les *Appoloniens*), des Sénégalais et des Soudanais.⁹⁶ Les trois séries d'enquêtes (1904, 1908, 1931) qui jalonnent l'histoire de la dissolution suffisent à faire la preuve que, malgré les dénégations, la réalité des deux phénomènes était une des idées fixes du pouvoir colonial.

Deux causes se conjuguent, ce nous semble, pour expliquer le paradoxe de cette contradiction. La première est la méconnaissance réelle, dont les résultats de l'enquête administrative de 1904 donnent la mesure.⁹⁷ Sur les dix rapports des commandants de Cercle, seuls trois ont été jugés bons par la hiérarchie elle-même : Lieutenant Schiffer (Kong : "Bon, très intéressant, beaucoup d'observations"), Benquey (Bondoukou : "Bon, intéressant"), Lieutenant Guignard (Lahou : "Bon, mais les conclusions manquent de précision"). Quatre autres ont été classés passables : Dr. Rousseau (Grand-Bassam : "manque de détails"), Latapie (Assinie : "assez peu documenté"), Thomann (Sassandra : "Manque de division, d'ordre, peu d'idées précises") ; Chef de bataillon Betsellère (Baoulé : "assez intéressant mais manque de détails"). Les autres paraissent de peu d'intérêt : Lamblin (Bingerville : "rapport pas travaillé, insuffisant"), Roux (Cavally : "même remarque, trop superficiel"), Lahaye (Indénié : "rapport peu travaillé, peu développé"). En somme, peu attentifs à un phénomène relativement dissimulé, au moins dans les sociétés lignagères, pris de vitesse et mal équipés méthodologiquement pour l'ethnographie sociale, les administrateurs, avec une mention favorable tout de même pour les militaires de ce groupe, apportent une information sommaire.

Mais à cette méconnaissance générale, qui devait être plus grande encore au XIX^e siècle, il faut ajouter une cause d'ordre politique et idéologique. La racine de cette dernière remonte au moins à Binger. En 1892, l'explorateur, comme l'attestent ses observations sur le Soudan, dont dépendait la Haute-Côte d'Ivoire⁹⁸, connaissait l'enracinement, l'étendue et la signification de l'esclavage, au moins dans la savane ; contre ces fléaux que constituent la guerre, la dépopulation et l'esclavage, son libéralisme économique n'avait trouvé qu'un unique remède, c'était le commerce, véhicule et "auxiliaire de la civilisation". Or de 1889, fin de son exploration, à 1894, époque de son gouvernorat, le commerce n'avait pas changé fondamentalement les sociétés de la zone. Quelle raison a donc motivé la thèse du Gouverneur Binger ? Nous formulons l'hypothèse que c'est l'idéologie nationaliste, l'impératif de la défense des intérêts nationaux dont l'idée anime l'ouvrage de l'explorateur. À cette époque, en effet, à la compétition politico-militaire entre la France et la Grande Bretagne pour le maximum d'acquis territoriaux, vint s'adjoindre la

L'Administrateur du Cercle de Lahou

à

Monsieur le Gouverneur de la Côte d'Ivoire

Monsieur le Gouverneur,

“J'ai l'honneur de vous accuser réception de votre lettre confidentielle n°100 relative à un article de la ‘Dépêche Coloniale’ intitulé ‘Le trafic des esclaves à la Côte d'Ivoire’, qui vise spécialement le Cercle de Lahou.

“Comme dans le reste de l'Afrique, il y a malheureusement encore des captifs dans le Cercle de Lahou ; mais ils n'en sont pas originaires ; achetés dans l'intérieur et surtout chez Samory, ils sont ensuite clandestinement amenés dans les régions soumises à notre influence.

“L'article de la ‘Dépêche Coloniale’ laisse l'impression que le trafic des captifs s'exerce au grand jour, sous l'oeil tolérant des autorités françaises de Lahou. Rien n'est moins exact ; toutes les mesures capables de le restreindre sont prises dans la limite des pouvoirs et des moyens d'action de l'Administrateur.

“Ce n'est que par ruse, à force de précautions, en marchant la nuit, que les indigènes arrivent à introduire de temps en temps quelques captifs à Lahou, où ils ne séjournent guère du reste.

“Il est faux qu'en se promenant au bord de la lagune les Européens de Lahou puissent journellement assister au débarquement de convois de captifs.

“Je commande depuis six mois le Cercle de Lahou, et je n'ai vu ni sur la lagune ni sur la rivière Bandama de convois d'esclaves pendant mes déplacements. Au reste, il n'y a actuellement dans le Cercle aucun Européen qui ne considère comme de son devoir de me prévenir immédiatement s'il lui arrivait d'être témoin d'un fait semblable à ceux que l'auteur de l'article prétend avoir vus, et je n'ai pas encore reçu d'avis de ce genre.

Signé : Ed. Hostains

compétition idéologique pour la palme de la civilisation. Ce fut l'époque aussi où, pour donner des gages aux chefs africains du Sénégal et d'une façon générale de l'A.O.F., l'autorité politique commit un coup de force juridique en instituant "les captifs comme captifs de case" et "les captifs de case comme serviteurs" ouvrant la voie ainsi à une profusion terminologique destinée à occulter l'esclavage. Par sa prise de position, le premier Gouverneur voulait situer au mieux son administration dans le palmarès moral de l'empire colonial français, et l'État colonial français dans le palmarès moral de l'Europe. Roberdeau fut un épigone qui ne voulait pas ou ne pouvait pas être en reste.

Mais la contradiction de la mise en œuvre ne réside pas seulement dans la perception qu'avaient du phénomène les réformateurs, elle se trouve aussi dans l'action. Elle pouvait opposer entre elles autorité administrative et autorité judiciaire comme ce fut le cas au Soudan en 1899. Quand le *fama* de Ségou, Bodian, mourut, ses 1300 esclaves furent libérés, installés dans un village et soumis à l'impôt. Au contraire lorsque trois esclaves chargés de conduire deux enfants de Bodian à l'école des fils de chefs de Kayes abandonnèrent les enfants, se réfugièrent au Sénégal et bénéficièrent d'un affranchissement, le Lieutenant Gouverneur par intérim du Soudan désapprouva les affranchissements au motif que ces esclaves "immoraux ne méritaient pas la liberté"⁹⁹.

Mais, ici, en Côte d'Ivoire, cette contradiction écartèle l'autorité administrative elle-même ainsi que le révèlent trois faits. Dans un rapport d'août 1903, le Lieutenant Gouverneur Clozel envisage, comme une des voies et un des moyens pour soumettre les *Bawle-Ngban* en résistance armée, un arrêt de l'émancipation des esclaves, attendu que les "captifs sont leur seule et unique richesse".¹⁰⁰ Dans le même temps survient la querelle autour des esclaves du chef *bawle* Koffi, de Bouaké, esclaves évadés et retrouvés dans le Cercle de Kong. L'administrateur du Bawle, Betsellère, demande leur restitution, tandis que celui-ci de Kong entend leur offrir l'occasion de se racheter conformément à une instruction du 25 mai 1899. La parti que prend dans la querelle le chef hiérarchique, le Lieutenant Gouverneur par intérim, Martin, dans son rapport du 6 septembre 1903 adressé au Gouverneur Général, est radical. Ni la restitution, ni le rachat ne se justifient. Une seule exigence joue : l'exercice du droit à la liberté.

"Je ne saurais admettre en effet, écrit *Martin*, dans une colonie telle que la Côte d'Ivoire, où les sacrifices humains et les empoisonnements rituels ont lieu pour ainsi dire journellement, que les captifs évadés ne trouvent pas chez nous un asile sûr et qu'ils soient tenus de se racheter. Selon moi, tout esclave – j'emploie ce mot à dessein pour l'opposer à celui de non-libre que l'on emploie ici par euphémisme – tout esclave a le droit de reprendre sa liberté si bon lui semble et sans être obligé à un dédommagement quelconque".¹⁰¹

Il y a mieux : à la question centrale dans l'enquête demandée le 24 novembre 1903 par le Gouverneur Général, et exécutée en 1904, relative aux moyens d'une libération économique et politiquement efficace et avantageuse, les réponses sont également contradictoires.

Le Lieutenant Gouverneur Clozel donne la mesure de cette contradiction. Avant même les résultats de l'enquête, dans une lettre du 8 janvier 1904, il prétend la démontrer pour ainsi dire sans objet. Elle est sans objet du point de vue théorique. Le terme unique de l'enquête – "l'état de captivité" – est dénaturé et devient un terme éclaté : "l'état du servage ou de clientèle ou plus vulgairement l'esclavage domestique". Suit un exposé historique pour démontrer cette thèse. Les populations guerrières du Nord ont vendu les prisonniers en surplus qu'elles auraient faits dans leurs conquêtes, et ces captifs d'origine sont tombés à "l'état plutôt de clients, de fermiers ou dans certaines provinces de serfs" au service des populations agricoles du Sud, "classes maîtresses du sol qui avaient besoin de bras ; les premières sont aux secondes ce qu'une démocratie ouvrière est à une aristocratie morale, commerçante, parfois industrielle, une classe ouvrière à une classe de propriétaires fermiers".

Mais cette enquête est aussi sans objet pratique. En effet, "l'état de captivité" n'existe plus qu'à l'état de vestige ; les adultes achetés ont regagné leurs pays d'origine et les plus jeunes, tout à fait assimilés socialement et culturellement, seraient des étrangers dans leurs pays d'origine. Le seul cas de libération, celui de descendants d'esclaves, est irréalisable en raison des difficultés et dangers qu'il comporte. Financièrement, l'indemnisation des maîtres ruinerait le Trésor de la colonie ; économiquement, outre que ces libérés ne disposeraient pas d'assez de terres en propre pour vivre, les entreprises privées n'auraient pas de capacités pour les recruter tous, et leur misère constituerait une menace pour la sécurité publique. Quant aux maîtres dépouillés de leur main d'œuvre, ils ne disposeraient pas d'assez de ressources pour salarier une force de travail et payer les impôts comme naguère. Les uns et les autres n'auraient pas un pouvoir d'achat suffisant pour stimuler le commerce et l'industrie ; ce sera le marasme général, une régression plutôt qu'un progrès. Et Clozel de préconiser sept mesures qui seront les lieux communs de cette époque en attendant l'œuvre du temps.

C'est le 13 janvier 1904 qu'il adresse aux Commandants de Cercles un questionnaire *ad hoc*. Mais pour les sociétés lignagères du moins, les réponses qui lui parviennent bientôt ne correspondent pas à l'opinion du Gouverneur. Les auteurs des rapports, tout en respectant formellement les termes du questionnaires, reviennent sans cesse dans l'ancien champ sémantique dessiné par les notions de captivité et d'esclavage. Tarie pour Lamblin, Administrateur du Cercle des Lagunes siégeant à Bingerville, où réside le Gouverneur, difficile à nier pour une raison technique selon Thomann, Administrateur du Cercle du Sassandra, la traite est confirmée dans les bassins du Cavally (Tabu), du Bandama (Lahu) et de la Comoé (Bassam). Quant à la libération, elle paraît sans conséquence dans le Bas-

Cavally en raison de l'extrême paucité numérique des esclaves, elle paraît dans la Basse-Comoé une bonne chose pour le commerce à qui elle fournit des travailleurs, sous réserve d'être progressive.

Les réponses rejoignent l'opinion de Clozel seulement lorsqu'elles considèrent la libération comme inutile, voire dangereuse. Mais là encore, si les raisonnements convergent dans la forme, leurs contenus se contredisent. Sous le rapport de l'idée, en effet, cette mesure n'a pas de sens, pour le Lieutenant Guignard et pour G. Thomann, attendu que la réalité humaine de l'esclavage, ici plus proche de la domesticité, se trouve aux antipodes de la notion européenne et même porte condamnation de notre société européenne de classes. Entendons l'argumentation singulière de G. Thomann, chez qui l'idéalisation de la société *neyo* devient une arme idéologico-politique contre la société capitaliste :

“La libération générale des serfs ou domestiques du Cercle du Sassandra peut-être décrétée demain sans le moindre inconvénient ; il nous a plu par une habitude que rien ne justifie d'appeler ces gens-là des esclaves, en les appelant demain des citoyens nous ne changerons rien à leur situation parce qu'eux-mêmes ne veulent rien y changer et ils resteront où ils sont et comme ils sont parce qu'ils s'y trouvent bien.

“Ce que nous pouvons, c'est empêcher la vente de nouveaux individus et ceci se fait sans secousse par la force même des choses, au fur et à mesure des progrès de notre autorité. Là où nous sommes, les indigènes vivent en paix, plus de razzias, par conséquent plus de captifs. Ils font du commerce, leur situation s'améliore et ils ne sont plus poussés par la misère à se vendre mutuellement.

“Il est absolument évident que lorsque nous aurons organisé administrativement toutes les régions du Haut-Sassandra les derniers vestiges de la traite auront disparu.

“Pour le moment, il est donc inutile de chercher, en jouant sur les mots, à toucher à une organisation sociale qui n'a rien d'inhumain, rien de barbare et à nous occuper de pseudo-esclaves qui ne demandent pas notre intervention.

“Il sera temps de le faire lorsque comme les *Neyau* nous ignorerons le paupérisme ; quand nos prolétaires, ouvriers et domestiques ne seront plus considérés chez nous comme des êtres inférieurs, obligés de se soumettre à tous les caprices du patron sous peine d'un renvoi qui souvent équivaut à la misère et à la mort, et ne verront plus leur travail exploité comme ne l'a jamais été en pays nègre le travail d'un nègre ; lorsqu'enfin, charitables comme les *Neyau*, dont les mœurs de sauvages nous préoccupent, nous aurons toujours à notre foyer une place réservée pour l'étranger de passage ; l'esclavage n'existe pas dans le Cercle du Sassandra, le servage ou domesticité y est moins pénible qu'en France”. (1904 : 12-14)

Pour sa part, Guignard, le premier, envisage explicitement les conséquences en termes de révolution. Irréalisable dans les faits, la

libération en bloc, entre autres conséquences, entraînerait une "véritable révolution sociale, création d'une classe de pauvres, plaie dont ces pays sont indemnes" (1904 : 12).

Il faut, nous semble-t-il, rattacher les incohérences de ces vues pratiques, non seulement à la méconnaissance de la réalité, non seulement à l'idéologie politique, mais encore à l'inconsistance d'un État colonial dont la mise en place se heurtait aux résistances successives et continues des peuples (*Anyi* : 1896 et 1898 ; *Odjukru* : 1898-1900 ; *Krumen* : 1899 ; *Kyaman* et *Bawle* ...). L'hésitation d'une année et demie, consécutive au décret d'abolition de la traite de 1905, n'a pas d'autre cause.

L'État colonial et les tâches de dissolution

Les tâches de dissolution étaient au nombre de trois : au plan juridico-politique, il s'agissait de démettre les propriétaires de leur droit de possession exercé sur les esclaves ; au plan administratif, une action répressive conduite conjointement par les tribunaux et la police des frontières devait frapper le commerce illicite, les rapports d'appropriation et les sacrifices rituels ; au plan économique et social, en même temps que se mettait en place la nouvelle économie, une légalisation devait assurer les garanties au statut personnel, ainsi qu'aux libertés de circulation, de contrat et d'appropriation privée.

L'abolition juridico-politique de la traite : le décret du 12 décembre 1905

C'est le 12 décembre 1905 que s'opère la rupture juridique : un décret du Gouverneur Général William Ponty frappe d'amende et de deux à cinq ans de prison toute personne convaincue d'avoir conclu "une convention ayant pour but d'aliéner la liberté d'une tierce personne".¹⁰² Cette interdiction officielle de la traite, bien qu'elle ne touchât pas l'esclavage, aura dans la pratique des conséquences plus larges sur l'institution sociale.

Mais dès le 10 mars 1906, la circulaire n° 25 du Lieutenant-Gouverneur Clozel apporte à l'exécution de ce décret des tempéraments qui resteront en vigueur jusqu'en juin 1907. La proclamation de ce décret est effet suspendue par la crainte de désordre. Seule la traite est mise hors la loi.

"Il serait impolitique, imprudent, de proclamer à grand bruit la nouvelle du décret. Certaines populations ne verraient là qu'un acte hostile et spoliateur ; elles sont, en effet, incapables de comprendre la grandeur des sentiments qui nous font réprimer des actes qu'elles

considèrent comme parfaitement licites et naturels. Mais vous profiterez de toutes les occasions pour renseigner les populations, vous interdirez et punirez sévèrement tout acte de traite, la vente et l'achat des personnes. Mais vous n'avez pas à vous occuper du passé, j'entends que vous n'avez pas à ordonner aux maîtres le renvoi des captifs de case, pas plus que vous n'avez à conseiller à ces derniers de saisir une liberté dont ils seraient d'ailleurs fort embarrassés. Le nombre des vagabonds est déjà trop considérable pour qu'il soit utile de l'augmenter (...)

“Mais dès maintenant, il reste strictement entendu que en aucun cas l'état de captivité ne sera plus reconnu (...) Il s'agit (...) d'achever la destruction d'un déplorable état de choses en faisant régner la justice et la paix et non, par des actes prématurés et trop sévères, de causer des soulèvements qui amèneraient des maux plus grands encore...”¹⁰³

Ce recul politique, qui prolonge les attermoissements d'antan au bénéfice des propriétaires d'esclaves, suspendit les effets de l'abolition et laissa continuer le régime des rachats, là où il était en vigueur. Ce fut en juin 1907, au cours d'une tournée dans le Nord, à Guentiguella et à Odienné, devant une multitude composée en partie d'esclaves, que le Gouverneur Clozel proclama enfin officiellement la libération sans condition de rachat. Par l'intermédiaire des autorités administratives et de leurs auxiliaires, par l'intermédiaire des commerçants et des esclaves libérés, la nouvelle progressivement se répandit à travers les pays soumis.

Quelles réactions suscita l'abolition ? Chez les maîtres, une réaction d'universel mécontentement qu'aucun témoignage écrit ou oral ne vient contredire. La prudence de nombreux administrateurs et l'hostilité des chefs dans certaines sociétés (*bawle*, *malinké*,...) en sont les preuves. Chez les esclaves, on relève trois principales réactions sur lesquelles nous reviendrons : le rattachement aux lignages et aux sociétés des maîtres, le retour au pays natal pour ceux qui le pouvaient, l'émigration vers la ville. En réservant les deux dernières conséquences comme arguments du chapitre consacré aux résistances (III^e partie), considérons ici le rattachement.

Une enquête administrative de 1908 fait état de l'importance relative de cette option. Par des télégrammes du 17 juillet (n° 386), le Gouverneur de la colonie a prescrit une enquête un an après la proclamation de la libération. Bien qu'ils soient aussi peu documentés que les rapports d'enquête de 1904, les rapports parvenus à la fin de 1908 développent une thèse que confirment, à tout le moins comme tendance, les résultats des recherches que nous avons faites sur le terrain.¹⁰⁴

La conséquence positive pour les sociétés d'oppression, c'est que de façon générale, mais non absolue, nous le verrons, sont restés à demeure auprès des anciens maîtres quatre sortes d'esclaves : les esclaves très jeunes qui ont perdu la pratique de leur langue maternelle et sont devenus très acculturés, les esclaves qui n'ont pas connu d'autres sociétés pour être nés chez leurs maîtres, les esclaves unis à des conjoints esclaves ou libres, et les esclaves âgés.

Sous ses différentes modalités, la socialisation explique l'option de rattachement : la sécurité et l'identité personnelles en dépendaient. Dans les sociétés matrilineaires où cette socialisation a été relativement plus importante, les rattachés ont été statiquement plus nombreux. Si nous revenons à l'échantillon de cinq villages *odjukru*, ces rattachés constituent la totalité des esclaves dénombrés : 100 % à Mopoyem et à Kpass, 98 % à Tiaha et à Gbugbo, 95 % à Gbadjn. À propos des départs et des retours dans cette sous-région, l'Administrateur Lamblin cite le cas d'une jeune esclave rachetée par une institution catholique de Dabu ou "donnée à elle par un chef indigène" et qui, mécontente de l'emploi domestique auquel elle était affectée, rejoignit en définitive son ancien maître.

"... employée à la buanderie, à plusieurs reprises, elle a manifesté le désir de retourner chez son ancien maître et a fini par s'en aller d'elle-même le retrouver, préférant la vie qu'elle y menait au travail régulier mais cependant peu excessif qu'elle fournissait chez les sœurs" (1904 : 6).

Dans les sociétés patrilineaires où leur nombre est proportionnellement moindre, la situation est plus diversifiée. On peut estimer la proportion qu'ils représentent, au village de Lateko, à 10 % environ au hameau de Guli I appartenant aux *Kokorayo* ; à 22 % au hameau de Guli II, propriété des *Likpoyo* ; et pour le village de Lipoyo à 55 % au hameau de Blekpiwru. Chez les *Bete-Gbaloan* où beaucoup d'esclaves *kweni* étaient arrivés jeunes, ce pourcentage est encore plus élevé. Les huit esclaves de Zuzwa Gosse, demeurés à Zepregühe, n'ont été cédés que pour régler des affaires personnelles ; les neuf esclaves de Logbo Kaffu de Tapezühe et les dix autres de Zoku Gbeuli de Lobia ont fini leurs jours auprès de leurs anciens maîtres.

Cette tendance générale a connu toutefois des mouvements contradictoires. Nous rencontrerons des faits qui la démentent : l'humiliation de certains assimilés et leur révolte, la fuite de femmes liées à des partenaires et en charge d'enfants, le rapatriement imprévu d'esclaves âgés.

L'action répressive

L'analyse de cette action confiée aux tribunaux et à la police des douanes a pour but de mesurer la durée et l'ampleur des résistances des commerçants et des propriétaires au démantèlement de l'esclavage. Or cette action est l'aspect le plus mal connu de l'histoire. Nous savons par exemple¹⁰⁶ qu'au Soudan, un arrêté local en date du 11 mai 1895 avait requis contre les trafiquants quinze jours de prison, la confiscation de leurs marchandises et une amende de 100 F par esclave transporté. Qu'en est-il en Côte d'Ivoire ? Archives judiciaires, archives douanières et

rapports administratifs devraient renseigner sur l'identité des coupables de chaque type de délit, les peines infligées, le nombre d'esclaves libérés par cette voie, le bénéfice que l'État colonial a retiré de cette répression, la durée et le déclin de la résistance à l'abolition de la traite et de l'esclavage. Cette recherche reste à faire.

La politique économique et sociale

Aux émigrants en général, aux émigrants esclaves qui avaient perdu leur patrie en particulier, la politique économique et sociale de l'État colonial offre un refuge, un marché du travail et, malgré sa particularité et ses insuffisances, une législation libératrice par rapport aux contraintes et à l'exploitation lignagères.

Les villes constituent ce refuge. Centres de commerce précoloniaux et/ou postes de colonisation, elles se présentent comme des têtes de pont de la conquête territoriale, de l'assujettissement et du contrôle politique, des voies et moyens de mise en place de l'économie capitaliste et de la culture coloniale ; mais elles constituent en même temps des lieux privilégiés d'alliance objective entre les exploités des sociétés africaines et le nouveau pouvoir. Elles se sont érigées en trois phases dans lesquelles Pierre Kipré a vu des générations, selon le projet d'expansion et les moyens politiques. Avant 1893, les villes côtières et lagunaires : Assinie, Lahu, Tabu, Dabu ... ; de 1893 à 1908, des villes de l'intérieur dont Tyasalé, Bingerville, Subré, Bwafilé, Agboville, Gagnoa, Man, Zuénula, Abenguru, Adzopé ... Sièges de l'administration, les villes sont aussi sièges des maisons de commerce de traite, sièges des communautés marchandes africaines (*malinké, nzima*) et sièges d'une nouvelle activité d'échange fondée sur la monnaie française. La sécurité assurée par l'armée, les liaisons entre ces villes qu'entretiennent des voies et moyens de communication révolutionnaires (routes avec ponts en dur, lignes de chemin de fer, canaux, chalands à vapeur...), tous ces facteurs contribuent à créer un espace politique et économique nouveau et plus ou moins accueillant aux émigrants.

Cet espace fut en même temps un marché de travail potentiel. En 1919, indépendamment des demandes des exploitations forestières et agricoles (4560 manœuvres pour l'année, 9450 en 1920), les trente-sept postes administratifs emploient 1150 agents du secteur public, dont 780 miliciens. En 1921, alors que les exploitations forestières et agricoles ont besoin de 10.365 manœuvres, 12.600 travailleurs sont recrutés dans les villes, dont 4 % seront affectés au portage, à l'entretien, etc. ; en 1929, on estime à 8.200 personnes les besoins en main-d'œuvre. Dans le secteur privé, les maisons de commerce font état de 260 gérants, agents et aides-boutiquiers en 1921, 650 en 1929 ; elles emploient 1.600 contractuels pour le portage et divers travaux en 1919, 4.800 en 1929 ; en 1925, toutes les entreprises privées (agriculture, exploitations forestières, commerce)

recrutent 25.800 manœuvres. Impossible dans ce secteur de dénombrer la part des emplois, assurément nombreux, offerts par le commerce et l'artisanat africains, par les petits métiers indépendants en voie de multiplication chez les hommes et les femmes sous l'impulsion des ouvriers français et des ouvriers africains originaires du Sénégal, de la Côte d'Or et de la Sierra-Leone : maçons, menuisiers, cuisiniers, tailleurs, mécaniciens...

Une législation de plus en plus étoffée, quoique discriminatoire, donne son cadre juridique à ce marché du travail. Le statut du sujet français est établi par le Code de l'Indigénat (arrêté local d'avril 1918) et un décret du 25 mai 1912 stipulait déjà les conditions de sa transformation en statut de citoyen français. À travers quelques textes – arrêté du 2 mai 1906 (contrat entre indigènes), arrêté du 22 octobre 1925 et ses circulaires d'application, arrêté du 15 novembre 1926 instituant l'Office du Travail, arrêté de décembre 1926 et arrêté du Gouvernement Général du 29 mars 1936 –, le travail indigène devient obligatoire mais rémunéré. L'Africain doit répondre en effet au recrutement de l'Administration pour les travaux d'utilité publique et à celui des entreprises privées pour leurs activités génératrices de profit. Seront recrutés des travailleurs de plus de quinze ans, pourvus d'un livret de travail, astreints à des journées de dix heures et des semaines de six jours pendant une période minimale de six mois par an. La propriété privée est garantie tant dans le domaine salarial que dans le domaine foncier qu'inaugurent les plans de lotissement urbain.

Le salaire journalier (de 2,50 F en 1919, 3,50 F à la fin de 1921, de 2,50 F en 1924 pour l'Administration et les entreprises privées), se compose d'une rétribution en nature (ration alimentaire, 0,75 F en 1919, 1,25 F au 30 décembre 1921) et d'une rétribution en espèces, plus importante, représentant 57 à 74 % du salaire versé aux manœuvres entre 1920 et 1930. Dans l'ensemble, entre 1920 et 1930, la situation sociale (emplois, revenus, niveau de vie) a évolué de façon favorable, quoique de manière inégale, aussi bien pour les agents permanents et les manœuvres de l'État que pour les salariés du secteur privé.

"Au total le niveau de vie change positivement pour certains, note Pierre Kipré ; ceux-là seront plus facilement tentés d'adopter de nouvelles habitudes de consommation. Pour d'autres, c'est probablement la majorité, le niveau de vie reste très largement la reproduction de ce qu'il était avant la conquête coloniale".¹⁰⁶

Mais ce n'est pas seulement des emplois et des revenus que les villes offraient pour le développement et la consolidation du statut personnel, elles offraient aussi une formation scolaire, un nouveau savoir, expression institutionnelle de la nouvelle civilisation, moyen idéologique de contrôle économique et politique dont les villes étaient les têtes de pont. Selon une structure hiérarchique, ont commencé à se mettre en place des écoles de village, des écoles élémentaires urbaines, des écoles régionales dans les

chefs-lieux de cercle, des écoles primaires supérieures. Dans sa thèse,¹⁰⁷ B. Ch. Legbedji-Aka fait état en 1924 de vingt-cinq écoles de villages, dont six dans notre zone d'étude (Gagnoa, Buyo, Issia, Vavua, Zuenula, Sinfra), trente-et-une écoles élémentaires dans les vingt cercles administratifs (Abidjan : 4 ; Bassam, Agboville, Sassandra, Buafilé, Daloa : 1), huit écoles régionales (Abidjan, Bassam, Sassandra, Agboville ...), l'École primaire supérieure de Bingerville chargée de former des moniteurs d'enseignement, des agents administratifs et des techniciens (1909-1911) ; cette dernière sera complétée par une École primaire supérieure (E.P.S.) de filles en 1936. De ces E.P.S. les candidats les meilleurs accédaient aux écoles fédérales, soit dans l'orientation médicale (École de médecine générale, 1918 ; École de médecine vétérinaire, 1924), soit dans l'orientation enseignement et administration (École normale William-Ponty de Gorée, puis Sibikotane, 1925 ; École normale de Dabou, 1936 ; École normale de jeunes filles de Rufisque, 1939), soit dans l'orientation professionnelle (École normale de Katibougou, 1934 ; École technique supérieure de Bamako, 1934). En 1919, 1.700 élèves composent les effectifs scolaires ; de 4.200 en 1923, ceux-ci passent à 5.075 en 1925.

Si, comme nous le verrons, de nombreux esclaves trouvèrent refuge dans les villes en construction, nous n'avons aucune preuve qu'ils ont bénéficié directement de la formation scolaire. D'une part, outre que beaucoup n'en avaient plus l'âge, les maîtres ne pouvaient consentir à détourner à une autre fin leurs forces de reproduction et de production. D'autre part, la culture, en particulier l'éducation, représentait l'ultime enjeu de la lutte, l'ultime front de lutte entre conquérants et conquis, une fois la défaite politico-économique consommée.

Après 1920 : restes d'esclavagisme, des incapacités sociales irréductibles

En 1931, à la demande du Ministre des Colonies, le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française, J. Brevié, par une circulaire du 30 juillet (n° 266 AP/2) réclame un bilan sur la situation de l'esclavage.¹⁰⁸ Le Gouverneur de la colonie, Jean Reste, envoie un questionnaire à tous les administrateurs de Cercle par la lettre-circulaire n° 385 du 31 août. Du rapport de synthèse que celui-ci adresse au Gouverneur Général, dès le 1^{er} décembre 1931, ressortent trois conclusions essentielles à notre propos.

D'abord, si l'on met à part le gage, institution particulière et qui perdure, l'esclavage n'existe plus que sous une seule forme larvée : la condition de la femme. Ensuite, présentées comme une nécessité de la période de transition, il existe, entre l'esclavage et le travail libre dont la réglementation s'améliore, deux formes de travail obligatoire. L'une le travail public obligatoire, est une prestation due à l'État pour

l'accomplissement de travaux publics ; susceptible d'être rachetée, elle est devenue une imposition fiscale ; l'autre, de type coutumier, est une prestation, qu'on dirait aujourd'hui de caractère tributaire, due aux chefs prééminents ; celle-ci ne peut plus s'exécuter sans l'autorisation administrative. Enfin les difficultés de recrutement d'une main-d'œuvre libre sont telles que, autre nécessité de la période de transition, l'administration prête son concours aux planteurs et exploitants forestiers, "concours moral pour amener les indigènes à consentir un engagement";

Récusons le laxisme sémantique qui intègre sous l'esclavage la condition de dépendance des femmes, tout en excluant les formes de travail forcé : il n'est que trop idéologique et politique. Mais des rapports sociaux qui constituent l'esclavage *stricto sensu*, et qui vont dépérissant, quelque chose demeure, après 1920, et jusqu'en 1931, encore vivace : ce n'est ni une larve au sens embryologique, c'est-à-dire l'état initial de l'esclavagisme achevé, ni une larve dans l'acception étymologique, c'est-à-dire l'apparence ou le fantôme d'une réalité plus vraie, c'est une partie vivante de l'esclavagisme tari, mais vivace.

Collées aux anciens esclaves, certaines incapacités d'importance variée, suivant les régions, ont continué à manifester leur infériorité statutaire dans les différents domaines.

Plus de ventes ni d'achats des personnes, plus de sacrifices officiels d'êtres humains maintenant que les anciens esclaves ont accédé au statut de cadets. Certes ! Mais là où ils n'étaient pas habilités à prendre la succession des lignages – cas des sociétés patrilinéaires comme la société *abê*, *bete* ou *kweni* – la pratique générale reste inchangée. Là où cette habilitation était théoriquement requise – cas des sociétés matrilineaires *odjukru* et *alladian* –, ils prennent cette succession, l'âge venu, mais par délégation, comme "gardiens" des patrimoines sous la surveillance des cadets libres des lignages directs.

Dans les instances villageoises, nous le verrons en détail, même décalage de leur statut politique par rapport à celui des ingénus. Jamais ils ne purent accéder au titre et au rang des gens riches. Nulle part ils ne purent figurer parmi les prêtres de la terre, ni parmi les chefs des communautés villageoises, toutes fonctions associées, en raison de leur efficacité religieuse, à l'autochtonie et à la noblesse. Si dans les circonstances coloniales comme celles qu'évoque Ariane Deluz, à propos des villages *kweni* proches de poste administratifs, ils furent proposés comme "chefs et représentants" (1964 : 452), c'était comme masques des pouvoirs authentiques, comme des fantoches utiles, dans une période de crise, à la lutte pour la survie des communautés locales.

Comment en serait-il autrement, dans les campagnes, pour la majorité des anciens esclaves ? D'abord, l'abolition de l'esclavage avait déclenché une transformation non seulement exogène, mais encore politique, à laquelle les maîtres furent spontanément hostiles. Ensuite les volets

économique, social et culturel, prolongement et complément de cette transformation politique, en progression lente et irréversible dans les villes, n'avaient pas encore atteint réellement les rapports de production lignagers et les cultures traditionnelles. Enfin, la domination coloniale – le recul du temps nous permet de mieux l'apprécier – ne devait pas suffire à dissoudre tous les effets de l'esclavage, à renouveler totalement le statut social des anciens esclaves, à leur restituer intégralement leur personnalité mutilée. Il y a mieux : de cette irréductible mutilation, les descendants allaient hériter pour en porter, dans une certaine mesure, les traces.

*
* *

Dans les chapitres qui constituent cette deuxième partie, nous venons d'analyser les mécanismes par lesquels l'esclavage s'est mis en place dans les sociétés lignagères de la zone forestière, son extension et la répartition des esclaves à l'intérieur des sociétés à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Poursuivant l'enquête historique, nous avons vu les conditions dans lesquelles, la colonisation une fois faite, le système d'esclavage a été condamné à disparaître. Mais quels étaient la place et le rôle des esclaves à l'intérieur des sociétés ? En quoi consistent les formes de leur instrumentalisation, preuves de leur infériorité statutaire ? C'est à ces questions que la troisième partie a vocation d'apporter des réponses.

Notes et références

- 1 a/ MEMEL-FOTÊ, Harris, 1985 : "À propos de l'esclavage sur la Côte ivoirienne du xv^e au xviii^e siècle", *Journal des Africanistes*, 55 (1-2), pp. 247-260.
b/ MEMEL-FOTÊ, Harris, 1999 : "L'esclavage sur la Côte ivoirienne du xv^e au xviii^e siècle : faits et problèmes", *Africa*, 54 (1), p. 1-49.
- 2 DJAMAN ATCHO, matrilignage *Yeyane-la*, AYO DJEDJ, matrilignage *Ayebl-la*, tous deux de la classe d'âge des *obodilu*, Aklodj-B, le 24 février 1977.
- 3 d'ELBÉE, 1669 : Journal de voyage aux Isles, dans la Coste de Guynée, in *Relation* Par J. de Clodore, Tome 1, chez Clouzier, Paris, Microfiche 114 11 (2,46), Bibliothèque Nationale Paris, p. 367.
- 4 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 179.
- 5 YAPI NTE, patrilignage *Mudoko*, 89 ans environ, Agwahin (Morièru, Agboville), le 20 juillet 1973.
- 6 Village de Zebra, *Bete-Logbaloan* (Daloa), le 1^{er} septembre 1972. Informateurs : LORUGNON LOGBO Léon, chef du village ; YOGBAHI Gaston, 80 ans environ ; LORUGNON LOGBO Émile, 72 ans environ ; BLE ZOKO François, 70 ans environ ; DUDU GUELE Louis, 79 ans environ ; ZOKU DODO Maurice, 79 ans environ ; Interprète : Georges DIEME TAPE.
- 7 RODNEY, Walter, 1966 : "African Slavery and other Forms of Social Oppression on the Upper Guinea Coast in the Context of the Atlantic Slave Trade", *Journal of African History*, VII, 3, pp. 431-443.
- 8 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 204-209.
- 9 DAMON, in ROUSSIER, 1935 : 77.
- 10 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 225.
- 11 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 225-226 ; BOUET, A., 1949 : 38 ; LARTIGUE, 1851 : 340-372.
- 12 HOLAS, B., 1980 : *Traditions Krou*, Fernand Nathan, septième partie, p. 372.
- 13 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 225-226.
- 14 a/ LARTIGUE, 1851 : 340 ;
b/ PAULME, Denise, 1960 : "Le guerrier, sa place dans une pensée africaine, hier et aujourd'hui", *Journal de psychologie normale et pathologique*, n°3, Paris, juillet-septembre ; 1962 : *Une société de Côte d'Ivoire hier et aujourd'hui : les Bété*, chapitre VII.
c/ HOLAS, B., 1980 : 371
- 15 MEMEL-FOTÊ, Harris, 1980 : 355
- 16 PAULME, Denise, 1960 ; 1962 (cf. note 14).

- 17 HEGEL, G. W. F., 1970 : *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit par J. Gibelin, 3ème édition, 2ème tirage, Librairie J. Vrin, Paris : Introduction.
- 18 a/ MAERTENS, J. Th., 1979 : *Ritologiques 5 : Le jeu du mort*, Aubier Montaigne, Paris, pp. 20-26 ;
b/ VILLENEUVE, R., 1979 : *Les cannibales*, Collection 'En marge de l'histoire', Pygmalion, Paris.
- 19 a/ CUOQ, Joseph M., 1975 : *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII^e au XV^e siècle*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris (MASUDI, p. 61 ; AL BAKRI, p. 163 ; IBN SAID, p. 203 ; AL DIMASHKI, p. 241 ; AL HARRANI, p. 249 ; IBN BATTUTA, p. 313 ; IBN KHALDUN, p. 358).
b/ SCHWEINFURTH, Georges, 1875 : *Au cœur de l'Afrique*, Librairie Hachette et Compagnie, Paris (Ch. XII, XIII, Tome II, pp. 15-16 : Les Niams-Niams)
c/ À propos des *Odjukru* et des *Ahizi* : FLEURIOT DE LANGLE, 1868, XVIII ; BINGER, 1892 : *Du Niger au golfe de Guinée*, Hachette, Paris (Tome II, p.332) ; à propos des *Akyé* : TOMMASINI, A., 1911 : Extrait des *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie* de Paris (p.406) ; à propos des *Dan* : VAN CASSEL, M.C., 1901 : Extrait du *Bulletin du Museum d'histoire naturelle*, Paris (pp. 10-11) ; à propos des *Krumen* : Dr CRUDELI Joseph, 1914 : *Cercle du Bas-Cavally* (p.76) ; à propos des *Wè* : VIARD, R., 1934 : *Les Guérés, peuple de la forêt : Étude d'une société primitive* (pp. 76-78).
- 20 STADEN, Hans, 1979 : *Nus, féroces et anthropophages* [1557], Éditions A.M. Métailié, Paris
- 21 HOSTAINS-D'OLLONE, 1901 : *De la Côte d'Ivoire au Soudan et à la Guinée*, 3e édition, Librairie Hachette et Compagnie, Paris.
- 22 CRUDELI, J. 1914, p.78 ; VIARD, R. 1934, p.78.
- 23 Le grand frère du capitaine ZÉZÉ, village Logwata, près Gbayoto, sous-préfecture Uragayo, témoigne que dans sa jeunesse un criminel, récidiviste d'adultère, a subi ce supplice. Il criait qu'il ne recommencerait plus mais grâce ne lui a pas été faite. Rapporté par l'Abbé Boniface ZIRI, Urepa, le 16 septembre 1978.
- 24 TAUXIER, 1924 : 137.
- 25 Il en était ainsi chez les *Aburé* : "L'infidélité de la femme d'un simple habitant n'entraîne pas de grave inconvénients pour elle ; mais si c'est la femme d'un chef, elle est cousue dans un sac et jetée à la rivière" (BOUET, A., 1849 : 39).
- 26 Ainsi procédaient les *Odjukru*, et probablement d'autres peuples.
- 27 Pasteur ORSO DECI, Agboville, le 3 avril 1975.
- 28 TAPE SEON, chef de "tribu", FALEDIGUE Bernard, chef de village, ZEZELEKPAHI Prosper, 80 ans environ, Gamonia, Zobo (Daloa), le 4 septembre 1972 ; YOW GBEL Béatrice, matrilignage *Esso-la*, classe d'âge des *sété*, Mopoyem (Dabu), le 26 octobre 1978.
- 29 NEHI MONGO, patrilignage *Koffinwé*, Tchègba, Umé, le 6 août 1978.
- 30 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 206.
- 31 Pasteur ORSO DECI, Agboville, le 3 avril 1975.
- 32 TATCHI BOSSE, Valua, Zikobwo (Gagnoa), le 4 décembre 1975.
- 33 MEMEL-FOTÊ, Harris, 1980 : 256.
- 34 TCHIMU EKISSI, patrilignage *Ekissi*, 95 ans environ, Gbandjé, Tchhoffo, Agboville le 14 avril 1975.
- 35 LAGO ONE Jacques, 80 ans environ, ZAHIRI SERI Emile, 70 ans environ, LORUGNON HIBO Pascal, 63 ans environ, chef de village de Zahia, ZOKU NADJI Bernard, 60 ans environ, Keibla, Bézébwé (Daloa), le 1^{er} septembre 1972.

- 36 GNAHOA UGEHI, Sériyo (Gagnoa), le 12 novembre 1975.
- 37 TAUXIER, 1924 : 137.
- 38 HOSTAINS-D'OLLONE, 1901.
- 39 ABOLE DJONGBA, 81 ans environ, BEHU EDI, 66 ans environ, tous deux du patrilignage *Édidjèleu*, Lapo, (Agboville), le 7 mai 1976.
- 40 MEMEL-FOTÉ, Harris, 1980 : 255.
- 41 MEMEL-FOTÉ, Harris, 1999 : *L'esclavage sur la côte ivoirienne du XV^e au XVII^e siècle. Faits et problèmes.*
- 42 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 225-227.
- 43 LOYER, in ROUSSIER, 1935.
- 44 GODOT Jean, 1704, Tome II, p.287.
- 45 KEA, Ray A., 1982 : *Settlements, Trade, and Politics in the Seventeenth Century Gold Coast*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London (p.74).
- 46 KEA, Ray A., 1982 : 222.
- "The merchants and brokers of the ports maintained an active trade at the ports west of Assini and east of the Volta. Axim traders, for example, traded at Cape Lahou and other towns on the Kwakwa coast. Their purchases included elephants tails, ivory, textile products, and redwood ; these items were retailed at Axim and other Gold Coast towns. The Kwakwa goods were exchanged for gold, aggrey beads, adra cloths, and European imported merchandises. Elmina merchants also traded on the Kwakwa coast. According to a 1548 report they even traveled as far as the Grain Coast in order to buy slaves. During the sixteenth and seventeenth centuries, Kwakwa merchants maintained an important trade at Cape Appolonia, Axim, Cape Three Points, Shama, Elmina and Little Komenda. This trade was conducted between September and May".
- 47 BRASIO, 1953 : *Monumenta Missionaria Africana*, Volume III
- "Information sur la Mine, le 29 septembre 1572.
- "Les gens qui habitent depuis le Cap des Palmes jusqu'aux environs d'Axim n'acceptent pas d'étoffes et n'ont pas d'or, mais ils ont beaucoup d'ivoire qu'ils donnent pour des manilles, des perles de porcelaine *a quequa e creio que por couril* et je sais de façon certaine qu'on en importe beaucoup, parce qu'il y a de l'ivoire en si grande abondance et si bon marché *e mais comprando o* avec les choses que j'ai dites, et avec *o aparelho* qu'on emporte sur le petit bateau pour pénétrer dans les rivières qui coulent dans cette région ; il y a là une population qui est notre amie et qui par elle-même est pacifique ; ils ont l'habitude de se rendre à Axim comme je les ai vus moi-même pour vendre leur ivoire et d'autres petites choses, comme des peaux de lézards et des vandas qui sont des bandes de coton d'un ou deux empan, que les naturels et les blancs leur achètent, les naturels pour se vêtir, et les blancs pour les revendre au moment opportun. Les nègres mettent les peaux *nos cabos de leurs punhaes*, et sur les sagaies, sur la partie par laquelle on les tient pour les lancer ; ils apportent encore des esclaves à vendre et ceux-ci sont d'ordinaire très bons". (p. 93)
- Traduction aimablement communiquée par E. Terray.
- 48 DAPPER, O., 1686 : *Description de l'Afrique* (p. 277). Les archives de l'O.W.I.C. (Cie Néerlandaise des Indes Occidentales) signalent des mouvements de bateaux négriers sur la Côte Kwakwa (oct. 1646) et à Assini (janv. 1647). *Vif Dagregisters van het kasteel SAO JORGE DA MINA (Elmina). Aan De Goudkust (1645-1647)*. Uitgegeven door K. RATELBAND, S. GRAVENHAGE, MARTINUS NIJHOFF, 1953 : 248 et 293-94, traduction française orale du Prof. Baesjou.
- 49 BARBOT, Jean, : "Journal d'un voyage de traite en Guinée, à Cayenne et aux Antilles en 1678-1679", avec 39 figures in *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, Série B, Sciences Humaines, Tome 40, n°2 avril 1978 : 235-395.

- 50 PERSON, Yves, 1968 : "Colporteurs et Courtiers", in *Samory*, Tome I, Chapitre III, IFAN-Dakar, pp. 104-105.
- 51 DE LA FOSSE, Eustache, 1520 : "Voyage à la Côte Occidentale d'Afrique en Portugal et en Espagne (1479-1480)", publié par R. FOUCHE DELBOSE, *Revue Hispanique*, IV, 1897 : 174-201 (voir pp. 180-187) ; PEREIRA, Duarte Pacheco, 1505-1508 : *Esmeraldo de Situ Orbis*, traduit du portugais par R. Mauny, Centro de Estudos da Guine Portuguesa, n°19, Bissau, 1956 : 105-109.
- 52 d'ELBÉE, 1669 : 367 ; BARBOT, Jean, 1678 : 271-276 ; TIBIERGE, in ROUSSIER, 1935 : 60-62 ; LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 155 ; DAMON, in ROUSSIER, 1935 : 79.
- 53 MEMEL-FOTÊ, Harris, 1980 : Ière Partie, Chapitre IV, p.108 ; IIème Partie, Chapitre II, p.128 ; ADJEI ADU Joseph, matrilignage *Lohoï-la*, patrilignage *Obogu*, Aklodj-Agbaille, le 24 février 1977.
- 54 À propos des *Aïron* ou proto-*Alladian/Avikam* : LAMBLIN, H., 1902 : "Coutumes des *Alladians*" in CLOZEL F. J. et VILLAMUR R. : *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, Livre III, Chapitre I, p. 403 ; AUGÉ, M., 1969.
- 55 ESSIS GRAH de Gbugbo, matriclan *Badi-la*, patriclan *Likpess-af*, classe d'âge *bodjil kata*, Gbugbo (Dabu), le 18 juillet 1972.
- 56 BOUSCAYROL, R., 1949 : "Notes sur le peuple ébrié" in *Bulletin de l'IFAN*, t. XI
- 57 KEA, A. Ray, 1971 : "Firearms and Warfare on the Gold and Slave Coasts from the Sixteenth to the Nineteenth Centuries", in *Journal of African History*, 12, n°2, pp. 185-213.
- 58 PEREIRA, Duarte Pacheco, 1506-1508 : 115.
- "Jusqu'à maintenant nous ignorons s'il y a là un commerce quelconque [...] Du rio de Lagoa à 7 lieues au-delà s'échelonnent le long de la côte 7 villages très peuplés et ces villages s'étendent du début jusqu'à la fin de ces 7 ou 8 lieues ; la côte est en direction Est-Ouest et est toute de plage formée d'un sable rougeâtre et le pays est très boisé. Le long de cette terre tout est profond de 30 à 40 brasses mais à 2 lieues au large la mer est moins profonde. Les Nègres de cette côte sont de grands pêcheurs et possèdent des pirogues avec des châteaux à l'avant ; ils ont des capuchons comme des voiles et vont nus et sont idolâtres : nous les appelons Beicudos et là on ne fait pas de commerce. Ce sont de mauvaises gens".
- 59 SNELGRAVE, Captain William, 1971 : *A new Account of Guinea and the Slave-Trade*, Book II, pp. 157-159. Traduction, in *La traite des Noirs au siècle des Lumières (Témoignages des négriers)*, présentation par I. et J. L. VISSIERE, Éditions A. M. Métailié, Paris, pp. 49-50.
- 60 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 219.
- 61 DAMON, in ROUSSIER, 1935 : 104.
- 62 JOULIN DAM, LE BRETON LA VALLEE, Charles, GARNERAY-MERIMEE : *Journal de la Traite des Noirs*, présenté et commenté par MOUSNIER Jehan, 1957, Éditions de Paris (Préface, p. 13).
- 63 THOMANN, G., 1901 : 131.
- 64 THOMANN, G., 1902 : 496.
- 65 SMITH, G., 1751 : *Nouveau voyage de Guinée*, chez DURANT, au Griffon, PISSOT, Paris (pp. 221-222).
- 66 JONES, A., JOHNSON, M., 1980 : "Slaves from the Windward Coast", in *Journal of African History*, 21, 1, 17-34, Cambridge University Press (p. 25).
- 67 JONES, A., JOHNSON, M., 1980 p. 28.
- 68 CURTIN, P.D., 1969 : *The Atlantic Slave Trade : A Census*, The University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee and London ; JONES, A. and JOHNSON, M. 1980 : 19.

69 POSTMA, J., 1975, *The Origin of African Slaves : The Dutch Activities on the Guinea Coast, 1675-1795*, in *Race and Slavery in the Western Hemisphere : Quantitative Studies*, Princeton University Press, p. 33.

70 POSTMA, J., 1975 : 49.

71 LABARTHE, P., 1803 : *Voyage à la Côte de Guinée*, pp. 225-229.

72 LABARTHE, P., 1803 : 227.

73 Mr. N..., 1719 : *Voyages aux Côtes de Guinée et en Amérique*, à Amsterdam, Étienne Roger, marchand-libraire, Bibliothèque Nationale de Paris, cote 8°-03-n-10,

"Commerce d'esclaves à Lahu (p.109).

"Le lendemain, je descendis avec un commis de bonne heure à terre pour commencer notre traite, nous trouvâmes les Nègres assemblés dans une case ouverte de tous côtés et seulement couverte par dessus ; ils étaient bien au nombre de quatre vingt ou cent tout autour assis sur des nattes. Je fus charmé de la manière dont ils se comportèrent. Le Roi était dans le milieu d'un rang, il y avait la place d'un homme de chaque côté qui était vuide pour toute distinction. Le Roi parla d'abord fort brièvement, après quoi celui qui était à sa droite commença à parler, et tous ensuite l'un après l'autre jusques à celui qui était le plus près du Roi à sa gauche, sans que jamais l'un interrompît l'autre. Le Roi seulement disait quelquefois un mot à celui qui parlait.

"Je fus charmé de cette modération et de cette sagesse (car je ne puis m'empêcher d'appeler ainsi une conduite si retenue) parmi des gens qui n'ont aucune éducation ; vous auriez entendu tomber une épingle. Quand ils eurent achevé leur conférence, le Roi et quelques uns vinrent à nous ; les autres s'en furent. Ils nous demandèrent d'abord le Dachis (...) Comme nous savions cette coutume, nous avons apporté avec nous un Barril de quatre ou cinq pintes d'eau de vie, et un de dix livres de poudre ; l'un et l'autre furent très bien reçus, et le Roi nous fit présent de six poules et d'un cabrit. Nous arrê tâmes qu'ils mèneront les esclaves à bord pour être achetés, et qu'ils y prendront nos marchandises. Les cinq et six premiers jours, cela fut à merveille ; nous traitâmes environ cent cinquante noirs ; mais ayant après cela resté deux jours sans rien faire, nous levâmes l'ancre, et vinmes mouiller devant Drouin où il ne se passa rien d'extraordinaire."

74 a/ METTAS, Jean, 1978 : *Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIII^e siècle, T. I, Nantes*, édité par Serge DAGET, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer et Librairie Orientaliste Paul Geuthner S. A., Paris.

b/ METTAS, Jean, 1984 : *Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIII^e siècle, T. II, Ports autres que Nantes*, Société française d'histoire d'Outre-Mer.

75 Il s'agit de Le Cœur à Daloa, de Rubino à Agboville, de Eudes et Le Voas à Dabu (Kpandah, chez les *Oboru*), pour ne citer que ceux-là. Camille Dreyfus (dans *À la Côte d'Ivoire : six mois dans l'Atté*, 1898, Société Française d'Édition d'Art, Paris), témoigne pour les deux derniers cas :

"Les Boubourys livrèrent les soi-disant auteurs de l'attentat au nombre de dix qui furent livrés aux jack-jack et décapités ; mais des gens bien informés prétendent que les otages ainsi remis n'étaient que des captifs dont la vie leur importait peu.

"Ils restituèrent aussi les restes d'Eudes et de Le Voas ; on reconnut la tête d'Eudes à une dent aurifiée dont on connaissait l'existence, et le 20 mars 1899 on fit à ces quelques ossements des funérailles solennelles au pied du fort de Dabu. Il sera permis de trouver la réparation insuffisante". (pp. 202-204)

76 LARTIGUE, 1851, "Rapport sur les comptoirs de Grand-Bassam et d'Assinie", in *Revue Coloniale*, 2^eme Série, Tome III, octobre :

"Étant à Krindjaboo, où nous nous étions rendus pour la troque, nous fûmes éveillés en sursaut au milieu de la nuit par un bruit formidable de tam-tams. Pressentant qu'il se passait quelque événement extraordinaire, nous descendîmes sur la place du village, et là, en effet, nous assistâmes au spectacle le plus étrange et le plus douloureux.

“Toute la population était assemblée autour du roi Amtifou : un homme convaincu d'avoir entretenu des relations adultères avec l'une des femmes de ce chef, allait subir le dernier supplice. Le malheureux avait les mains et les pieds liés ; sa bouche avait été bourrée d'herbes sèches et son visage était enveloppé de feuilles de bananiers dans lesquelles on avait pratiqué de petits trous à la hauteur des narines pour prévenir l'asphyxie. Derrière le patient était creusée la fosse où il allait être enseveli vivant, après les horribles formalités en usage en pareille circonstance.

“Les personnages marquants, en tête desquels marchaient les plus âgés, apostrophèrent tour à tour le coupable en lui reprochant durement son crime ; ils l'accablaient d'anathèmes et d'imprécations, qui se terminaient invariablement par un coup de pied en signe de mépris.

“Lorsque le patient eut subi cette longue torture, des chœurs de femmes entonnèrent des chants lugubres au bruit discordant du tam-tam ; puis à ce vacarme infernal succéda un silence de mort, et, sur un signe du roi, le malheureux fut précipité dans la fosse, que la foule frénétique et sauvage combla aussitôt en poussant d'horribles hurlements.

“Ce drame barbare se termina par des danses désordonnées sur la tombe même du supplicié ; ces danses se prolongèrent jusqu'au lever du soleil. Je renonce à décrire le caractère de férocité qu'offrait cette scène atroce, à laquelle la couleur noire des acteurs, rendue plus repoussante encore par de bizarres tatouages, donnait l'aspect sinistre d'un cortège de démons. Amatifou seul était silencieux et impassible ; ses yeux ne se détachaient point de la femme adultère assise à ses pieds, à laquelle il avait, malgré son crime, conservé toute son affection” (pp. 338-339)

77 GONWU BLEGNON, 76 ans environ, patrilignage *Godekpa*, Urepa, (Gagnoa) le 16 septembre 1978.

78 ESSIS GRAH, cf. note 55, le 9 juillet 1975.

79 ADJEI ADU Joseph, matriclan *Lohoi-la*, classe d'âge *sêtê odjongba*, Aklodj-B (Agbaille, Dabu), le 24 février 1977.

80 ZAHANKALU Édouard, 50 ans environ ; MANGONE BEWIN Gabriel, 60 ans environ ; TRA BI GOI Gabriel, 78 ans environ, Begafla (Daloa), le 12 septembre 1972.

81 YOW GBEL Béatrice (cf. note 28) le 4 décembre 1982.

82 TERRAY, E., 1984 : *Une histoire du royaume Abron du Gyaman : Des origines à la conquête coloniale*, Tome II, Paris.

83 MEMEL-FOTÊ, H., 1980, Chapitre II. S'agissant de Kpass, la tradition rapporte en effet que le premier enfant qui naquit dans le nouveau site, Têtchi Digbê, était un *bodil*, né entre 1838 et 1850.

84 ORSO DECI, Pasteur (cf. note 31). D'après une tradition, les ancêtres auraient rencontré des *Kweni* ou *Guro* parmi lesquels ils auraient fait beaucoup d'esclaves. L'expression demeure dans la langue : “Suis-je ton *Guro*” ? pour signifier : “suis-je ton esclave (*glelige*) ?”

85 KOFFI AKPROA Emmanuel, 65 ans environ, patrilignage *Kpatabwebo*, KWAME KOFFI, Raymond, 76 ans environ, patrilignage *Etiso*, Tiassalé, le 28 décembre 1979.

86 CHAUXEAU, J.P. 1979 : *Notes sur l'histoire économique et sociale de la région de Kokumbo (Baoulé-sud, Côte d'Ivoire)*, ORSTOM, Abidjan ; 1980 : “Agricultural Production and social formation : The Baule Region of Toumodi-Kokumbo in Historical Perspective” in *Peasants in Africa : Historical and Contemporary Perspectives*, Sage Publications, Beverly Hills, London (p. 143) ; MEMEL-FOTÊ, H. : “La problématique de la formation sociale *bawlé*” (à paraître).

87 KWADIO KWASSI Félix, 59 ans, patrilignage *Lagrola*, chef de village ; Antoine KASSIA-BIZAN, 65 ans, patrilignage *Kwassizra*, chef de l'église catholique ; KWADIO KWAME Albert, patrilignage *Brola*, Président du Comité PDCL, village de Dugbafla (Umé), le 16 janvier 1980.

88 KOKO-BI-GUEHE, 61 ans, patrilignage *Doga*, chef de village ; MAMADU KONATE, 68 ans, patrilignage *Sabia* ; DJASSA-BI-KWASSI, 67 ans, patrilignage *Zandjê* ; KWASSI-BI-SOFI, 56 ans, patrilignage *Boga* ; HOUISSA-BI-BAFFO, 57 ans, patrilignage *Sabia*, au village de Zangue (Umé), le 16 janvier 1980.

- 89 Fonds ancien de l'AOF, Dakar, K 15/AOF, Captivité et esclavage 1900-1903 - Lettre circulaire du 1er février 1901.
- 90 SURET-CANALE, Jean, 1964 : *Afrique Noire : L'ère coloniale (1900-1945)*, Éditions Sociales, Paris (Chapitre II, p. 85).
- 91 BOUTILLIER, J.L., 1968 : "Les captifs en A.O.F. (1903-1905)", in *Bulletin de l'IFAN*, T. XXX, série B, n°2, p. 522.
- 92 Archives, rue Oudinot, Paris, Côte d'Ivoire XIV, Dossier 3 « Main d'œuvre 1869-1897 : Esclavage et traite ».
- 93 *ibidem*
- 94 ROBERDEAU, H. : Rapport du 12 février 1900 (n° 709) adressé à Monsieur le Ministre des Colonies, relatif à la répression de l'esclavage. Archives, Rue Oudinot, Paris, Côte d'Ivoire XIV 2.
- 95 Archives, Rue Oudinot, Paris, Côte d'Ivoire XIV-2, n° 115 « Lahou, le 5 février 1898 ».
- 96 Fonds ancien de l'AOF, Série K 21, Côte d'Ivoire, Archives nationales de France, Rue des Francs-Bourgeois : Rapport du Lieutenant-Gouverneur à Monsieur le Gouverneur-Général de l'AOF à Gorée, Bingerville, le 30 mai 1904 (200 MI, Bobine 5).
- 97 Fonds ancien de l'AOF, Archives Nationales de France, Rue des Francs-Bourgeois, Série K21, Côte d'Ivoire (200 MI, Bobine 5).
- 98 Capitaine BINGER, 1892 : *Du Niger au golfe de Guinée, par le pays de Kong et le Mossi*, Librairie Hachette et Compagnie, Paris.
- 99 Fonds ancien de l'AOF, K 15 : Lettre datée du 15 mars 1899, du Lieutenant-Gouverneur par intérim du Soudan, le Colonel Vimard, au Gouverneur-Général du Sénégal.
- 100 Fonds ancien de l'AOF, K 15 G2, Côte d'Ivoire. Rapport politique du Lieutenant-Gouverneur, d'août 1903.
- 101 Fonds ancien de l'AOF, K 15 G2, Côte d'Ivoire. Rapport du Lieutenant-Gouverneur par intérim au Gouverneur Général, Bingerville, 6 septembre 1903.
- 102 SURET-CANALE, Jean, 1964 : 87.
- 103 Rapport n° 20 date du 29 juillet 1908, du Lieutenant LAURENT sur l'esclavage dans la région de Man. Archives Nationales de Côte d'Ivoire, Série S, Sous-Série 12 S XIII-46 37/244 (ancienne Cote/Série S) : Rapports sur l'esclavage de 1908 et 1931.
- 104 *ibidem*
- 105 Fonds ancien de l'AOF, K 15, 1900-1093 : Lettre circulaire de William PONTY datée du 11 octobre 1900 à Messieurs les Administrateurs et Commandants des Cercles dans les Territoires de la Sénégambie et du Niger, rappelant un arrêté du Gouverneur du Soudan Français (17 mai 1895) contre le trafic, mais resté lettre morte.
- 106 KIPRE Pierre, 1981 : *Les villes coloniales de Côte d'Ivoire : Economie et société (1893 à 1940)*, Thèse de Doctorat d'État, Université de Paris VII.
- 107 LEGBEDJI-AKA, B.-C., 1986 : *École protestante et société dans la Côte d'Ivoire coloniale : Cas de la Région Ecclésiastique de Dabou (1924-1944)*, Thèse pour le Doctorat 3e cycle, École des Hautes Études en Science Sociales. UER de Géographie-Histoire et Sciences de la société. Tome III. P.691.
- 108 Archives Nationales de Côte d'Ivoire (cf. note 103)

PLANCHE I : ARMES

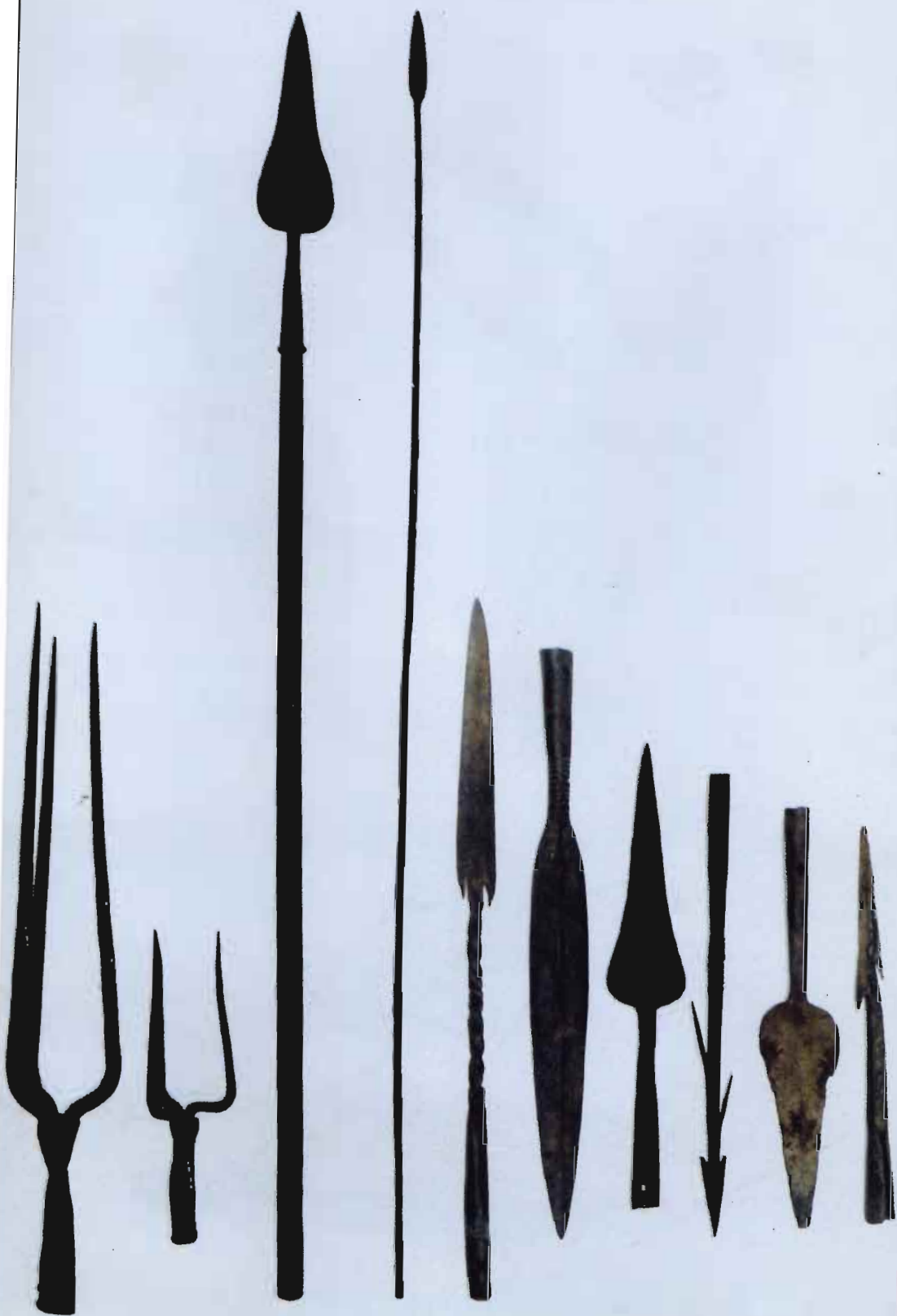


PLANCHE II : ARMES



PLANCHE III : FUSILS



PLANCHE IV : ENTRAVES



PLANCHE V : MONNAIES



PLANCHE VI. PAGNES

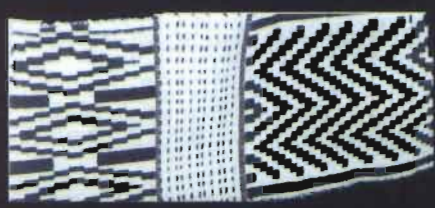
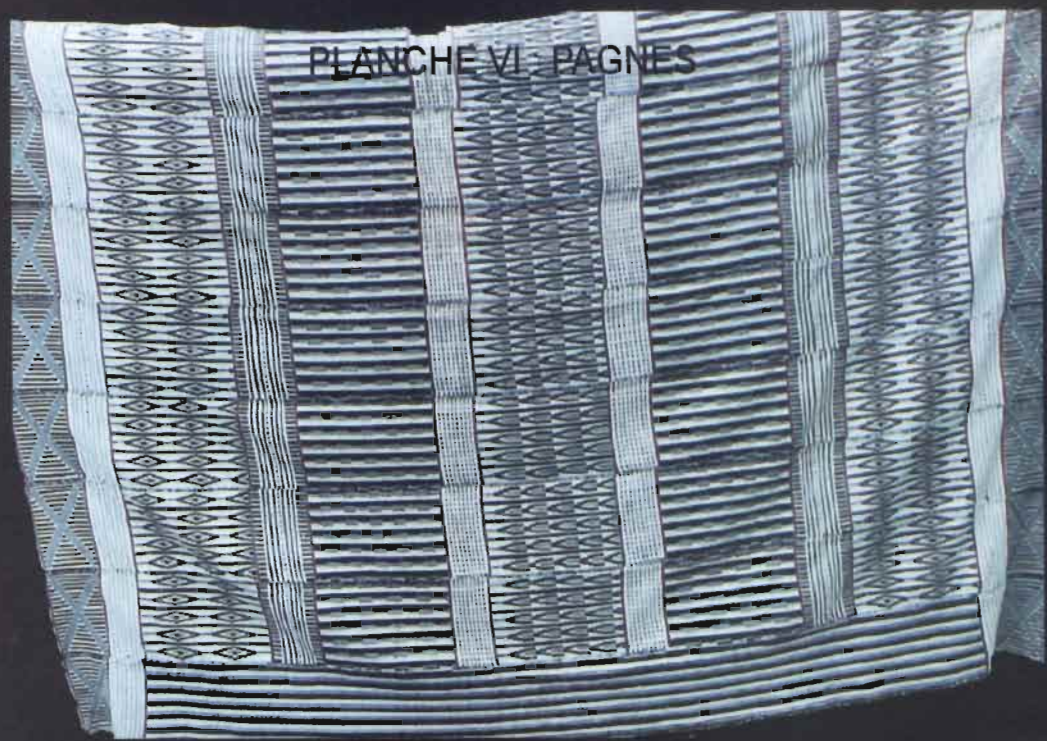


PLANCHE VII : PAGNES



PLANCHE VIII : PAGNE

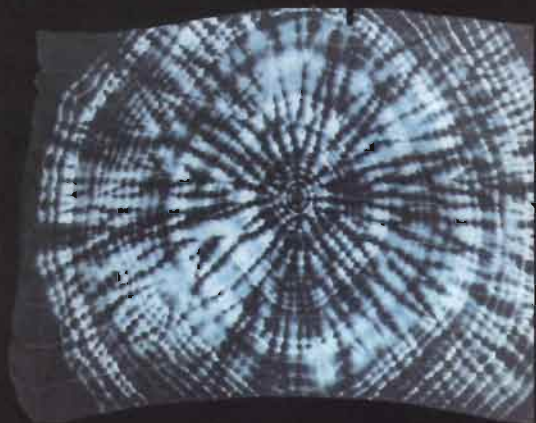
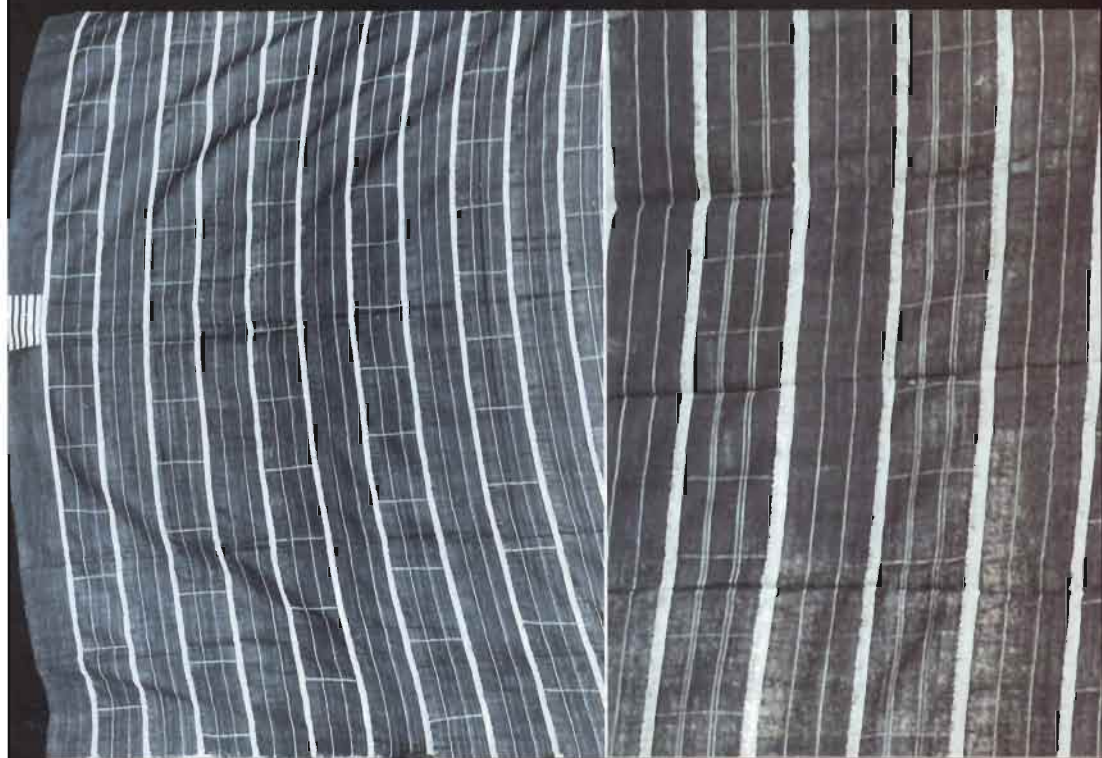


PLANCHE IX : PAGNES



PLANCHE X : BIJOUX



PLANCHE XI : BIJOUX



PLANCHE XII : PEIGNES



PLANCHE XIII : BIJOUX



PLANCHE XIV : COLLIERS



PLANCHE XV : USTENSILES



PLANCHE XVI : NATTE ET USTENSILES



PLANCHE XVII : INSTRUMENTS DE MUSIQUE

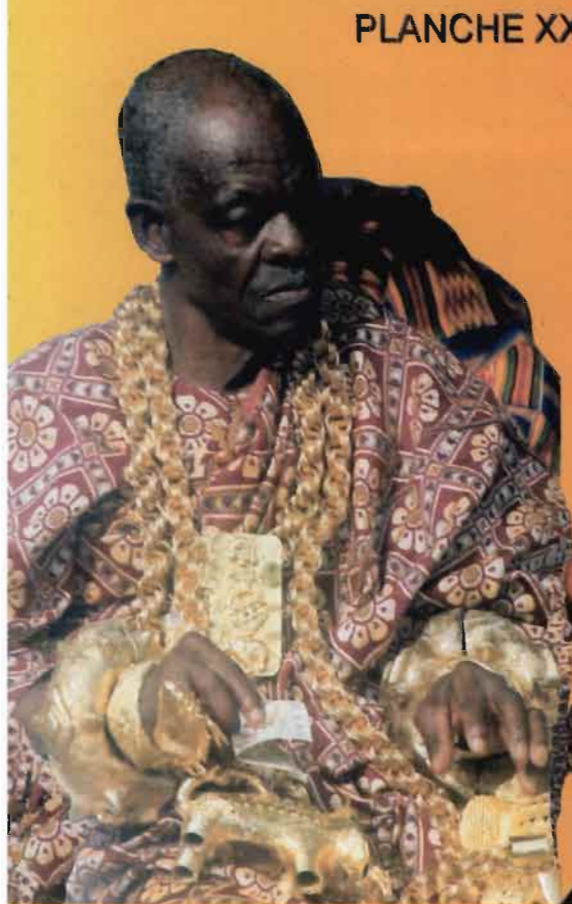




PLANCHE XIX : PIROGUES



PLANCHE XX : BIJOUX



PLANCHES HORS-TEXTE

Légendes des planches

Malgré la coopération pleine et entière du Musée des Civilisations de Côte d'Ivoire et du Musée National du Costume à Grand-Bassam, grâce à l'intérêt que Mesdames Hortense Zagbayou Békouan et Kassi Sylvie Memel ont, avec Monsieur Koffi Bilé Yapo, successivement porté à ce travail, – et nous les en remercions chaleureusement –, il n'a été possible de retrouver qu'une toute petite partie des objets que le Professeur Memel-Fotê a cités dans sa thèse pour les avoir vus sur le terrain il y a une trentaine d'années. En outre, les objets conservés dans les collections des musées sont souvent identifiés de façon assez sommaire, de sorte qu'on n'a pas toujours pu vérifier que les objets présentés provenaient bien de la zone d'études. C'est à une mission de prospection, spécialement organisée à cette fin par le Musée des Civilisations de Côte d'Ivoire, que nous devons d'avoir retrouvé notamment des exemples des types de pagnes, pirogues, paniers, nattes, etc... cités dans le texte.

Planche I : deux lances, l'une à manche en bois, l'autre entièrement en fer, des pointes de sagaie, des tridents, des harpons, etc. ; collections du Musée des civilisations de Côte d'Ivoire, photographies de Kouadio Brou.

Planche II : deux poignards à double lame, l'un à poignée ornée d'une tête, l'autre à poignée simple et avec son fourreau ; collections du Musée des civilisations de Côte d'Ivoire, photographies de Kouadio Brou.

Planche III : de gauche à droite, trois fusils de fabrication locale, les deux premiers appartenant aux collections du Musée des civilisations de Côte d'Ivoire, le troisième au Musée national du Costume de Grand-Bassam, et à droite une copie locale d'un fusil allemand ; collections du Musée des civilisations de Côte d'Ivoire, photographies de Kouadio Brou.

Planche IV : entraves de tailles diverses, dont en particulier deux très petites, qui ne pouvaient convenir qu'à de très jeunes enfants ; collections du Musée des civilisations de Côte d'Ivoire, photographies de Kouadio Brou.

Planche V : tout en haut, trois de ces tiges de fer qui, par paquets de vingt, constituaient la monnaie dénommée *wrugu* (*bete*), *bro* (*kweni*), *sombe* ou *sompe* parfois *sonfre* (*malinke*), *wroka* (*gban*) ; en dessous, deux manilles, ces bracelets en alliage de cuivre (66 %) et plomb (27 %), plus un peu d'antimoine et d'étain), fabriquées à l'époque en France et en Angleterre pour servir de monnaie sur la Côte, notamment à Grand-Bassam et à Lahou ; plus bas, trois tiges de fer, beaucoup plus épaisses que les premières, mais moins longues, de même usage ; puis à nouveau deux manilles, puis six cauris, ces coquillages qui ont servi de monnaie pendant des siècles dans toute l'Afrique ; et tout en bas, encore une tige de fer ; collections du Musée des civilisations de Côte d'Ivoire, photographies de Kouadio Brou.

Planche VI : pagnes de type *kamadje* ; celui du haut montre qu'un pagne complet de ce type comporte, en son bas, une bande dont le motif est tout différent de ceux qui ornent les autres bandes ; il nous a été commenté par M. Goore Bi Gbagba Gilbert, à Kouadi ; en bas, à droite, quatre motifs relevés sur des pagnes de cette même famille ; de droite à gauche les motifs d'un pagne présenté par M. Goly Bi Goné Félix, chef du village de Gonfla (sous-préfecture de Bazré) ; puis motifs d'un pagne en cours de finition présenté

par M. Goore Bi Gbagba Gilbert, à Kouadi ; en bas au milieu dans l'axe vertical de la planche, et tout en bas en largeur, deux bandes remarquées chez M. Tienbisoupe Norbert à Bounafla (sous-préfecture de Bazré) ; les cinq motifs qui occupent le quart bas gauche de la planche sont des motifs anciens de pagnes de type *kamadje* vus sur des pagnes qui nous ont été montrés à Bindefla ; photographies de Kouadio Brou.

Planche VII : M. Gooré Bi Gbagba Gilbert, chef du village de Kouadi, pose en *kamadje*, photographie de Kouadio Brou.

Planche VIII : en haut deux pagnes de type *dango* ; celui de droite, avec son alternance de bandes à motifs différents, nous a été montré par M. Goly Bi Goné Félix, au village de Gonfla ; celui de gauche nous a été présenté par M. Kolé Bi Soo Lambert, à Bounafla (sous-préfecture de Bazré) ; dans le quart en bas à gauche, deux pagnes de type *kwapro*, réalisés en nouant le tissu avant de le teindre, les nœuds permettant de délimiter les réserves, bien que de façon très irrégulière, comme le montrent les deux exemples disponibles ; le pagne du haut nous a été montré par M. Kole Bi Soo Lambert, à Bounafla (sous-préfecture de Bazré), qui le tient de son père, et en conclut que ce pagne est antérieur à 1947 ; le pagne du bas nous a été montré par M. Zanian Bi Go Barthelemy, à Gohouo (sous-préfecture de Bazré) ; dans le quart en bas à droite, un morceau de pagne rare, ancien, de type *niankafanu*, acquis avant 1947, puisque appartenant à l'héritage du père de M. Kole Bi Soo Lambert, qui nous l'a montré à Bounafla ; en dessous, un morceau de pagne de type *golipro*, présenté par M. Zanlan Bi Go Barthélémy, de Gohouo (sous-préfecture de Bazré) ; photographies de Kouadio Brou.

Planche IX : de haut en bas, un pagne de type *sogonin* (détail à gauche, ensemble à droite), qui aurait plus de cinquante ans, et qui nous a été présenté par M. Bounati Bi Gabla André, de Bounafla ; puis deux pagnes de type *kamadje-dievo*, que nous a montrés M. Dia Bi Touvol Jean, de Bindefla ; en troisième lieu deux pagnes de type *tchecoumba*, celui de gauche appartenant à M. Komona Bi Kouadio Jean-Pierre, de Bounafla, celui de droite étant dit *tchecoumba mâle*, et nous ayant été présenté par M. Gnakan Bi Doblo Harris, du village de Gonfla (sous-préfecture de Bazré) ; enfin, tout en bas, un pagne de type *sogonin* (ou *sokola*), présenté par M. Goly Bi Gooré Félix, du village de Gonfla ; photographies de Kouadio Brou.

Planche X : en haut, un groupe de quatre bracelets en ivoire, collections du Musée des civilisations de Côte d'Ivoire, photographies de Kouadio Brou ; au milieu un bracelet en raphia, et en bas un collier en perles de terre cuite ; collections du Musée national du costume de Grand-Bassam, photographies de Kouadio Brou

Planche XI : en haut, détail de la décoration en bois doré du grand peigne qui figure au bas de la planche (deux oiseaux) ; entre les deux, sept peignes en bois, dont quatre décorés de têtes humaines et trois de motifs géométriques ; collections du Musée des civilisations de Côte d'Ivoire, photographies de Kouadio Brou.

Planche XII : un bracelet et sept pendentifs en or, tous *akan* ; au centre, un pendentif représentant une tête humaine entourée de deux sabres ; à droite, un

pendentif en forme de silure, or fondu à la cire perdue et filigrane ; en bas à gauche, un pendentif en forme de croissant, surmonté de deux petites pattes d'oiseau ; collections du Musée des civilisations de Côte d'Ivoire, photographies de Kouadio Brou.

Planche XIII : un bracelet à bandes et deux pendentifs en or ; collections du Musée des civilisations de Côte d'Ivoire, photographies de Kouadio Brou.

Planche XIV : un collier en or, composé de vingt-sept éléments (griffes de félin, cylindres ajourés, plaques circulaires et rectangulaires...), fondu à la cire perdue, *akan* ; et trois colliers en perles de Venise, dont deux de type chevron à dominante bleue ; collections du Musée des civilisations de Côte d'Ivoire, photographies de Kouadio Brou.

Planche XV : en haut à droite, deux paniers de pêche, au milieu à gauche, un petit sac en raphia, en bas une boîte cylindrique en vannerie enrobée de terre (pour augmenter son étanchéité) ; collections du Musée national du costume de Grand-Bassam, photographies de Kouadio Brou.

Planche XVI : le fond est une natte *dida* en *Rhizophora*, provenant de Zokolilié (Lakota) ; en haut trois corbeilles de conservation, dont celle du milieu recouverte de terre pour la rendre étanche ; en bas deux jarres à vin de palme, *dida* de Zokolilié (Lakota) ; photographies de Kouadio Brou.

Planche XVII : en haut, l'orchestre d'olifants de Bondoukou (les instruments du sud sont comparables, mais plus petits, et ils ne sont pas habillés de tissu) ; au milieu, un tambour orné d'ossements humains (mâchoires, etc.) ; en bas, l'ensemble orchestral du royaume *baoulé* de Sakassou (le grand tambour, *kwakla*, à l'extrême gauche, est couvert de sang sacrificiel) ; les trois photos proviennent de l'ouvrage de G. Niangoran Bouah, *L'univers akan des poids à peser*, volume 3, respectivement p. 97, p. 143 et p. 140 (aimable autorisation de la Fondation Niangoran Bouah)

Planche XVIII : en haut à droite, deux tambours *ntumpan* de Kékréni (Niangoran Bouah, *op. cit.* p. 136) ; ces instruments peuvent être vus dans les lignages de la forêt (il s'agit d'un couple d'*attungblan*, male et femelle) ; en haut à gauche, tambour *backliman* de Bobia, région *bete* de Gagnoa, qui sert à vanter les mérites et les actes de bravoure (Musée des civilisations de Côte d'Ivoire) ; en bas à gauche, tambour *backliman*, région *bete* de Daloa, utilisé uniquement par les femmes pour conjurer le mauvais sort lorsqu'une des leurs meurt en couches (Musée des civilisations de Côte d'Ivoire) ; en bas à droite, tambour *backliman*, région *bete* de Gagnoa, sert à vanter les mérites et les actes de bravoure (Musée des civilisations de Côte d'Ivoire)

Planche XIX : en haut, l'épave d'une pirogue de course baptisée « Attoue » à Mossou (Grand-Bassam), en pays *aburé*, en 1982 ; au milieu, une pirogue de transport *ébrié* ; en bas, M. Samba Nabo dans sa pirogue de pêche, à Moossou (Grand-Bassam) ; photographies de Kouadio Brou.

Planche XX : Quatre personnalités dans leurs vêtements de fête et portant de lourds bijoux d'or, lors de l'*eb-eb* du Professeur Memel-Foté le 9 avril 2000 à Mopoyem le Professeur est en bas à droite (photographies de J. Brunet-Jailly).

TROISIÈME PARTIE

Les esclaves dans la société : exploités absolus et instruments de glorification

- Chapitre VI** : Ce que infériorité sociale statutaire veut ici dire
- Chapitre VII** : Les esclaves exploités comme moyens de procréation et de production
- Chapitre VIII** : Les esclaves, instruments de glorification
- Chapitre IX** : Deux contre-épreuves de l'infériorité servile : l'insignifiance dans la mort et les résistances dans la vie

Que les esclaves soient assignés à une place et à des tâches inférieures à celles qu'occupent ceux que la littérature nomme les cadets sociaux, cette proposition peut être établie par des faits relatifs à la vie autant que par des faits relatifs à la mort des esclaves.

Les premiers indices ressortent du rituel d'introduction qui, s'il ne les institue pas comme une espèce à part à proprement parler, les confirme du moins comme un *groupe à part* parmi l'espèce des étrangers. Une première preuve décisive est apportée au contraire par *l'exploitation* dont les esclaves autrement que les cadets sont l'objet, tant comme moyens dans la production *stricto sensu* des biens de subsistance qu'au niveau de la procréation ou à celui de la distribution et de la consommation des biens.

La deuxième preuve se trouve dans leur fonction *d'instruments de glorification* qu'ils assument au bénéfice des maîtres.

Leur *insignifiance dans la mort* en tant que *déchets sociaux* constitue une troisième preuve de cette infériorité radicale. Les exceptions qui apparaissent dans les rédemptions individuelles et localisées, fondées sur les valeurs personnelles des esclaves et la magnanimité des maîtres, attestent une condition globale à laquelle les *résistances* apportent une contre-épreuve en quelque sorte expérimentale.

Il s'agit ici par conséquent de justifier successivement cette infériorité sociale statutaire (ce sera l'objet du sixième chapitre), cette condition générale d'exploités absolus (ce sera l'objet du septième chapitre), la condition universelle d'instrument de glorification (c'est l'objet du huitième chapitre) et les contre-épreuves de cette infériorité, c'est-à-dire l'insignifiance dans la mort et les résistances (neuvième chapitre).

CHAPITRE VI

Ce que infériorité sociale statutaire veut ici dire

Section I : L'introduction, un rituel de spécification

Section II : Un statut social inférieur à celui des cadets

Section III : Les rédemptions, exceptions qui confirment la règle

SECTION I

L'introduction, un rituel de spécification

Appliquée aux esclaves, ici, la métaphore de la nouvelle naissance, qui transpose au passage d'une société d'origine à une société d'accueil le schéma d'entrée dans la société humaine, est à la fois juste et inexacte.

Il est vrai, en même temps qu'elle est une atteinte à sa culture et à sa personnalité ancienne, l'introduction ouvre à l'esclave l'accès à la société et à la culture d'accueil ; en outre, dans cet accès, le statut définitif qui lui échoit est celui de l'enfant. Mais, d'une part, cette "mort" et cette "renaissance" s'opèrent par la voie de la violence, violence symbolique toujours, violence matérielle parfois ; d'autre part, tous les esclaves ne connaissent pas cette "renaissance" cependant que beaucoup en ont vécu de multiples à la manière des âmes dans la métempsycose. Telle société les acquiert pour la mort (*abê*) ; dans telle autre (*gban*), l'introduction ne paraît pas partout rituellement formalisée ; enfin les récalcitrants ou les malchanceux traversent plusieurs sociétés pour se retrouver au-delà des mers, sinon dans l'au-delà.

En fait, et surtout, la procédure d'introduction apparaît comme un rituel imposé uniquement à cette catégorie d'étranger et à nulle autre. Ce rituel qui, à partir de l'acquisition marchande, confère leur figure aux esclaves dans la société d'annexion, peut être analysé comme un rituel de spécification sous trois rapports : rupture avec le passé, annexion au lignage acquéreur, et infériorisation radicale.

La rupture avec le passé

Que l'introduction d'étrangers libres dans le lignage soit un événement, cela est évident. Mais leur accueil était une cérémonie privée à laquelle participaient les membres des segments locaux et

éventuellement proches dans l'espace géographique du lignage. Le chef du lignage, après avoir présenté le nouveau membre, versait la boisson qu'il apportait (cas d'une personne-réparation : par exemple à la suite d'un accident de chasse, le lignage du coupable devait, à titre de réparation, offrir une personne, par exemple une fille qui pourra donner un enfant qui remplacera la victime) ou qu'avait fournie l'hôte ; il demandait aux ancêtres et aux dieux la santé pour le nouveau venu, la cohésion et la prospérité démographique et économique pour le groupe. Si cet étranger était une femme, l'aînée des femmes la prenait en charge ; homme, il était confié au puîné du chef de lignage.

Presque toujours et partout, l'introduction des esclaves dans la société constitue un événement plus particulier. Dans certains cas, comme chez les *Bete-Kagnananko*, cette particularité se manifestait dès l'entrée de l'étranger sur le territoire villageois : un cri spécial l'annonçait et le tambour publiait la nouvelle avant la cérémonie de présentation.

Là où l'accueil était formalisé – les *Beté-Logroan* le nomment *atoprire* – cette cérémonie, dont le programme varie d'une société à l'autre, se déroulait un matin, moment propice aux inaugurations, dans la cour du patrilignage, cour de l'aîné du lignage acquéreur (*kweni*, *ghan*, *bete*, *neyo*, *odjukru*, *abê*), cour du père de l'acquéreur ou de l'héritier de celui-ci chez les matrilinéaires *alladian*. En présence des maternels, des paternels, des amis et de nombreux villageois, elle s'ouvrait à la manière d'une fête de la victoire, à l'appel d'un tambour de guerre (*gweyêbê* des *Gban*, *Sakada* ; *tiagbla* des *Bete-Logroan*), ou d'un tambour d'opulence (*atr-kuku* des *Odjukru*).

Les *Odjukru* de Gbugbo l'inauguraient par une procédure de sécurisation ontologique. Ils avaient pris conscience en effet d'un problème d'ordre intellectuel et d'un problème d'ordre pratique qu'ils interprétaient en termes pathologiques en lui proposant une solution médicale. Pour les membres de cette société non-marchande, avoir acheté une personne avec qui on devra vivre en famille n'est pas seulement un scandale économique malaisé à penser, c'est un acte qui comporte aussi, par lui-même, une menace ou un danger de mort (mort d'un mode de production et/ou mort de ses producteurs ?) qu'il faut conjurer. La préparation de la médecine conjuratoire – *mpo* – était répandue sur l'esclave et le maître, puis tous les deux en absorbaient chacun une gorgée avant que l'esclave rasé ne fût présenté au patrilignage dont il adoptera la divinité et les interdits.¹ En fait, ce rite avait pour but de préserver la santé de la communauté lignagère.

Ailleurs, les actes de violence symbolique avaient pour but d'altérer la personnalité ancienne des nouveaux étrangers et de les couper de leur passé. Le premier de ces actes s'applique au corps. Pour les dépouiller de leurs anciens corps ou pour les déraciner, les *Neyo*² et les *Kweni*³ leur rasaient les cheveux, les *Kweni* le faisaient aussi, mais après les avoir emmenés hors du village, en brousse, où leurs cheveux étaient jetés.

Le second acte vise l'esprit. Une médecine amnésiante était en effet appliquée aux fins de provoquer chez les esclaves l'oubli du pays natal et

l'attachement au pays d'annexion. Tantôt il s'agit d'un charme, pris dans un repas, et qui devait lier l'esclave à son maître ou à sa maîtresse "comme un chien", c'est le *rumopwo* des *Abê*,⁴ c'est le *yanini* des *Krobu*, préparation dans laquelle aux feuilles de *yamini* se trouvait mélangé du kaolin séché et écrasé, aliment géophagique de naturalisation.⁵ Pour leur part, les *Bete-Guideko* préparaient ce charme avec des feuilles séchées (feuilles de *yropo* des *Kwadia*) ; cette préparation était assaisonnée avec du sel, facteur de liaison, et avec une pincée de poudre de canon, probable symbole de protection contre la malédiction que proféraient les parents de l'esclave, évidemment hostiles à la servitude de ce dernier.⁶ Tantôt il s'agit d'une opération d'aveuglement intellectuel ou de réorientation mentale. En pays *alladian*, l'officiant, père de l'acquéreur ou son héritier, mâchait trois noix de kola, fruit de grande consommation dans la savane, mais dont le symbolisme végétal et numérique reste ici obscur, et les crachait à la figure de l'esclave en lui intimant l'ordre de se détourner de son pays d'origine (Augé, 1969 : 142).

L'annexion à la parentèle

À ces actes de rupture s'associent d'autres actes, aussi violents, de rattachement unilatéral. Telle société procède par un rite politico-religieux. Les *Neyo* atlantiques rattachaient l'esclave au territoire en le conduisant au bord de l'océan ; là, les gens de *Kadrokpa* lui faisaient boire de l'eau de mer, ceux d'*Ahorokpa* lui lavaient la figure en lui enjoignant d'être désormais "un homme du village". Ensuite, marque solennelle de subordination à *Kadrokpa*, le chef de lignage lui infligeait une gifle, accompagnée de ce rappel : "Tu es un esclave !".

Là où n'existe pas cette annexion en quelque sorte religieuse et politique suivent les actes symboliques de rattachement social et économique. Sous le rapport vestimentaire, le maître *neyo* offrait un pagne neuf à l'esclave pour le vêtir, le maître *kweni* l'habillait d'un pagne *kende*. Ensuite, lui était octroyée une machette, instrument indispensable à l'agriculture. Ce n'est que beaucoup plus tard que, devenu familier et totalement digne de confiance, il recevrait du maître, à titre exceptionnel, un fusil, avec l'ordre d'approvisionner la maisonnée en gibier et/ou de tuer des humains (Dugbafla, Umé).

Troisième phase : de façon officielle, le chef de lignage présentait l'esclave comme nouveau "fils" aux aînés sociaux, et comme "frère" aux cadets, avec injonction de ne jamais rappeler l'origine de l'étranger. La tradition de Dugbafla veut que l'esclave (s'il était d'ethnie *kweni* ?) reçut alors de l'eau, qu'il en versât à terre en acte de prière et en signe d'acquiescement au nouvel ordre des choses. "J'acquiesce aux commandements du maître, disait-il. Que la chance m'accompagne dans mon service et que le malheur s'éloigne de moi".

Quatrième phase du rituel, qui est un acte de renouvellement ontologique, là où la procédure existe : l'esclave se voyait imposé un nouveau nom. C'est alors que la fête pouvait être consommée. Des cadeaux étaient échangés. Les *Bete-Kagnananko* gratifiaient le convoyeur de l'esclave de cinq manilles, d'une machette, d'un baril de poudre et de vin de palme (Upoyo). Les *Gban* et les *Kweni* offraient pagnes, bétail et boisson à l'acquéreur. C'est ce dernier qui, en pays *abê*, *alladian* et *odjukru* faisait les frais de boisson. Joyeuse beuverie chez les uns (*Abê*, *Alladian*), beuverie et banquet de poulet et de mouton chez les autres (*Kweni*), beuverie, banquet de cabri et musique chez les troisièmes (*Bete-Logroan* et *Bete-Guideko*), voilà comment s'achevait l'introduction rituelle des esclaves dans la société de l'acquéreur.

L'infériorisation radicale : la dation du nouveau nom

Que le rituel d'introduction constitue les esclaves comme une espèce de personnes inférieures, tous les faits et gestes le prouvent. On le voit d'abord à la situation qui est la leur dans l'ambiance de la fête. Le héros du jour, c'est l'acquéreur, celui à qui s'adressent les cadeaux, là où il y en a, celui à qui le père *alladian*, devenu "grand-père" de l'esclave, remet l'étranger à la fin de la cérémonie. L'esclave, lui, n'est que l'occasion, le prétexte, l'objet, d'une fête à laquelle il ne participe pas, une fête qu'il subit, à la manière du captif au moment du triomphe du vainqueur.

On voit ensuite cette infériorisation aux traitements qui sont infligés à ces étrangers. Les modes de destruction et de renouvellement de la personnalité ne s'appliquent comme tels qu'à eux. Ce n'est pas un hasard si, dans la société *alladian*, hormis la procédure des noix de kola, ce même rituel accompagnait l'acquisition d'un outil de prix et de prestige : le fusil. On voit enfin le processus d'infériorisation à ce système si particulier de noms qui est appliqué aux esclaves.

Trois principes gouvernent l'attribution des noms donnés aux esclaves : le principe de la conservation des noms originels, le principe d'un nom emprunté à la société de l'acquéreur, et le principe d'une anthroponymie spécifique. Soumises à l'arbitraire des maîtres, ces attributions sont cependant régies par une logique sociale.

Le principe de la conservation des noms originels, en vigueur à des degrés divers dans toutes les sociétés, se trouve appliqué généralement aux esclaves adultes dont la personnalité est déjà faite à leur arrivée. Néanmoins, il domine dans les sociétés patrilinéaires où les esclaves, ou bien étaient acquis pour être détruits (*Abê*), ou bien jouaient un rôle insignifiant dans les domaines de la procréation et de la production (*Bete, Gban*). Ainsi relève-t-on des noms d'origine *akan* et *gur* en pays *abê* :

Tchê Koffi	(H)	<i>anyi-bawle</i>	Nsona	(F)	<i>senufo</i>
Kwamé	(H)	<i>anyi-bawle</i>	Sia	(F)	<i>senufo</i>
Niamien	(H)	<i>anyi-bawle</i>	Sabana	(F)	<i>senufo</i>
Ndori	(H)	<i>anyi-bawle</i>			

Ainsi des noms *dan*, *kuzié*, *bete* et *wê* survivent-ils en pays *kwadia* :

Fregbo	(H)	<i>bete</i>	Satchi	(H)	<i>bete</i>
Gahuru	(H)	<i>bete</i>	Gono	(H)	<i>dan</i>
Naka	(H)	<i>bete</i>	Gahun	(F)	<i>wê</i>
Gnahore	(H)	<i>bete</i>	Wrehi Loru	(H)	<i>kuzié</i>

Ainsi des noms *kweni* ou *kuya* en pays *bete* :

Towê	(H)	Wêdrê	(F)
Kaïlo	(H)	Zeguêda	(F)
Tizoro	(H)		
Babo Tchêmani	(H)		

Ainsi trouve-t-on traces de noms *bawle*, *kweni* et *bete* préservées en pays *ghan*, comme le sont en terre *neyo* les traces de noms *bakwe*, *godie*, *niabwa* et *mande*.

En pays <i>ghan</i>			En pays <i>neyo</i>		
Djabia	(H)	<i>bawle</i>	Akwe	(H)	<i>bakwe</i>
Traziê	(H)	<i>kweni</i>	Gbotro	(H)	<i>bakwe</i>
Tizilo	(H)	<i>kweni</i>	Gorabi	(H)	<i>godie</i>
Guehi	(H)	<i>bete</i>	Gwagwa	(H)	<i>godie</i>
Koko	(F)	<i>bete</i>	Guebli	(H)	<i>bete</i>
			Zabahi	(H)	<i>niabwa</i>
			Santearabo Watara	(H)	<i>mande</i>
			Antchiumani Sangala	(H)	<i>mande</i>

Le principe de l'importation d'un nom d'emprunt, qu'on retrouve à l'œuvre partout, obéit à deux principales règles. La première règle, qui s'applique généralement à des adultes, rattache simplement le nom originel au nom de l'acquéreur en signe de dépendance et comme d'affiliation. Des exemples *alladian* et *odjukru* (Tableau 26) illustrent cette modalité à Emokwa et à Gbadjn.

La seconde règle obéit à la logique de l'anthroponymie locale, c'est-à-dire à la formation autochtone des noms dérivés du nom de l'acquéreur. Elle s'est appliquée principalement à des esclaves jeunes dont elle opère symboliquement la renaissance. Exemples *alladian* et *odjukru* peuvent illustrer cette modalité également (Tableau 27).

Tableau 26

**Exemples *alladian-odjukru* de noms d'esclaves empruntés
selon la règle I**

Emokwa (Jacqueville)			Gbadjn (Dabu)		
Noms de l'acquéreur, de l'esclave, sexe, ethnie			Noms de l'acquéreur, de l'esclave, sexe, ethnie		
1 Bogui Ndia	(H)	<i>akan</i>	1 Akpro Niamien	(H)	<i>akan</i>
2 Akadje Zranin	(H)	<i>kru</i>	2 Akpro Banga	(H)	<i>akan</i>
3 Akadje Zrahiri	(H)	<i>kru</i>	3 Akpro Kpassi	(H)	<i>mande</i>
4 Gbongro Gnikpê	(H)	<i>kru</i>	4 Tchoko Batié	(F)	<i>mande</i>
5 Gbongro Gbintié	(H)	<i>kru</i>	5 Tchoko Fatma	(F)	<i>mande</i>
6 Mambo Batié	(F)	<i>mande</i>	6 Tchoko Sanan	(H)	<i>mande</i>
7 Bonny Batié	(F)	<i>mande</i>			

Tableau 27

**Exemples *alladian-odjukru* de noms d'esclaves empruntés
selon la règle II**

A – Exemples <i>alladian</i> d'Emokwa			
1 Bonny Graontié	(F)	8 Bonny Biki	(F)
2 Bonny Tié	(H)	9 Bonny Kosso	(F)
3 Bonny Koko	(F)	10 Neuba Bombo	(H)
4 Neuba Grubin	(F)	11 Neuba Kadium	(F)
5 Neuba Avi	(F)	12 Bogui Abi	(H)
6 Beugré Dohon	(F)	13 Beugré Boguitié	(H)
7 Tano Ahui	(H)	14 Mambo Amessan	(H)

B – Exemples <i>odjukru</i>			
Localité	Matrilignage	Nom	Sexe
Kpass	<i>Djeyei-la</i>	1 Lasm Niagn Yebl	F
	<i>Edjm-la</i>	2 Atcha Yéi	F
Gbugbo	<i>Badi-la</i>	3 Essis Amnéi	F
		4 Essis Essi	F
		5 Essis Essane	F
		6 Essis Essiebl	F
Gbadjin	<i>Essane-la</i>	7 Yed Amari	F
		8 Djaman Nguessan	F
	<i>Agnei-la</i>	9 Nkol Yei	F
	<i>Dongba-la</i>	10 Esmel Amari	H
Orgbaf	<i>Akabra-la</i>	11 Otê Mel Nonkés	H
		12 Otê Mel Nonkessis	H

Le troisième principe en vigueur dans ces mêmes sociétés a une application spécifique et concerne en général les jeunes esclaves. Bien qu'il paraisse systématiser une variante atypique de l'anthroponymie de chaque culture, dans l'esprit il produit une littérature originale au sein de la littérature orale, une littérature de l'instrumentalisation. Les esclaves deviennent alors moyens d'expression, véhicules d'un message à l'adresse des autres hommes riches, et des autres lignages, espèces de tambours ambulants, bref ce qu'on nomme *médias*.

La complexité du corpus dont nous disposons tient à trois éléments de nature différente : les noms se composent de phrases et de mots-devises et s'appliquent non seulement aux esclaves, mais aussi à leurs enfants parfois, comme chez les *Neyo* et les *Kweni* ; bien que les significations soient généralement transparentes, l'interprétation de beaucoup de ces noms reste cependant malaisée, voire équivoque ; enfin les noms traitent des relations de l'acquéreur avec sa parentèle, des relations de l'acquéreur avec ses pairs dans la société et l'univers, des relations de l'acquéreur avec son esclave. D'où l'existence d'au moins trois classes de noms : le nom-récit, le nom-défi, et le nom-identité. Bien entendu, dans ce nom laudatif, dans ce nom polémique comme dans ce nom déterminatif, c'est la même dialectique de l'affirmation de soi dans laquelle les références aux parents, aux rivaux et à l'esclave proprement dit concourent à la promotion et à l'exaltation de l'image de soi.

Le nom-récit

Nous nommons nom-récit le nom autobiographique à travers lequel l'acquéreur rend hommage à la tradition d'achat instaurée dans son lignage ou à la générosité de tel ou tel parent ; parfois, il y exprime sa reconnaissance à ce parent en lui dédiant un esclave ou en faisant revivre un nom.

- Niagn Es-El-êtn (H) : Depuis-les-pères (de) Niagn (sous-entendu : on achète des esclaves) (Gbugbo, Dabu)
- Otê Es-êtn (F) : Depuis-le-père (d') Otê (sous-entendu : on achète des esclaves) (Orgbaf, Dabu)
- Kwassi Kpêgon(H) : Kwassi-c'est-héréditaire-chez-nous (l'acquisition d'esclaves), patrilignage *Bolata* (Dugbafla, Umé)
- Obo Yao Lis Akpl (F) : La mère-de-Obo (ou Obo-Yao-Mère)-est-une magnifique (femme) (Gbugbo, Dabu)
- Kukra Egn-Es-Odn : Le père-de-Kukra (ou Kukra-père)-est-un-bienfait (Gbugbo, Dabu)
- Egn-Eyu-Odn : Un oncle maternel-est-un bienfait (Armêbê, Dabu)
- Ol-on-Esn : Achète-pour-en-faire-cadeau-à-ta-Mère (Bodu, Dabu)

- Tizra : Héritier-du-père (un descendant d'esclave en pays *kweni*, cf. A. Deluz 1970 : 77).
- Amran : nom d'une sœur réutilisé par un acquéreur (Abude-Mandeke, Agboville).
- Kafu Blê : Kafu-le-Buffle, Blê étant le nom d'un guerrier (un *kané*) qui a adopté l'esclave Kafu Towê (Tapegühe, Daloa).
- Agré : Celui-qu'on-déteste (Missehi, Sassandra).
- Nabo : Grâce-à-toi (Kadrokpa, Sassandra).
- Guibialé : Le malheur-épuise-la richesse (Ahorokpa, Sassandra).

Le nom-défi

Un nom de cette classe exprime la compétition économique et sociale très vive, en particulier au XIX^e siècle, entre les individus et les lignages. Les luttes y transparaissent à travers des joutes verbales, dans les exigences d'acquisitions concrètes, les exhibitions de richesse ; jusque dans la reconnaissance des inégalités et les constats de victoire, l'esprit de compétition demeure permanent au sein du sexe masculin.

- Es-Aya (F) : Que dis-tu ? (Tukpa, Dabu).
- Bla-Ekn (H) : Qu'as-tu vu ? (Aklodj-A, Dabu).
- Bob-Nêym (H) : Tu fanfaronnes (Tukpa, Dabu).
- Yanmn-Bêkn (H) : C'est l'oeil qui voit (Armêbê, Dabu).
- Ekn-Dad (F) : Vois avant de parler (Gbugbo, Dabu).
- Eyimbe (H) : Je vous vois (dit l'aveugle riche qui prête sans voir ses débiteurs) (Abude-Mandeke, Agboville).
- Amamaka (H) : Affaire-de-village (Addah, Jacqueville).
- Zebro Wiva (H) : Zebro (l'énonciateur était un chef) - Je suis-dans-toutes-les-affaires (Dugbafla, Umé).
- Afflizo (H) : Fais-voir-ta-richesse (Kadrokpa, Sassandra).
- Gomnatchi (H) : Parole-de-l'autorité (Missehi, Sassandra).
- Alialé (H) : Mangez-votre-nourriture (Kadrokpa, Sassandra).
- Tonebya (H) : La guerre-(*to*)-ne-finira-jamais (Sassandra, G. Thomann 1905 :115).
- Gwede Abi (H) : Nous ne sommes pas égaux (Ahorokpa, Sassandra).
- Amanfu Ow-Ok-ogn-agn (F) : (Devant) Amanfu-vous-avez-perdu-la-face (Bodu, Dabu).

Des noms polémiques que l'on dirait aujourd'hui de caractère féministe se trouvent manifester la compétition entre les sexes puisque des femmes commerçantes et riches s'y adressent aux hommes riches.

- Ahu Bla (H) : le-mouton-d'Ahu (Femme célibataire, j'achète un homme, un *Dida*, qui représente mon mouton) (Dugbafla, Ume).
- Ahu Zua (F) : Ahu-trempez-pour-voir (si cela ne vous brûlera pas, dit Ahu, une autre femme célibataire) (Dugbafla, Ume), nom d'un esclave *kweni* de Bwafle.
- Agn Etchi (H) : Appartient-aux-gens, nom d'un esclave de la Dame Édjme, matrilignage des *Otobro-la*, à Bobor, Dabu.

Le nom-identité

Par un nom de cette classe, les acquéreurs précisent ce que signifie à leurs yeux leur esclave, qu'il s'agisse du motif d'achat ou qu'il s'agisse du sens de cette personne-marchandise.

Ces motifs peuvent être divers : la honte, l'imitation, le désir de relever un défi, l'envie...

- Ekan'oto (F) : J'ai-envie-de-l'essayer (Sassandra, G.Thomann, 1905:115).
- Kwame Dira (F) : Kwame-je-n'aime-pas-la-honte (Dugbafla, Umé).
- Eyu-Mel Owrêm (F) : Eyu-Mel (l'a acquis)-par-imitation (Gbadjn, Dabu).
- Ani (H) : on le fait, je le fais (Missehi, Sassandra).
- Odiabu Obaw (H) : Odiabu-l'envie (Gbadjn, Dabu).

La signification de l'esclave peut être morale : l'esclave est alors signe de l'effort, du courage, de l'intelligence, de la bonté de l'acquéreur, la vérité de l'être.

- Eso Akpa Sotu-Ofr (F) : d'Eso Akpa-l'effort-vain (Mopoyem, Dabu).
- Kpami Eso Sos-es-Atr (F) : de Kpami Eso-le-courage (Armêbê, Dabu).
- Duassa (H) = Affaire-de-courage (Niega, Sassandra).
- Fike = l'Intelligence (Kadrokpa, Sassandra).
- Yaba Zinta (F) : la bonté de Yaba (Dugbafla, Umé).
- Kwamé Vienzanê : Kwame-voici-le résultat de mon mensonge (Dugbafla, Umé).

Cette signification est également économique et sociale : l'esclave devient alors signifiant du travail, de la richesse, de la puissance, expression de la propriété, instrument de service.

- Ahu Akrê : la houe-d'Ahu (Abude-Mandeke, Agboville), par quoi la Dame Ahu, cultivatrice d'arachides, pérennise l'outil dont le travail a porté ce fruit.
- Affi Law (H) : la sueur-d'Affi (Gbugbo, Dabu).
- Leiwole (H) : Affaire-de-richesse (Lateko, Sassandra).
- Ei-Yed Obwuwn (F) : (Voici de) Ei-Yed-le-gaspillage (Gbadjn, Dabu).
- Breswe Abu-gbêl : la grande main-de-Breswe (Armebê, Dabu).
- Eso Abussu (H) : la puissance-d'Eso (Tiaha, Dabu).
- Ahu Bla (F) : le mouton-d'Ahu (Dugbafla, Umé).

Enfin, il n'est pas jusqu'aux significations esthétiques et philosophico-religieuses qui ne soient attribuées à l'esclave : beauté, vérité, mort et Dieu se trouvent alors à ce rendez-vous singulier.

- Guede Titiku : Guede-au-Teint-Noir (surnom d'un *bagnon kweni*, Gbassi, pays *bete*, Guiberwa).
- Yao Lessu (F) : Yao-Barre-de-fer, car cette femme était grande, élancée et sans doute aussi forte, comme une barre de fer (Tiegba, Umé).
- Lo Nawrê (H) : La vérité (Kpanda, Dabu).
- Glukayo (H) : La vérité est cachée (Ahorokpa, Sassandra).
- Amokue (H) : C'est nous qui mourrons (Niega, Sassandra).
- Essis-Nyam-Ogn-Lo (F) : Essis-Dieu-est-le-Responsable (Gbugbo, Dabu).

Malgré la diversité des exemples cités, il faut retenir la règle générale : chaque société choisit, dans sa propre tradition, une procédure que l'esclave peut prendre pour un rituel d'accueil, alors que, pour les membres de cette société, il s'agit bel et bien d'une manifestation de dévalorisation de l'esclave.

SECTION II

Un statut social inférieur

En termes généraux que les chapitres ultérieurs préciseront, nous entendons caractériser, dans cette étape, par rapport à ce que la littérature nomme 'cadet' au sens sociologique, le statut social des esclaves dont le rituel d'introduction vient de mettre en évidence certaines composantes. S'il est vrai que l'anthropologie a fait un progrès considérable dans l'analyse et la compréhension des sociétés lignagères en empruntant à ces dernières, pour les transformer, les catégories empiriques de leur propre description, il est non moins vrai que cette origine a, en même temps, marqué les limites de leur valeur opératoire. Ces catégories sont celles d'ainé, de cadet et de femme.

Dans la terminologie de cette littérature, telle que Claude Meillassoux l'inaugure en 1960,⁷ l'ainé social est celui dont l'autorité sur le groupe de parenté (sociale) se concrétise par son rôle dans la distribution des produits du travail ; quiconque travaille pour l'ainé et lui remet le produit de son activité est un cadet social ; la femme en tant qu'épouse, en position médiate et plus inférieure encore, travaille pour son époux qui remet le produit à l'ainé, lequel redistribue soit directement, soit par l'intermédiaire des hommes mariés.

Chacun de ces termes pose problème. Dès la version définitive de son *Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance*, Claude Meillassoux lui-même revient sur le terme de femme et le remplace, par celui, plus précis, d'épouse. Plus récemment, un collectif de chercheurs a repris la problématique de l'ainesse sociale et des générations en commençant par constater la polysémie de la notion d'ainé qui peut désigner le chef de lignage, l'ancien, l'ancêtre, le père ou le frère aîné.⁸ Quant à la notion de cadet qui nous importe ici en particulier, elle est tendue entre une acception large et une acception étroite. Dans la première se trouvent rangés les cadets parents (fils, neveux, frères), les cadets étrangers au lignage et apparentés (gagés,

adrogés, personnes-réparations, captifs et esclaves) et les femmes comme "cadets de cadets". L'acception étroite généralement en usage obéit à la séparation des sexes et des âges : les cadets sociaux regroupent alors les cadets parents et les cadets apparentés, tous producteurs de sexe masculin, qui travaillent pour l'aîné.

Or ce rapport de production, énoncé ainsi sous une forme très générale, opère la réduction de ce qui distingue en bloc la situation des esclaves de celle des personnes libres : relations sociales de production, mode et durée des prestations, volume et qualités des biens redistribués et consommés. Nous avons cru devoir caractériser l'infériorité de la situation des esclaves par un terme nouveau, le terme de *benjamin social* : Benjamin était dans l'Ancien Testament le dernier fils dans la descendance de Jacob. Mais la notion de *benjaminat* n'implique pas seulement la dernière place dans une hiérarchie lignagère, elle comporte deux autres implications. Elle exige d'abord un cheminement théorique qui doit mener du statut de benjamin vers le statut de cadet, et du statut de cadet vers le statut ultime d'aîné ; elle suppose ensuite entre le benjamin et l'aîné une intimité préférentielle et quasi symbiotique. Or si le statut des esclaves confirme cette infériorité sociale que suppose le benjaminat, il exclut en principe et cette symbiose et cette ascension. En conclusion, ce nouveau terme qui s'inscrit dans la logique de l'idéologie lignagère, nous a paru inadéquat. Les esclaves ne sont ni cadets, ni benjamins sociaux, à cause de trois caractéristiques qui spécifient leur statut social par rapport à ceux des cadets et des femmes, et que voici.

Première caractéristique : la nature contradictoire de leur être de personne-objet

Au contraire de toutes les autres personnes étrangères à la parenté biologique, qui accèdent au lignage, les esclaves présentent deux critères distinctifs. Le premier critère qui les spécifie c'est, nous l'avons dit, qu'ils sont des *étrangers absolus*. L'esclave n'a pas perdu la solidarité de son lignage parce qu'il y a délibérément renoncé comme l'adrogé, ou parce qu'un contrat juridique le constitue remplaçant d'une victime de son lignage dans un autre lignage comme la personne-réparation ; il l'a perdue par exclusion ou par arrachement radical, de façon définitive. Aux côtés du gagé et du captif, étrangers relatifs, étrangers à titre précaire et aux origines reconnues, aux côtés des femmes entrées par contrat matrimonial et sous la caution de leurs lignages, l'esclave se trouve dépossédé par la contrainte et la réification marchande.

Un second critère, hétérogène au précédent, s'ajoute au premier, c'est que les esclaves sont *un produit* du travail communautaire ou plutôt un équivalent du produit de ce travail. L'idée de *chose* qui leur est appliquée dans certaines sociétés, et sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre X relatif à l'idéologie, réfère à cette qualité de produit.

En un premier sens, en effet, les esclaves en tant qu'esclaves sont le produit du surtravail des cadets sociaux auxquels on a trop vite fait de les assimiler. Dans la métaphore de l'organisme, les cadets sont l'analogue de la main, comme les aînés sont l'analogue de l'œil et de l'ouïe, organes du savoir et de la mémoire plus ou moins profonds, les femmes l'analogue du ventre et du cœur, organes de la reproduction et de l'affectivité. Ce n'est pas un hasard si l'image de la production de cette espèce de richesse ne réfère qu'à la main. Dans les sociétés d'agriculteurs-chasseurs ou d'agriculteurs-pêcheurs, c'est l'énergie manuelle qui prédomine ; or les cadets représentent celle-ci, qu'il s'agisse ici de défricher, de planter et de récolter ou pêcher et cueillir, qu'il s'agisse là de chasser le gibier et de défendre la communauté contre les fauves et l'ennemi.

En un deuxième sens, ce procès techno-économique est identifié à une généalogie. De même que la main de la potière est la mère de son ouvrage, de même la main collective des cadets du lignage est le père et la mère de l'esclave dans son être-là, comme être au monde de l'esclavage et comme bien. C'est pour cela, en un troisième sens, que les esclaves, pour les cadets leurs possesseurs, entrent d'emblée comme atomes dans le patrimoine du lignage au même titre que les terres et les palmeraies, l'or et le bétail, le numéraire et les pagnes. Dans sa polysémie, la désignation *alladian* de l'esclave confirme cette contradiction ontologique : *owon-onon* (féminin *owon-yii*), homme (ou : femme) de l'ombre. Sous le rapport de l'être, comme l'ombre à un corps, l'esclave représente un accident, une doublure du maître ; sous le rapport du pouvoir, il est assujéti à ce dernier, mis sous sa domination, à son ombre ; en termes existentiels et économiques, il sert à procurer de l'ombre au maître, quand il lui "permet de rester à l'ombre de sa case, de ses arbres, de ses biens",⁹ comme quand il signifie la puissance du maître à l'extérieur dans la société.

Deuxième caractéristique : le paradoxe du parent pauvre

Face à cette contradiction essentielle, instauratrice de division, comment construire une parenté sociale, gage de l'unité et de la cohésion du lignage ? Est-ce possible ? Tel est le problème qui se posait aux autorités lignagères. La réponse, en termes de compromis, seule réponse possible destinée à occulter, à atténuer sinon à réduire la contradiction, consiste en une série de fictions.

La première fiction idéologique, on l'a vue chez les *Odjukru*, c'est le rite destiné à exorciser la relation marchande de sa présumée malignité, et à gommer le stigmate de la choséité attachée à l'esclave. La deuxième fiction est celle de la filiation qui s'achève par la dation du nom : en vertu du rite, l'esclave, "mort" à sa société d'origine et "ressuscité" dans la société de son maître, se voit imposer une parenté d'emprunt avec père, mère, frères et sœurs, oncles, tantes et grands-parents. La troisième fiction opère dans

l'ordre politico-religieux : le contrat rituel avec l'eau et le sol est censé entraîner une appartenance au village, sinon une vraie citoyenneté.

Or le résultat le plus clair de ces opérations idéologiques, c'est l'institution d'un parent définitivement pauvre, paradoxalement le plus pauvre de tous les parents, un parent qui n'en est pas un. En société lignagère, on n'est pauvre au sens socio-économique que si son lignage l'est. Or l'esclave annexé, à l'instar du travailleur salarié dont Karl Marx dit quelque part qu'il est un pauvre potentiel, et autrement que celui-ci, est un pauvre réel, dessaisi de sa force productive par l'aliénation, alors même que le lignage qui l'a acquis est un lignage riche. Ce paradoxe est apparu à Marc Augé chez les *Alladian* sous la forme d'un cumul des statuts de neveu et de fils vidés de leur contenu positif – les droits, expressions juridiques des avantages économiques et sociaux –, et remplis de leur contenu négatif, les devoirs.¹⁰ S'y retrouvent réunies la dépendance patrilocale et la dépendance matrilineaire que Pierre-Philippe Rey découvre dans le statut de l'*ifula*, descendant d'une esclave en pays *punu* et *kuni* du Congo.¹¹ Sous la tutelle monopolistique du fictif "matri-patrilignage", on pouvait mettre l'esclave en gage, on pouvait le revendre, on pouvait le cas échéant l'immoler là où la coutume existe. Atome de patrimoine, il n'avait pas accès à la succession directe et à l'héritage. Sauf exception, il ne connaît pas le mariage comme union rituellement nouée et assortie de compensation matrimoniale. Il n'est pas jusque sa citoyenneté, quand elle est octroyée comme c'est le cas dans les classes d'âge *odjukru* et *alladian*, qui ne soit une consécration inauthentique parce que limitée. Ce statut correspond bien à la place et au rôle définitivement à part que les esclaves occupent dans les rapports de production en tant qu'énergie productive ou outil, et dans les rapports de procréation en tant qu'énergie reproductive ou organe, bref exploité absolu.

Un observateur contemporain, le commis des affaires indigènes Aubin, avait reconnu cette contradiction du parent pauvre à propos des *Odjukru* : "Il n'existe pas de parenté artificielle (*entendons : pour lui*). Bien que les esclaves appellent leur maître "père", ils n'ont aucun droit et sont toujours considérés comme des étrangers à la famille" (1902 : 441).

Troisième caractéristique : l'objet d'exploitation

Une fois posée l'hypothèse que le matérialisme historique a quelque chose à voir aussi avec les sociétés humaines autres que les sociétés capitalistes et européennes..., la question de l'exploitation dans les sociétés lignagères apparaît comme une question encore problématique qui appelle différentes réponses selon le concept d'exploitation mis en œuvre, selon que l'on sépare ou associe exploitation et classe sociale, selon que l'on sépare ou associe classe sociale et État. À ce jour, à notre connaissance, trois thèses toutes d'inspiration marxiste prévalent qui ont

en commun de dissocier mode de production lignager et État, et ainsi de ne faire aucun sort particulier à la situation des esclaves. Sans prétendre à une histoire de cette question, dont ce n'est pas ici le lieu, quelques auteurs nous serviront à illustrer ces thèses.

Thèse de l'exploitation et des classes sociales

Cette thèse présente deux variantes, l'une radicale et absolue, l'autre relative.

Cas des sociétés lignagères marquées par la traite : classe des aînés et classe des cadets.

Georges Dupré et Pierre-Philippe Rey sont les premiers qui, critiquant les travaux d'anthropologie économique de leurs devanciers, en particulier C. Meillassoux, ont inauguré dès 1969 dans les *Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges*,¹² la thèse radicale de l'exploitation et des classes sociales

"On peut induire par la spéculation que le mode de production lignager, écrit P.-Ph. Rey, est le lieu de la première domination de classe et simultanément le lieu de la première libération des sociétés humaines par rapport à l'ordre naturel : contrairement à ce que postule la socio-biologie, l'unité familiale n'est pas une entité naturelle mais une unité contre-nature."¹³

"Ainsi la première apparition de la société de classes, la société lignagère, parce qu'elle reproduit la division des producteurs directs de telle façon que cette division apparaisse nécessaire à la poursuite de la production et donc à la survie de la société, constitue une étape décisive pour la mise en place et la pérennisation de la domination de classes en général ; la violence qui interviendra ultérieurement pour la mise en place de nouvelles dominations de classes n'aura pas à produire cette division des producteurs mais seulement à la transformer".¹⁴

Considérés au niveau des sociétés lignagères globales, les aînés et les cadets constituent en effet les deux grandes classes sociales dont la première domine et exploite la seconde. Cette domination s'effectue d'abord par le contrôle de la reproduction démographique. Ce sont les aînés qui, collectivement et solidairement, contrôlent les échanges de femmes, les mariages, accélérant ou ralentissant par l'octroi d'épouses l'accès des cadets à la condition de l'émancipation : le statut de mari et de père. Ce sont encore eux qui, collectivement et solidairement, par la mise en esclavage des cadets et l'incorporation des esclaves dans les lignages, contrôlent la

redistribution des hommes, producteurs et reproducteurs, entre lignages démographiquement forts et lignages démographiquement faibles.

Cette domination s'effectue ensuite par le contrôle de la reproduction des conditions de la production. Cette reproduction est assurée par les deux formes de contrôle que nous venons d'indiquer. Elle est assurée également par le contrôle des moyens de production collectifs : la terre et l'outillage. L'assure enfin le contrôle de la guerre, complément nécessaire mais secondaire de l'échange, garantie de la préservation de l'indépendance et de la hiérarchie interne des sociétés.¹⁵

Or pas d'échange des hommes et des femmes sans échange de biens. Les biens associés à ces échanges, et circulant en sens inverse des personnes, étaient des biens de prestige, biens spécifiques qui ne circulent qu'entre aînés (objets de métal, pagnes précieux, colliers et bracelets, bétail, esclaves), biens qui sont soit des biens de consommation, soit des biens de production stérilisés en trésors, soit des biens de production. Cette forme de surproduit provient de façon partielle ou totale, directe ou indirecte, du surtravail des cadets et des femmes ; il y a ainsi exploitation des cadets par les aînés. L'extorsion du surtravail est bien visible dans les mariages qui exigent une dot comme chez les *Tsangui*, les *Punu* et les *Kuni* du Congo. Mais on peut en voir l'effet également, au sein des sociétés où s'échangent les femmes telle la société *gangam* du Nord-Togo, dans la concentration des femmes aux mains des aînés de chaque groupe des *sibling* (ou du groupe des *sibling* issus de la première femme d'un homme), et dans le retard d'au moins quinze ans apporté au mariage des frères cadets. Cette extorsion détermine la division du travail par sexe et la division fondée sur l'âge social en assignant la place de chacun dans les rapports de coopération (technique). La soumission des producteurs n'est pas seulement formelle, elle est aussi réelle : car les rapports d'extorsion déterminent toute mutation technique, laquelle se développe en renforçant l'extorsion.¹⁶

Si tous les cadets sont destinés en principe à devenir des aînés, peu dans la réalité accèdent, et fort tardivement, à ce statut et bien rares sont ceux qui changent en fait de classe sociale. Au total les termes d'aîné et cadet apparaissent inadéquats pour décrire les rapports d'exploitation et les véritables supports des fonctions de classe comme par exemple la reproduction. La structure de classe oppose en fait le chef de lignage à tous les membres du groupe patrilocal. L'antagonisme entre les deux classes sociales est vérifié à deux occasions dans l'histoire : quand survient une innovation technique porteuse de nouveaux rapports de production (exemple de l'igname, culture coopérative des jeunes qui finit par revenir au modèle ancien, traditionnel, et bien différent, de la culture de mil, traditionnelle, au XVIII^e siècle, chez les *Gangam* du Nord-Togo), quand un nouveau mode de production extérieur impose sa loi (exemple de l'arachide que le colonisateur français ne put réussir à faire cultiver ni par les aînés ni par les cadets en pays *Gangam*).¹⁷

À cette thèse, E. Terray qui, après l'avoir combattue en 1969,¹⁸ s'y est rallié dans son autocritique de 1977, apporte trois compléments théoriques.¹⁹ En premier lieu, il faut distinguer le concept large, léniniste, de classe sociale, comme groupe d'hommes occupant une place déterminée dans la production sociale, et le concept étroit de la classe comme terme d'une relation d'exploitation ; l'exploitation désigne le prélèvement forcé et l'appropriation du surtravail des producteurs directs par des non-producteurs, indépendamment de l'utilisation de ce surtravail ; dans le premier cas, les classes sont universelles à tous les modes de production ; dans le second cas, elles sont particulières à certains modes de production, et ces derniers peuvent être classés eux-mêmes selon le mode de recrutement des membres et selon la forme de l'exploitation. Dans le mode de production lignager le recrutement des classes comme termes d'une relation d'exploitation est fermé, au sens où il est prédéterminé par des différenciations naturelles ou socio-historiques : sexe, âge, parenté ; les classes se confondent avec les sexes, les générations, les catégories de parenté, au sein des communautés concrètes, où les antagonismes socio-économiques, lisibles dans les querelles de succession et dans les procès de sorcellerie, sont traversés par des antagonismes naturels.

En deuxième lieu, cette exploitation, uniforme et stable, détermine des classes qui sont, certes, animées de révolte quand il le faut, mais dont les luttes restent locales, fragmentaires, épisodiques, défensives ; ces classes ne se posent pas nécessairement comme classes "en soi", conscientes de leur identité et de leur unité, aptes à l'initiative d'ensemble au niveau de la société globale, contre la classe dominante, bref capables d'agir sur le cours de l'histoire comme forces historiques. En troisième lieu, l'enfouissement des classes dans des structures prédéterminées explique la nature, les formes et la portée des conflits, l'absence d'État et l'impossibilité d'un affrontement généralisé, d'une révolution. Le dépassement des contradictions inhérentes à ce mode de production ne peut provenir que d'une évolution des rapports de production – soit par l'esclavage, soit par la stratification des lignages –, ou bien de l'action d'un mode de production étranger.²⁰

Cas des sociétés lignagères préservées de la traite : classe
des femmes et classe des hommes.

Selon C. Meillassoux,²¹ c'est à tort que le précédent groupe de chercheurs, en partant de sociétés lignagères différenciées par la traite négrière, croit découvrir exploitation et classes entre aînés et cadets, au sein de la catégorie des hommes.

Dans les sociétés domestiques – ainsi nomme-t-il les sociétés lignagères en tant que leur mode de production est domestique, ayant pour cadre et base la communauté domestique –, les aînés détiennent

bien un pouvoir qui repose sur le contrôle des moyens de la reproduction humaine : les subsistances et les épouses. Mais joue ici une simple loi des avances et des restitutions : les producteurs restituent à la communauté la part qu'ils ont consommée dans leur vie de préproductifs afin qu'elle soit utilisée à la formation des futurs producteurs ; ils font ensuite avance de la part qu'ils consommeront à l'âge postproductif. Les aînés ne sont tels que parce qu'ils ont obéi à cette loi ; ils ne se perpétuent que parce qu'ils donnent aux cadets le moyen de leur reproduction et de leur émancipation : une épouse. On ne peut parler ici d'exploitation parce que la redistribution des subsistances et des épouses ne s'effectue pas de façon organisée au détriment d'une fraction des hommes. Et on ne peut non plus parler de classes sociales parce qu'il n'existe pas d'organisation "institutionnelle" tendant à entretenir et à reproduire l'ensemble des aînés face à l'ensemble des cadets. Les classes sociales ne sont ni des classes d'âge ni des classes de genre. Elles sont des groupes sociaux organiques, fonctionnellement situés, interdépendants et ayant chacun son mode propre de reproduction.

Jean-Pierre Dozon²² appuie la critique de Meillassoux par deux arguments. D'une part, il relativise le surtravail des cadets en le rapportant à deux sources : une partie principale vient des femmes, une partie secondaire, issue des cadets, n'est, comme dirait P.-Ph. Rey, qu'une extorsion nécessaire, liée au rapport de dépendance lignager ; en outre, ce surtravail n'induit pas ce qui produit et reproduit une vraie classe sociale : l'accumulation des richesses. D'autre part, l'auteur récuse un concept de classe sociale identifiée essentiellement dans la sphère des échanges et dont les ressorts concrets de perpétuation, en particulier au niveau de la représentation, resteraient entièrement à élucider.

Pour l'un et l'autre de ces chercheurs, cependant, seuls les hommes et les femmes s'opposent comme exploiters et exploitées, classe dominante et classe dominée. Les femmes sont en effet assujetties à deux formes d'exploitation que systématise Meillassoux.²³ Dans la division du travail, l'exploitation de la femme se mesure au temps de travail qu'elle fournit sans contrepartie à la communauté et que gère l'époux ou l'aîné. Cette exploitation peut être atténuée par la petite agriculture et – ajoutons – le petit commerce dont le fruit lui revient, ou par le temps de travail que les fils non encore mariés lui consacrent ; mais ce dernier bénéfice ne lui est pas acquis de manière aussi permanente et obligatoire qu'il l'est à l'homme géniteur. La seconde forme d'exploitation consiste en la dépossession de progéniture dont la femme est l'objet quand les droits sur la progéniture passent par les hommes. Dans le premier cas, elle n'a pas de statut de productrice, malgré son rôle dominant dans l'agriculture ; aussi bien est-elle exclue du cycle des avances et restitution qui crée le rapport collatéral. Dans le second cas, pour elle les rapports de filiation sont subordonnés aux rapports de conjugalité et, lorsqu'ils sont reconnus, ne le sont que de mère à fille. Le mythe *bete* de la guerre entre les sexes et de la défaite des femmes qu'analyse J.P. Dozon²⁴ conférerait à cette

division sociale son caractère de stratification inaugurale où la lutte demeure perpétuelle entre les sexes.

Thèse de l'exploitation sans classes

Avec des arguments différents, un autre courant, moins radical, nie l'existence des classes sociales tout en reconnaissant la réalité de l'exploitation comme extorsion de surtravail. Pour Marshall Sahlins (*L'économie tribale*, 1968 ; *Age de pierre, âge d'abondance*, 1976), qui intègre chefferies et formations segmentaires sous le concept de sociétés tribales, ce sont, d'une part l'accès général aux moyens de production (la terre en particulier) et, d'autre part le mode domestique de production et de consommation, qui rendent impossible la stratification de la société en classe indigente et classe riche, même là où les Grands hommes (*Big Men*) opèrent l'extorsion d'un surtravail à leur supporters ; car il arrive que le Grand homme (*Big Man*), astreint à la redistribution généreuse qui fait son renom, soit plutôt exploité par la communauté.²⁵ Toutefois, si la parenté comme relation sociale de réciprocité ou de secours mutuel commande moralement la pratique de la générosité, cette morale masque et sanctionne des inégalités matérielles que l'idéal de réciprocité prétend nier et gommer. Nous avons par conséquent ici affaire à une idéologie ambiguë. La réciprocité est la "catégorie indigène" de l'exploitation.²⁶

Telle est aussi la conclusion d'Alain Testart. Dans *Le communisme primitif*,²⁷ cet auteur distingue parmi les sociétés primitives – premières dans l'histoire, et sans État – un groupe de sociétés sans exploitation (la société communiste primitive et la société fondée sur l'appropriation par le travailleur), et un groupe de sociétés à exploitation limitée, parmi lesquelles la société lignagère, dont le mode de production est lignager. Considérant les sociétés lignagères, et partant du concept de rapport social fondamental – autre formulation du rapport de production fondamental de Terray ou du rapport de production déterminant de Rey –, il conjugue la division verticale du mode de production lignager (aîné/cadet) et la division horizontale (lignage/lignage). Est rapport social fondamental le rapport de forme généralé, antérieur logiquement et historiquement, qui conditionne le rapport de production et détermine la possibilité de l'extorsion. Dans le mode de production féodal, c'est le rapport de dépendance personnelle ; dans le mode de production capitaliste, c'est le rapport marchand ; dans le mode de production lignager, c'est un autre rapport : le rapport de parenté.

Ce rapport de parenté s'impose d'abord comme un rapport de dépendance hiérarchique : dans le lignage, unité autonome face à d'autres unités homologues, l'aîné qui représente la collectivité occupe une position supérieure et dominante. Ce rapport s'impose ensuite comme une relation réciproque : en contrepartie du surtravail du cadet, l'aîné gère le

bien commun, pourvoit aux intérêts collectifs, procure une épouse à chaque adulte. Or cette réciprocité s'avère fausse et illusoire, puisque l'aîné, lui, ne produit rien, ni le stock de biens, ni les femmes pour lesquelles il acquitte les compensations matrimoniales en échange du surproduit du cadet. Aussi bien le mouvement horizontal des biens qui assure la circulation des femmes – le fait de l'exogamie – n'est-il pas la cause du mouvement vertical, de l'exploitation ; au contraire, comme prétexte et justification idéologique, il masque le rapport d'exploitation, qui est premier. Mais s'il y a exploitation, il n'y a pas nécessairement classes sociales, d'une part parce que le rapport de parenté détermine une division de la société qui est hétérogène à la division entre exploiters et exploités, d'autre part parce que cette exploitation est limitée, dans le double sens du mot limitation : frontière au-delà de laquelle il est interdit de passer, et modération. Il en est de même des rapports entre hommes et femmes :

“À chaque fois que les rapports fondamentaux sont des rapports de parenté qui déterminent une division de la société en groupes de parents au sein desquels se produit l'exploitation, on ne peut parler de classes, l'opposition entre exploitateur et exploité étant contrebalancée, contredite, par le lien de parenté qui réunit exploitateur et exploité dans un même groupe pour l'opposer aux autres groupes. C'est le cas dans le mode de production lignager. C'est aussi le cas de l'exploitation de la femme au sein de l'unité domestique. Ceci explique que ces exploitations ne donnent pas naissance à l'État dont nous admettons qu'il n'existe que lorsqu'il y a classes antagonistes. La parenté suffit à assurer l'exploitation ; dans le mode lignager, il s'agit de la parenté clanique ou lignagère, dans le cas de l'exploitation domestique ou patriarcale de la femme, il s'agit d'un rapport d'époux à épouse (...)

“Le rapport de parenté qui existe entre l'exploiteur et l'exploité assure que l'exploitation ne peut dépasser une certaine limite, une limite au-delà de laquelle l'exploité cesserait de considérer l'exploiteur comme un parent. Cette limite est aussi celle qui fait que la société où la parenté reste dominante ne peut se transformer en société de classes.” (1985 : 247)²⁸

Thèse niant et l'exploitation et les classes sociales

Une troisième position est représentée par des chercheurs comme Maurice Godelier. Celui-ci récuse les deux précédentes positions et leurs variantes, en partant d'une hypothèse générale, celle de la dette. Toute domination se perpétue en raison des fonctions sociales qu'elle accomplit. Ici comme ailleurs, les dominés apportent un consentement actif ou passif à la domination en échange des services que les dominants rendent à la communauté.²⁹ Qu'il s'agisse des sociétés lignagères de la région qui est son terrain de recherche (Océanie), ou des sociétés lignagères d'Amérique,

d'Afrique et d'Asie, Godelier reconnaît qu'elles ne se réduisent pas à des économies d'auto-subsistance, qu'elles pratiquent peu ou prou l'échange avec des sociétés voisines et qu'elles dégagent un surplus, produit d'un surtravail. Mais l'existence de ce surplus n'autorise pas une interprétation en termes d'exploitation et de classes. L'exploitation réside non pas dans le mode d'appropriation du surplus, ni dans le mode de son utilisation, mais dans un échange inégal. "L'exploitation commence lorsque l'appropriation du surplus est effectuée sans contrepartie", encore qu'il soit difficile de déterminer le point où une communauté commence de subir³⁰ l'exploitation de la part de ceux qui ont mission de la servir. Or ce surplus sert aux fonctions sociales nécessaires à la reproduction de la collectivité : fonction religieuse, fonction politique de représentation et de défense...

D'autre part, malgré les apparences, nous n'avons pas affaire à des classes sociales opposant aînés et cadets, ou hommes et femmes. Les sociétés comme celle, matrilineaire, des Trobriandais montrent que lorsque, par la naissance, les groupes dominants contrôlent la répartition des produits du travail et de l'échange, il se trouve qu'ils n'ont aucun contrôle particulier sur les moyens de production. Lorsqu'ils contrôlent les instruments de production et la répartition des produits du travail, comme c'est le cas dans la société Tikopia, on voit ces dominants prendre l'initiative des activités productives (agriculture, pêche), on les voit diriger les activités communautaires et par conséquent y prendre directement part.³¹ En raison de cette participation aux activités productives qu'on trouve en vigueur aussi bien chez les *Baruya* que chez les *Guro*, les hommes, même les plus grands d'entre eux, ne se séparent pas fondamentalement des femmes comme classe sociale opposée, même si chaque sexe occupe dans le procès de travail des places différentes, et même si, globalement, les femmes restent subordonnées aux hommes sur le plan économique, politique et idéologique.³² Il y aurait des classes si des groupes sociaux formés d'hommes et de femmes, occupant des places spécifiques dans le procès de production, étaient dépossédés de leurs conditions matérielles d'existence et fournissaient leur force de travail à d'autres groupes sociaux qui les feraient vivre et auxquels ils resteraient assujettis du point de vue politique et idéologique.³³

Une réévaluation de la thèse

Un fait semble résulter du débat théorique dont nous venons de résumer les principales positions, c'est que la plupart des auteurs d'inspiration marxiste inclinent à admettre la réalité de l'exploitation dans les sociétés lignagères, même si apparaissent des divergences quant aux victimes, au degré et aux conséquences de cette exploitation. En plein accord avec cette tendance, nous ne partageons cependant ni tout le champ d'application du concept ni toutes les conséquences qui en ont été

dégagées. En effet la mise en œuvre de trois emplois différents du concept d'exploitation a abouti à des résultats paradoxaux et contradictoires qui, il est vrai, maintiennent le débat très ouvert. Les chercheurs qui œuvrent avec un concept d'exploitation dans le sens de l'appropriation sans contrepartie sont divisés quant aux conséquences de son application : Meillassoux voit dans les hommes et les femmes des sociétés lignagères de type patrilinéaire deux classes sociales opposées, là où Godelier les nie fermement. Ceux pour qui exploitation égale extorsion de surtravail ne s'accordent pas sur les questions de savoir :

- si extorsion et exploitation sont deux notions distinctes, ou une seule et même notion comme nous le pensons, avec cette différence que la première marque le rapport coercitif qu'implique la domination selon l'insistance du *Capital*, et la seconde, le procès et son résultat ;
- si l'extorsion du surtravail vaut comme définition absolue indépendamment de l'utilisation qui est faite du surproduit, ou au contraire si elle est une définition relative, indissociable comme nous le pensons de la destination sociale du surproduit qui peut être ou non redistribué ;
- si enfin l'exploitation induit, en vertu d'une simple nécessité logique, l'affirmation de classes sociales, et dans ce dernier cas, de combien de classes la théorie doit se prévaloir.

Dans la controverse, le statut épistémologique du concept de classe sociale n'est pas demeuré figé. La deuxième et la troisième thèses réfèrent à une conception économique et orthodoxe de la classe sociale, encore que les emplois du concept d'exploitation soient divergents. Dans le premier cas, le concept est jugé inapplicable parce qu'il n'y a pas, comme dans le mode de production capitaliste, homogénéité entre la division sociale aînés/cadets et la division économique exploiters/exploités. Dans le second cas, il est inapplicable parce que, dans le procès de travail, coopèrent à la production du surplus les aînés et les cadets, les hommes et les femmes. La première thèse au contraire nous offre un emploi du concept en corrélation – on ne l'a pas suffisamment souligné à notre avis – avec un *nouveau type de classe sociale*. D'un côté, dominants, les chefs de lignage, aînés qui contrôlent moins les moyens de production au sens étroit que les moyens de la reproduction démographique, c'est-à-dire la circulation des hommes, des femmes et des biens de prestige ; de l'autre côté, les reproducteurs-producteurs : les cadets, les femmes, les enfants, les esclaves.

On voit qu'au cœur du débat se trouvent deux questions fondamentales : la question du surtravail, la question du statut de l'aîné comme non-producteur. Ce débat roulé sur au moins trois ères de l'évolution des sociétés lignagères : l'ère d'avant le commerce, l'ère du commerce anté-esclavagiste, l'ère du commerce esclavagiste. Il concerne tous les types de société lignagère : agriculteurs, pasteurs, pêcheurs. Pour

les sociétés d'agriculteurs et de pêcheurs que nous considérons, et à l'époque du commerce anté-esclavagiste et du commerce esclavagiste où nous les observons, la portée de l'exploitation et ses conséquences constituent une hypothèse sur l'époque antérieure.

Une reformulation de la théorie de l'exploitation et des classes

Trois remarques d'ordre méthodologique et théorique peuvent encore être faites, qui nous permettent de progresser vers une reformulation de la thèse.

Dans le régime de la parenté classificatoire qui était celui des sociétés que nous étudions, un premier fait est remarquable, c'est la complexité des rapports sociaux de production que les oppositions cadets/aînés et hommes/femmes n'épuisent pas.

En premier lieu, au sommet des lignages, les aînés sont de deux sortes : l'aîné *nominal* et l'aîné *réel* qui a l'effectivité du pouvoir économique et social : le premier en général a pour lui l'âge ou la légitimité historique ou politique, le second l'authenticité et la matérialité du pouvoir.

En deuxième lieu, l'aînesse n'est pas contradictoire avec le statut de cadet, avec la cadétude, si l'on nous autorise ce néologisme. Dans chaque aîné, il y a un cadet en même temps, mais non sous le même rapport : un cadet *latent* ; l'aîné du matrilineage A est cadet latent du matrilineage B de son père, il lui doit des obligations à vie qui s'amenuisent matériellement mais ne s'annulent jamais, puisque son fils en est l'héritier ; de même l'aîné du patrilineage, en tant que neveu des hommes du village de sa mère, doit des obligations perpétuelles aux paternels et agnats de sa mère. Dans le cadet, de même, gît une aînesse *latente* qui se manifeste en obligations, soit envers les descendants nés des hommes du matrilineage, quels que soient leurs âges, dans les sociétés matrilineaires, soit envers les neveux, descendants des femmes du village, dans les sociétés patrilineaires ; l'aîné latent bénéficie sous forme de prestations plus ou moins symboliques des prérogatives attachées à son statut.

En troisième lieu, parmi les aînés prennent une place de fait deux sortes de femmes : les sœurs âgées qui réintègrent le groupe lignager ou groupe patrilocal, et surtout, ainsi que nous le montrons en divers passages de notre étude, les épouses principales ou les grandes épouses – *zoada bete* ou *yuwo-rêninon abê*. Libérées en partie du travail, ayant des servantes propres, commerçantes, gardiennes non seulement des greniers, mais encore souvent du trésor des époux, elles disposaient de grandes richesses personnelles, pourvoyaient en nouvelles épouses, parfois en esclaves, leurs maris et leurs frères, assurant ainsi la circulation des personnes et des biens de prestige. Les *Kweni*, les *Odjukru* et les *Bete* leur confèrent le nom significatif de "femme-homme" : *ligoné*,

yow-ign, wron-nyibêlo, c'est-à-dire femme qui a acquis ou conquis de fait le statut d'homme. D'autre part, en même temps que certaines femmes occupent des positions d'hommes dans les rapports de production, la relation homme/femme sert de langage de la domination et de l'exploitation des groupes d'hommes par d'autres dans les sociétés à classes d'âge par exemple (*Odjukru*).

Cette complexité essentielle des rapports de production a des conséquences sur la théorie de l'exploitation et des classes. Une théorie de l'exploitation doit prendre en compte, ce nous semble, le fait que dans les groupes patrilocaux, ce n'est pas une relation de domination, mais ce sont quatre relations au moins qui déterminent le surtravail selon la catégorie de dépendant considérée ; elles ont nom : solidarité parentale (cadets sociaux parents), affinité (épouses), convention (personnes en gage, personnes adrogées, personnes de substitution, personnes-réparation), contrainte (captifs, esclaves).

La solidarité parentale s'enracine dans une sorte de contrat social de caractère politico-religieux. De la théorie philosophique de Jean-Jacques Rousseau,³⁴ trois idées du Livre I conviennent à notre propos : l'idée que l'acte fondateur du pacte social renferme un engagement réciproque entre communauté et particulier (Ch.VII), l'idée que l'acte d'association produit une communauté morale (Ch.VI) et l'idée que la famille, prototype des sociétés, illustre l'anté-pacte et l'anti-pacte (ordre de la nature), quand on envisage les relations du chef de famille avec ses enfants mineurs, et le pacte (ordre du social) lorsqu'on considère les relations du chef de famille avec les enfants majeurs, devenus indépendants mais qui restent unis à leur parent volontairement. Dans la genèse des lignages, en effet, la première phase est celle d'un pacte religieux, transcendant aux générations à venir, mais non de l'ordre de la nature : le fondateur le noue avec les dieux de l'endroit en y engageant sa postérité. Dans et par le mariage avec une femme d'un autre lignage, il articule un nouveau pacte de nature socio-politique sur le premier en y engageant encore une fois sa postérité. Après les rites d'accès à la majorité (initiation et mariage), les enfants devenus adultes adhèrent au contrat politico-religieux du lignage du père d'une part et au pacte socio-politique du père avec le lignage de la mère d'autre part, dont l'enjeu tient à un mot chez Rousseau : la conservation. Dans sa nature, il s'agit bien d'un contrat social établi entre membres d'une même "société", un contrat de caractère économique liant des producteurs d'une même unité de production et des co-propriétaires d'un même patrimoine, un contrat de caractère idéologico-politique qui lie des personnes ayant à défendre les intérêts matériels et moraux d'un même groupe, un contrat de caractère religieux entre gens qui se reconnaissent les mêmes ancêtres et/ou les mêmes interdits. La fonction du contrat est de perpétuer une histoire socio-culturelle en définissant un ensemble d'obligations réciproques qui engagent chacune des parties contractantes. Ce contrat lie aîné et cadet non seulement dans le présent mais aussi dans le futur lorsque les cadets deviendront à leur tour des

ainés ; les relations aînés/cadets sont des relations contractuelles ininterrompues dans toute l'histoire des lignages et leur rupture radicale entraîne la fin des lignages. Dans ce contexte, quelle signification le travail et le surtravail acquièrent-ils ?

Au surtravail des cadets parents, la solidarité parentale confère la signification d'une contribution obligatoire à la reproduction et à l'élargissement du patrimoine. Une telle signification paraît d'autant plus justifiée que les aînés adultes participent aux activités productives et que chaque membre producteur contribue en proportion de ses capacités, les plus forts apportant nécessairement davantage que les plus faibles. En ce sens, les aînés n'extorquent rien aux cadets, ils ne s'approprient pas le produit de leur surtravail, ils ne les exploitent pas, ils gèrent un fonds de reproduction, ils assument un pouvoir de fonction, comme le dit E. Terray. C'est sur ce fonds que sont couvertes en effet toutes les dépenses collectives qui constituent des formes de répartition du surproduit : dots, dettes, frais d'initiation, frais de santé, frais de réception de parents étrangers, frais de décès. Cette relation entre gens solidaires ne change pas fondamentalement lorsque, dans leur grand âge, les aînés deviennent non-producteurs. Ou plutôt à cette relation première s'en ajoutent deux autres : les aînés âgés sont alors entretenus, mais avec des égards particuliers dûs à leur sacralité, d'autant qu'ils continuent indirectement, dans la mesure où leurs capacités le leur permettent, à participer à la reproduction par leurs savoirs et leurs conseils techniques. En fait les aînés non-producteurs sont souvent des chefs nominaux ; ce sont les aînés producteurs qui sont les chefs réels des lignages.

Reste que deux catégories de cadets parents sont lésées dans la répartition : ce sont les producteurs célibataires à vie et les gros producteurs. Les exploités dans ces cas ne sont que le reste de la communauté, l'aîné à un degré plus élevé.

Plus complexe, la situation des femmes ne saurait être ramenée à une seule formule. L'affinité ou parenté par alliance matrimoniale, qui fonde une autre solidarité sociale – la solidarité conjugale (communauté de foyer, communauté de production, communauté procréatrice et éducative) –, fait des épouses des usufruitières conditionnelles du patrimoine (terre) commun à l'époux et à leurs enfants ; c'est elle qui détermine également le surtravail et, par ce surtravail, la constitution d'un fonds de reproduction des époux destiné d'une part à la formation des pré-productifs, leurs enfants, futurs producteurs et, d'autre part à la constitution des dots des enfants mâles et parfois, ici ou là, le trousseau ou le douaire des filles. Pour les épouses, plus elles ont d'enfants, moins leurs époux et les aînés cessent d'être des exploités, car ces hommes gèrent le fonds de reproduction de l'unité de production et de consommation. Les épouses cadettes sans enfants, voilà les premières et les plus exploitées. Elles sont exploitées, non seulement par les maris et les aînés, mais encore par les grandes épouses, aînées de sexe féminin qui, en compagnie des premiers, contrôlent la circulation des personnes et

des biens de prestige, dirigent les activités productives et gèrent les greniers, symboles de stock.

Avec les personnes mises en gage, cadets apparentés, s'élargit le cercle des exploités. La convention, qui est l'expression juridique de la dépendance économique, met à la disposition du créancier la force de travail du gagé. Le produit de son surtravail est approprié non seulement par les aînés, mais encore par la communauté des aînés et des cadets parents, véritable créancière.

L'esclavage radicalise la question du surtravail. Alors que la convention de dette ne met à la disposition du créancier que la force de travail du gagé, la contrainte esclavagiste met à la disposition du maître le tout de la personne-esclave : sa force de procréation, sa force de travail, sa force de création ou de symbolisation. Le produit de son surtravail est extorqué et approprié non seulement par un maître individuel, promoteur des échanges, l'aîné, mais encore par un maître collectif : l'aîné, les grandes épouses, facteurs des échanges, et les cadets.

Mais, bien qu'exploités, les célibataires à vie, les femmes cadettes sans enfants, les gagés et les esclaves, en raison de leur paucité numérique, ne forment pas une classe face à la masse des personnes libres. Si les esclaves sont à considérer comme une classe selon l'affirmation de Engels, c'est comme *classe idéologique*, pour ainsi dire, en un sens que l'auteur ne soupçonne pas, au sens où c'est dans l'ordre de la représentation, nous le verrons, que leur altérité et leur infériorité sont constituées et portées à l'absolu. Les esclaves ne constitueront une classe sociale exclusive, comme nous le verrons dans la IV^e partie, Ch. XII, que là où ils seront des producteurs prépondérants et où ils partageront, dans une mesure plus ou moins grande, l'idéologie de l'infériorité que les maîtres auront élaborée pour parfaire leur altérité.

SECTION III

Les rédemptions, exceptions qui confirment la règle

C'est une constante du fonctionnement des sociétés humaines qu'aucune condition sociale n'est totalement et définitivement arrêtée. Pour les esclaves considérés dans leur ensemble également, la condition n'a jamais été entièrement absolue ni définitive : les circonstances ont en effet changé le statut social inférieur d'une minorité en un statut social supérieur, celui des gens du commun. À ces promotions nous réservons le nom de rédemption. Dans le lexique de l'histoire des religions, on le sait, la notion de rédemption réfère à l'idée d'un don, dont l'initiative est arbitraire ; fondé ou non secondairement sur le mérite, ce don reste révocable. En effet, antagonique de la mort introduite dans le monde par la chute d'Adam et Ève, la rédemption, au sens théologique, est le rachat apporté et promis à la postérité du couple primordial par la résurrection présumée de Jésus-Christ ; cette délivrance de la mort, ce salut par et en Jésus-Christ, est le fruit de l'amour dont Dieu aime l'humanité, une grâce, un don. Nul ne l'a mieux dit que l'apôtre Paul dans l'Épître aux Ephésiens.³⁵ Ici, de même, de façon analogique, par l'arbitraire des maîtres, hors de toute procédure institutionnelle d'affranchissement, certains esclaves parmi la masse des déchus, assujettis à la revente et parfois à la mort rituelle, ont obtenu la rédemption, c'est-à-dire une promotion gracieuse qui les fit accéder à un statut commun.

Ces rédemptions présentent deux caractéristiques majeures : derrière l'arbitraire des actes individuels et localisés se manifeste une logique sociale saisissable dans les critères sur lesquels ces actes se fondent ; en outre ces rédemptions furent limitées en extension et parfois en durée. Quels sont, dans ce cadre, les fondements de la rédemption ? Quelles modalités le processus a-t-il empruntées ? Quelles illustrations en avons-nous ?

Les fondements de la rédemption

Les rédemptions ont reposé sur la plupart des valeurs qui expriment les fonctions essentielles de la vie des sociétés dont il est ici question. Plutôt que d'une étude exhaustive des idéologies – étude dont ce n'est pas ici le lieu et pour laquelle nous n'avons d'ailleurs pas les ressources – il s'agit de déterminer, de ces valeurs, la nature et surtout les fonctions qui expliquent et justifient l'intérêt porté aux esclaves.

La première valeur qui se situe dans l'ordre intellectuel, c'est le *savoir*. Ensemble des connaissances qui propose une compréhension des êtres et des choses, le savoir se ramifie en plusieurs espèces qui peuvent être ou non partiellement unifiées chez un même porteur. Tantôt il consiste en une interprétation se rapportant, soit aux causes ou à l'avenir, soit aux relations avec les dieux et les morts (savoir du devin ou du prêtre) ; tantôt il consiste, soit en une vue sur les conditions et des moyens de rétablissement de la santé (savoir du thérapeute), soit en la saisie des conditions et des procédures de rétablissement de la justice et de la concorde entre les individus et les communautés (savoir du jurisconsulte ou du politique). Retiennent notre attention ici la deuxième et la troisième espèces de savoir, nous verrons pourquoi.

Sur un fond de savoir présumé appartenir à tout thérapeute (le pouvoir du *seke* ou *sekê*, cf. plus haut p. 328-329) le savoir médical se diversifie lui-même en savoirs spéciaux définis chacun selon son objet : accouchements difficiles, décès par accident, incestes, fractures, maladies mentales, etc. Or, en quelque sens qu'on le considère, ce savoir est vital dans l'acception la plus profonde. Parce que son objet, la vie, est la condition primordiale de l'existence et de la perpétuation des sociétés, il s'impose comme une des premières forces productives, nécessaire et indispensable à la procréation des reproducteurs. Le manque de thérapeute est un déficit social qui amoindrit les peuples, et les place en situation de dépendance à l'égard des communautés pourvues. Le thérapeute, hier comme aujourd'hui, ne guérit pas seulement ses compatriotes malades, il attire des malades étrangers et étrangères dont certains font souche auprès de lui une fois qu'ils ont recouvré la santé. Forces vitales en tant qu'individus, les thérapeutes confèrent ainsi puissance à leurs lignages, à leurs villages, à leurs sociétés. Dans la mesure où elle réside directement dans le prolongement de la vie, dans le maintien, voire l'accroissement de la population, cette puissance est démographique. Mais elle est, en même temps et de façon indirecte, économique, voire politique, par l'investissement que les énergies effectuent dans la production des biens de subsistance et de prestige.

La deuxième valeur, valeur d'ordre moral, est le *courage*. Avec ce qu'il implique de vigueur physique et de bravoure, il était lui aussi indispensable aux agriculteurs-chasseurs des sociétés forestières pour affronter le milieu naturel et les ennemis. Les jeux agonistiques chez les

Bete, les *Neyo* ou les *Alladian* et les épreuves initiatiques chez les *Abê* et les *Odjukru* avaient pour but d'y former les jeunes gens. L'homme brave, le guerrier – *gulizan kweni* (*guli* : guerre, *zan* : chef) et *kanegnon bete* (*kane* : bravoure, *gnon* : homme) dans le Centre-Ouest, *sapognrê odjukru*, *efraonon alladian* et *fokweshi abê* dans la région lagunaire – représentait un idéal dans la société.

C'est que le courage, lui aussi, a une fonction vitale. Si l'homme est énergie et force, l'absence de courage classe l'individu parmi les enfants et les femmes, les êtres voués à la captivité, à l'esclavage, à la domination. Sa possession, attribut de l'homme libre, confère la certitude de soi, et garantit le respect qu'autrui doit à votre vie. Le courage a ensuite une fonction économique et sociale. Il se confond avec la force qui produit la subsistance et la richesse, en protégeant les cultures et les pièges contre les animaux et les malfaiteurs. À lui les lignages doivent aussi la sécurité et la tranquillité. Le courage enfin a une fonction stratégique et politique. Les villages qui abritent des hommes braves sont assurés de la paix et de l'indépendance ; ceux-ci provoquent des alliances, ils attirent des hôtes à la recherche de la sécurité ; enfin les guerriers peuvent, soit par les campagnes militaires, soit par des mariages, accroître la capacité démographique de la communauté. Facteur d'identité et d'autonomie, le courage est ainsi un instrument de l'affirmation et de l'indépendance de la société, éventuellement un instrument d'hégémonie et de domination.

La troisième valeur qui a fondé la rédemption est esthétique, c'est la *beauté*. Si la plupart des sociétés que nous considérons n'ont pas produit, relativement à leurs voisins du Centre ou du Nord-Est, une grande tradition de statuaire, on y a repéré par contre, chose rare, des institutions relatives à la beauté du corps humain : institution *alladian* d'un concours de beauté féminine à l'occasion de la fête de *Dadugnaman* qu'à évoquée G. Niangoran-Bouah (1964 : 114-115), institution *odjukru* du *sakpl-udu* ou ordalie de la beauté, intégrée à l'initiation (H. Memel-Fotê, 1980 : 290), institution *bete* du *bagnon* ou homme de la beauté, dont Joachim Bony nous a laissé une ethnographie en 1967³⁶, et Christophe Wondji une excellente étude anthropologique en 1986.³⁷ Le caractère archaïque de l'institution *odjukru*, associée aux migrations d'origine occidentale, permet de supposer que le rituel lagunaire pourrait s'enraciner dans la même matrice historique que le culte *bete*. D'autre part, le concept régional qui se dégage de ces études est une hypothèse provisoirement valable pour l'ensemble de ces sociétés lignagères, d'autant qu'on y trouve une parenté avec une théorie plus générale en voie d'élaboration³⁸.

La beauté (*ba bete*, *sakpl odjukru*) apparaît comme une forme saine, proportionnée, harmonieuse et gracieuse, qui s'équilibre avec un fond de vertu. Du bel homme, la société exige qu'il soit aussi un homme de bien, généreux et solidaire, voire un artiste, chanteur ou danseur, bref un homme parfait. Pour qu'il réalise ce modèle, le *bagnon bete* recevait une éducation touchant à son alimentation, aux soins du corps, aux us et

coutumes, enfin à l'art proprement dit. L'idéal esthétique implique ainsi une conception globale de l'être humain, une quête d'équilibre et de perfection dans l'individu et dans la société.

Les fonctions de la beauté se situent de façon conséquente à tous les niveaux de la vie sociale. À l'individu lui-même, la beauté apporte divers avantages : épanouissement que lui confèrent les qualités attendues d'un bagnon et sans lesquelles il court le risque d'être exclu, voire vendu ; mais aussi protection physique et morale, acquisition grâce à ses atouts de la femme qu'il veut, prise en charge économique et politique par la communauté lorsque viennent les compétitions dans lesquelles il doit se produire, bénéfice, quand vient la mort, d'une fin digne d'une personne de marque. Pour la société, la beauté est d'abord une force de rayonnement, d'attraction et de renforcement.

"Pourvoyeur de femmes, agent matrimonial, le bagnon attire vers son village le plus de filles possible afin que la société ne souffre pas d'un déficit féminin, source de déficit démographique et de perversion morale". (Ch. Wondji 1986 : 52. 53)

À ces fonctions morale et socio-économique, s'ajoute ensuite une fonction politico-idéologique, celle de défense et de glorification de la communauté. Dans les fêtes régionales où les compétitions entre villages battent leur plein, le bagnon, légat de la beauté, synthèse des arts (sculpture, peinture, musique, mise en scène et danse), est le protagoniste, le champion de son village dans la lutte artistique, l'agent de son triomphe, l'instrument de sa suprématie, à l'instar du guerrier.

Enfin, la beauté remplit une fonction purement esthétique, idéologique : faire s'épanouir l'être par la pure joie de la contemplation gratuite. Nécessaires, les fonctions économique et politique ne suffisent pas, puisque le spectacle de la beauté parfaite, loin d'être banalisé, se situe sur le registre de l'exceptionnel, la grande fête. Or dans les grandes fêtes de réjouissance populaire (tita bete), l'apparition du bagnon que Wondji compare à juste raison à l'épiphanie d'une déité, est mise en scène les deux derniers jours, et, pour le vrai jour, aux dernières heures de la fête. Son arrivée in extremis représente l'apogée de la fête et l'apothéose de l'artiste ; dans la durée de la fête il ne posera que peu de temps, il ne chantera ou ne dansera que peu. Reste cependant au peuple la joie esthético-religieuse de l'affirmation de soi à travers l'identification à son mythe apollinien incarné. À ceux et celles qui cohabitent avec le bagnon est accordée la grâce d'une joie esthétique perpétuelle.

Une quatrième valeur au fondement de la rédemption est une valeur d'ordre technique : *le talent*. Qu'on y voie l'effet conjugué d'une prédisposition naturelle et d'une disposition culturelle, ou bien qu'on l'assimile à la seule disposition culturellement acquise, l'excellence technique est l'opérateur de la valeur, le moyen social de sa réalisation ou de sa production. Les sociétés en eurent besoin dans deux domaines stratégiques à cette époque : l'art et commerce. Que l'art soit une fonction

essentielle de l'existence des sociétés lignagères et singulièrement des communautés villageoises, ce constat que nous avons fait chez les *Odjukru* (1980, Ch. VII) vient d'être confirmé par les études récentes portant sur les arts et la littérature : la thèse de B. Kotchy-Nguessan (1983) : *Éléments culturels et formes de représentation en Afrique Noire, Exemple de la Côte d'Ivoire*,³⁹ et l'ouvrage collectif dirigé par Ch. Wondji : *La chanson populaire en Côte d'Ivoire, Essai sur l'art de Gabriel Srolou* (1986).

Pour les *Bete*, qui le nomment *srèlè*, l'art s'identifie à la fonction créatrice par excellence et paraît être une fonction centrale dans la vie de la communauté ; il suppose un système de communication symbolique déterminé ; sa finalité est à la fois générale (le vrai, le bien), et spécifique : le beau. Parce qu'il réfère, *lato sensu*, à l'idée de perfection et, *stricto sensu*, à celle de l'art et de l'artisanat, *srèlè* reste ambivalent, objet d'admiration et de crainte.⁴⁰ Pour les *Odjukru*, qui en considèrent la forme plastique et picturale, *adjui-idj*, et la forme ludique, *es-gbègbl*, le caractère essentiel de l'art se traduit en termes de consubstantialité. Pas de société humaine sans art.

Or, précisément parce que l'art est essentiel à la société, comme l'économie et comme la politique, les sociétés que nous considérons, connaissant le prix de l'auto-suffisance, ont mis en œuvre des politiques d'autonomie culturelle. Bien entendu, l'échange d'artistes et d'œuvres d'art entre sociétés voisines et *a fortiori* entre villages d'un même ensemble linguistique a été une nécessité que les politiques semblent avoir favorisée aussi loin que la documentation présente permet de remonter. Les *Odjukru* par exemple ont emprunté des musiques dansées à tous leurs voisins depuis au moins la seconde moitié du XIX^e siècle. En particulier, la classe d'âge *abrman* du village d'Armèbê initiée en 1886 a pris le *bagwa*, danse masculine, aux *Dida* ; les *Kyaman* à l'Est lui ont enseigné deux danses féminines, *djuwa* et *mbaw* ; une troisième danse également féminine, *kakafwê*, lui est venue des *Alladian* (Memel-Fotê, 1980 : 333). G. Thomann (1901 : 126) cite deux emprunts qu'avaient fait les *Neyo* à leurs voisins à la fin du XIX^e siècle : d'une part le tambour *akan* d'origine *avikam*, et d'autre part les masques, peut-être importés par la composante *bakwe* du peuplement *neyo* : masque musicien que signalait G. Thomann et masques de guerre observés par Fleuriot de Langle à Sassandra au milieu du XIX^e siècle (1868, XV, 373).

Mais l'échange n'est compatible avec l'autonomie que si l'emprunt repose sur, ou complète, une politique de recrutement des artistes et une politique de soutien à la création, sous ses deux formes, l'innovation et la restauration. La politique de recrutement, pour ne retenir que l'exemple du tambour, condition de toute musique ici, musique chantée autant que musique dansée, présentait au moins trois modalités. La première est fournie par les systèmes de formation dans lesquels des maîtres autochtones procurent l'éducation aux jeunes candidats du milieu. Tel fut le cas des localités où les traditions n'avaient pas connu de rupture : par exemple Moriê et Lovidjê, en pays *abê*, Aklodj-A, Dibrm et Lokp en pays

odjukru, Grand Jacques et Emokwa en pays *alladian*. Il arrive parfois que des maîtres étrangers instruisent les élèves autochtones. Une tradition *odjukru* veut que les ancêtres des tambourineurs d'aujourd'hui dans le genre *étékpré* aient été formés à Tyasale, mais elle ne précise ni la classe d'âge ni le village des premiers initiés. Ce qui n'est pas le cas chez les *Neyo*, ni chez les *Abê*.

Agwa Dade Emile, le chef du village d'Ahorokpa, cite trois exemples de formation effectuée à Tyasale : un membre du patrilignage *Kukwayo* de Dabego, dont l'informateur a connu l'élève, Obro Rabet, et un originaire de Godé, ont appris et exercé l'*atêkplê*, orchestre de six tambours, comprenant trois grands instruments (deux *trigbale*, un *plibolu* long) et trois petits (un *gbagbia*, un *ku* et un *betiafê*) ; le troisième exemple est celui de Zegre Dédre de Kadrokpa, patrilignage des *Tchiyo*, qui dans sa jeunesse, en compagnie d'un ami *avikam*, eut la chance d'apprendre le tambour parleur, *plikpa*, à Tyasale, et revint avec un orchestre complet qu'il avait acheté moyennant des manilles et un grand pagne *bawle*. Cet orchestre passa au doyen d'âge des *Tchiyo*, Grogbo Dogbo qui, à sa mort, le laissa en héritage à Dagba Aboko. Il porte un nom : *pendu*⁴¹.

À Yadjo, en pays *abê*, au contraire, selon l'informateur Kwadjo Krambo⁴², quand Degbeu Yavo-grand-père voulut inaugurer son orchestre d'olifants (*ngofê*), l'instituteur fut un *Akye* d'Akuzin.

Une troisième modalité de la politique de recrutement consiste non plus à utiliser le maître étranger pour instruire des jeunes autochtones, mais à tenter sa naturalisation. La rédemption d'esclaves illustre cette modalité comme nous allons le voir.

Les modalités de la rédemption

Deux modalités essentielles caractérisent le processus de rédemption : la promotion au rang d'homme du commun, et la promotion au rang de chef. Bien que les esclaves rédimés fussent minoritaires relativement à l'ensemble des esclaves, nombreux en ont été les exemples dans l'histoire des différentes sociétés. Plutôt qu'un recensement, nous proposons une illustration de chaque situation par un, deux, ou trois exemples.

La promotion au rang d'homme du commun

Le premier avantage acquis à l'esclave destiné à la promotion est la reconnaissance de sa qualité naturelle ou de son mérite personnel, l'attribution d'un prédictat qui l'inscrit dans l'ordre des personnes reconnues. La souveraineté du maître opère cette élection dans un temps et dans des circonstances qu'on ne peut prédéterminer. Suit un deuxième

avantage, une autre forme de socialisation, l'octroi d'une compagne, dont l'origine ajoute à la qualité de cette inscription dans la structure sociale. Un troisième avantage peut advenir : là, inscription parmi les classes d'âge, lorsque le chef de lignage, avec l'accord de tous les initiés de la communauté, présente sa candidature ; ici, protection contre la revente ou, le cas échéant, contre la mise à mort rituelle.

Suivant le critère du savoir

Exemple d'un prêtre : Dagui Seri, de Lobia, groupe *Zèble*, en pays *bete*

Zoku Gbeuli de Daloa en 1905 avait une dizaine d'esclaves environ parmi lesquels un homme puissant : Dagui Seri. Sa clairvoyance l'associa au culte de la Rivière Bada comme un des principaux officiants ; sans lui, dit-on, le rite n'avait pas lieu, parce que le dieu n'apparaissait pas. Ce rôle principal dans la religion lui conféra aussi une place importante dans la guerre aux côtés du maître, sinon comme guerrier, du moins comme force protectrice. Zoku Gbeuli lui procura une compagne dont il eut sept garçons.⁴³

Exemple de Guédé Titiku, de Gbassi, groupe *Dri*, en pays *bete*.

Au début de la seconde moitié du XIX^e siècle, au village de Gbassi, dans l'actuelle sous-préfecture de Guiberwa, le *glolowri* Guede Gnokibheu à un convoi en relâche acheta un bel esclave et le fit mettre aux entraves. Un jour, au champ, une tornade arracha une branche d'arbre qui brisa la colonne vertébrale et le bras d'une épouse de ce chef ; faute de médecin pour la soigner, celle-ci mourut au bout de quatre jours. Plus tard, au cours d'une cueillette d'ignames sauvages (*siméi*, sing. *sema*), un semblable accident se reproduisit. L'esclave, cette fois, se traîna jusqu'à la porte de son maître, rassura la famille et s'offrit de soigner et de guérir l'accidentée. Après quelque hésitation, le maître consentit à le mettre à l'épreuve. Une milice armée accompagna l'esclave désentravé en brousse pour cueillir les plantes nécessaires. Au retour de la forêt, le phytothérapeute isola la malade pendant sept jours, la soigna et la guérit. Voilà pourquoi l'esclave *kweni* fut émancipé, puis promu. D'abord, il reçut un nom nouveau. Plus tard, il put prendre une femme dont le maître paya la compensation matrimoniale.

Suivant le critère du courage

Exemple d'un chasseur : Kwadjo Traziê, de Sakada, en pays *gban*.

À Sakaouo ou Sakada, en pays *gban*, Kwadjo Yobo, dit Briguehi, était un *gbregbi*, chef du patrilignage des *Lessunwin* ; camarade d'échange des *Kweni* d'Umé et Sinfra et des *Bete* de Guiberwa et de Gagnoa, il avait sept épouses au moins et disposait d'esclaves *kweni*, *bete* et *bawle*. Le *Kweni* se signala comme chasseur et guerrier. Progressivement, il reçut les marques de sa reconnaissance sociale. On l'appela Kwadjo Traziê comme s'il avait été adopté par le *gbregbi*. Il reçut un fusil, signe de grande confiance et de bravoure. Enfin, le maître l'unit avec une esclave *bete* : Koko ; il devait en avoir deux garçons.

Exemple du chasseur Gnagne Kaku, de Kpanda, pays *odjukru*.

Parmi ses esclaves, Okoru Gnagne avait un esclave d'origine *bawle* qui se révéla un grand chasseur, le plus génial chasseur du village, dit-on, à cette époque. On l'appela Gnagne Kaku, de classe d'âge *mborman*. Le maître d'abord le pourvut d'un fusil permanent ; il acquit ensuite une esclave, nommée Yon, surnommée Baba-Yow, la Grande Dame, et la lui donna en collage. De leur union vit le jour une fille, Yok-Li, qui a laissé une postérité.⁴⁴

Exemple d'un esclave anonyme du pays *kruman*.

Dans l'espace *kruman*, Hostains et d'Ollone (1901 : 81) citent un exemple qui illustre la même modalité. Grand guerrier du groupe *Krepo*, l'esclave dont il s'agit disposait des moyens d'une vie autonome : un fusil, une case, une femme, un champ ; capitaine de tous les guerriers "il voyageait à sa guise" et les explorateurs qui le rencontrèrent en 1898 le prirent pour "un chef puissant" avant de savoir qu'il n'était qu'un guerrier célèbre, et un esclave.

Suivant le critère de la beauté

Exemple d'Akmêledj Tapê, à Tukpa, confédération de Bobor, en pays *odjukru*.

Avant d'assurer une promotion statutaire, la beauté est salvatrice : elle peut sauver de la mort et de l'esclavage. On se rappelle différentes

tentatives de grâce dont les femmes *odjukru* voulurent faire bénéficier des condamnés à mort, personnes libres (Gbugbo) ou esclaves. À Tukpa, le devin Akmêledj, de classe *ndjiroman*, voulut un jour mettre à mort son esclave que nous nommons Tapê. Les femmes, qui le trouvèrent trop beau pour accepter sa disparition, s'y opposèrent en s'offrant de payer le prix du sacrifice ou de la revente. Elles s'y résignèrent seulement lorsque le maître leur expliqua ses tentatives d'homicide en sorcellerie, preuve qu'il était un monstre, c'est-à-dire une âme difforme dans un corps splendide, en contradiction avec le concept philosophique de beauté.

Exemple de Guédé Titiku, à Gbassi, en pays *bete*

Nous nous rappelons que l'esclave *kweni* de Gbassi fut acquis d'abord à cause de sa beauté. La tradition dont Tchahi André, son arrière petit-fils, se fait l'écho, rapporte que la première nuit qui suivit la halte du convoi, Guedé Gnokibheu, le *glolowri*, ne dormit pas à l'idée qu'on pût aller au bout du monde, à Nihiri, vendre un homme aussi beau, un *bagnon*. Le lendemain, lorsqu'il questionna sur le motif, il lui fut répondu que ce bel homme était un sorcier. Mais la vision du beau fut plus forte que la monstruosité morale présumée. Ayant fait retarder le voyage, le chef décida d'échanger contre le *bagnon kweni* son propre fils, un valétudinaire sans avenir social. Cette circonstance explique pourquoi, lorsque l'esclave se révéla thérapeute capable de réduire les fractures, lorsque le prétendu sorcier réalisa la guérison miraculeuse, il fut adopté dans le patrilignage sous le nom de son maître, avec un qualificatif : Guédé Titiku, Guedé-au-teint-très-noir (de *titi* : très-noir ; *ku* : peau), et mieux encore, Guedé-le-Noir.

Exemple de Manu à Moriê, groupe *Moriêru*, en pays *abê*.

Manu était aussi un bel homme, acheté en pays *anyi* par Kwadjo Ikpé de Moriê, du patrilignage *Affia*, grand-père du chef de canton Bony Kotchy. Pour lui, son maître avait acquis à Afféri, en pays *akyé*, une compagne, Shibeda. De leur union naquirent cinq enfants, quatre garçons et une fille. Au moment où le maître se trouva à l'agonie, Shibeda, craignant pour sa vie et celle de son compagnon, s'enfuit au pays natal. Mais malgré cette évasion, Manu ne subit aucune menace à la mort de son maître. Il mourut beaucoup plus tard, âgé, de mort naturelle, sans toutefois s'être "remarié".⁴⁵

Exemple d'un artiste : Chonutwo, à Moriê, groupe *Moriêru*, en pays *abê*.

À la suite d'une querelle de ménage et d'un homicide sur la personne de son épouse, Chonutwo, de Budepe, en territoire *akyé*, fut exclu par le matrilignage de sa femme et par le sien et emmené à Moriê pour être vendu. C'était à la fin d'une cérémonie d'initiation, *fokwe*. L'esclave demanda à prendre part à l'orchestration et à la compétition chorégraphique. On dit qu'il excella dans le jeu du tambour et l'exécution de la danse à tel point qu'un consensus se fit pour qu'on l'achetât, non en vue d'un sacrifice rituel, mais en vue de l'animation artistique du village. L'honneur revint à Assamoi Aya, une riche célibataire du patrilignage *Mudoko*, de faire les frais d'acquisition : 1 *ta*, soit 52 gr d'or. Pour sa maîtresse, Chonutwo pratiquait l'agriculture vivrière, extrayait le vin de palme ; au bénéfice du village, il animait les fêtes et les cérémonies. Afin de consacrer sa promotion, Aya l'unit à son lignage *Mudoko* en lui donnant pour compagne une femme libre du groupe : il en eut une fille, Chonon Ntawo. Quand Assamoi Yao, frère d'Aya mourut, la maîtresse s'opposa à l'immolation de l'esclave-artiste, son beau-fils ; Chonutwo vécut ainsi jusqu'à l'époque coloniale, retourna dans son pays natal avec sa compagne. Sa fille, mariée à Laodjê, mère elle-même d'un garçon, est décédée dans un accès de folie vers 1950.⁴⁶

Exemple d'un agent d'échanges, Banga, d'Odjê, groupe *Moriêru*, en pays *abê*.

Au village *abê* d'Odjê, aujourd'hui Mutcho, vraisemblablement au milieu du XIX^e siècle, un homme riche (du patrilignage *Akpata* ? *Miyêdjéleu* ? *Duda* ?) avait un esclave dévoué (nommons-le Banga, d'origine probablement *anyi-bawle*) ; son intelligence des affaires aida son maître dans le commerce et celui-ci devint encore plus riche. Pour récompenser ce bon serviteur, excellent agent d'échanges, le maître acheta une esclave et la lui donna comme compagne. Par la suite, pour consolider sa promotion sociale, l'esclave lui-même, par ses économies, acheta un nouvel esclave pour son maître, puis une esclave destinée à tenir compagnie à ce dernier. Ainsi grandit, à l'ombre du riche patrilignage, autour du premier esclave, une communauté dépendante avec ses descendants de plus en plus nombreux.⁴⁷

Le cas exemplaire de Kafu Blê, de Tapeguhê, chez les *Bete-Sorobwo* (Daloa).

Parmi la dizaine d'esclaves acquis par Logbo était un certain Towê. Quand il entra au service du maître *bete* à l'âge de 8-12 ans à Gbla (Tapeguhê), il était remarquable par trois qualités : très beau garçon, il dansait bien, et il était gros travailleur, célèbre par sa compétence à confectionner de belles buttes d'ignames. Le premier acte de sa promotion vint d'un autre patrilignage. Le *kanegnon* Tapê Blê (Tapê-le-Buffle), le prit en estime, le fit son homonyme, consacrant la reconnaissance sociale de sa beauté ; il devint Kafu Blê. Sous cette notable tutelle, le second acte de promotion s'accomplit normalement quand vint la majorité : Kafu Blê fut uni à une première femme qui mourut vers 1929, puis à une seconde sans difficulté.⁴⁸

La promotion au rang de chef

Si utile qu'il soit de savoir si des esclaves ont dirigé des équipes de chasse ou de pêche, des groupes d'âge et des campagnes guerrières, il l'est bien davantage d'identifier leur accès au pouvoir politique. Dans la production et la défense, il ne faut que qualités naturelles et compétences techniques, ce que l'arbitraire des maîtres savait reconnaître. Le pouvoir social qui s'attache à leur usage reste, sur la société globale, de portée et de durée limitées ; il ne comporte aucune remise en question de la structure sociale, qu'on envisage l'organisation lignagère, la fonction économique ou idéologique. Rien de tel avec le pouvoir politique : celui-ci est indivisiblement contrôle du mouvement des agents de la reproduction sociale, contrôle du processus de la procréation, contrôle des moyens et des fruits de la production, contrôle des principes de légitimation. Quand ce n'est pas la naissance et la richesse, c'est le consentement des hommes adultes qui le décerne. La dévolution du pouvoir politique à un esclave implique par conséquent une certaine remise en cause du système social.

Or, contradictoirement, par un acte souverain des maîtres, des esclaves ont bénéficié de cette dévolution. Paradoxe, celle-ci a reposé sur la nécessité de la reproduction sociale, dont le principe de l'autonomie et le droit à la vie constituent les expressions juridiques. De même que le lignage, quand il était menacé de dissolution physique, pouvait et savait recourir à la reproduction des esclaves pour se perpétuer, de même, en l'absence de direction ou représentation officielle, il pouvait et savait se donner un chef, même de fortune, pour assurer son unité, son identité, sa relation à l'extérieur. Ce n'est ni une révolution sociale, ni une révolution politique nécessairement.

Ce n'est pas une révolution sociale : un accident survenu dans un lignage, à un moment où, au sein de celui-ci, n'existe pas de concurrent légitime, et où l'esclave-chef est le continuateur de droit et de fait de son maître, voilà de quoi il s'agit. Ce n'est pas non plus une révolution politique : au niveau de la communauté villageoise, où le système politique demeure inchangé et où fonctionne un autre principe de dévolution du pouvoir politique (pouvoir échu, soit au lignage fondateur, soit à une classe d'âge, soit à l'homme libre le plus riche, soit à l'homme libre le plus âgé), l'esclave-chef d'un lignage n'a aucune chance d'accéder à la chefferie du village. Il y aurait une révolution à l'échelle locale, et non à l'échelle de la société globale, si la communauté souveraine des adultes libres, contre le principe traditionnel d'autochtonie et de qualification, avait décidé le transfert du pouvoir à un esclave, autorisant les autres esclaves à bénéficier automatiquement de cette prérogative. Or tel ne fut jamais le cas.

Un chef de lignage

Exemple du *mgbani* (premier sens : chef de village) Kokoroku, à Balubate, Assoko, en pays *eotilé* au XVIII^e siècle.

En 1701 ce fut un esclave favori du chef du matrilineage des *Boinê* décédé qui accéda à la tête de la communauté. On l'appelle Kokoroku.

Exemple de Kwame, esclave du patrilineage *Awundjo*, à Gbesse, pays *abê*.

À Gbesse, groupe *Abevê*, au début du XX^e siècle, le chef du patrilineage des *Awundjo*, ayant perdu son fils unique, acheta un esclave d'origine *bawle*, Kwamé, pour en faire son héritier. Ce fut un événement. Ce "fils adoptif", devenu majeur, aura femme et enfants, régnera sur le lignage jusqu'à sa mort. Son cas, célèbre dans le sous-groupe *Abevê*,⁵⁹ reste un accident.

Exemple de Boni Affre, esclave du matrilineage des *Otobro-la* à Tiaha, pays *odjukru*

Les *Odjukru* et les *Alladian* ont connu de nombreux chefs de lignage d'origine servile à l'époque coloniale, il est vrai. Boni Affre, un des quinze esclaves du matrilineage des *Otobro-la* de Tiaha, classe *nigbessi*, en fut un. Son intelligence et son travail lui valurent très tôt l'estime publique. Majeur, il devint polygyne, marié d'abord à une femme *odjukru*, Kusso-Ane, ensuite à une femme *abidji*, Yangbra. Il eut beaucoup d'enfants et de

petits-enfants. Lorsqu'il mourut en 1968, en tant que doyen d'âge du village, la décision politique fut exceptionnellement prise de l'honorer du tambour de l'*angbandji*, réservé aux Grands-Hommes ingénus et riches. Justification : l'égalité de tous les humains proclamée par le christianisme d'abord, par le parti au pouvoir, le Parti Démocratique de Côte d'Ivoire ensuite. Ce cas relève également de l'accident.

Exemple de D. L. Édouard, ancien esclave du matrilignage des *Bodo*, à Bodo-Ladja (Grand-Jacques), pays *alladian*, exemple rapporté par Marc Augé.

"Entre les deux guerres mondiales D. L. Édouard, anciennement captif de N. D., chef de trône d'un *etyoko* Bodo, écrit M. Augé, avait commencé à travailler sur une plantation avec N. A. Jacques, nouveau chef de trône. Mais trouvant ce travail trop dur et peu rémunérateur, il partit à Bassam travailler sur le wharf. Quelque temps après, Augustin N., neveu de N. A., tailleur à Dabou, se retira dans sa famille maternelle. Y. B., fils de la sœur de la mère de N. A., rentra à son tour, après avoir fini son temps de service dans l'armée française. N. A. les autorisa naturellement tous deux à créer une plantation sur la forêt de l'*etyoko*.

"Lorsque la seconde guerre mondiale eut éclaté, Y. B. fut à nouveau mobilisé et repartit. Démobilisé un peu plus tard il revint. Sur ces entrefaites Édouard L. qui avait perdu sa femme et n'avait pas fait fortune, était rentré lui aussi dans sa famille. On peut remarquer que sa qualité de captif ne l'avait pas empêché d'épouser la nièce du frère de L. A., riche *kovou* : ils étaient tous deux catholiques à une époque où les catholiques étaient peu nombreux à Grand-Jacques.

"En revanche, Édouard L. fut couvert de honte, lorsque, peu après son retour, il se montra incapable de payer sa quote-part pour l'édification d'une église "en dur" à Grand-Jacques.

"Lorsque Y. B. puis Augustin N. moururent, il n'y avait plus d'héritier "direct" en âge d'hériter. L'héritage ne remonte à l'oncle (en l'occurrence N. A. Jacques) que lorsqu'on ne peut faire autrement. D. Édouard, lui, aurait pu, à l'extrême rigueur, et faute d'un autre héritier, prétendre à l'héritage d'Augustin N., mais on lui préféra N. K. Henriette. L'explication tient à la fois à la personnalité d'Édouard L. et à celle d'Henriette K.. Édouard, ancien captif, n'avait droit à l'héritage qu'à cause des circonstances malheureuses ; on savait qu'il hériterait un jour le trône, le trésor de famille et les plantations de N. A. Jacques, et on préférait éviter de tout lui laisser. Surtout, son séjour à Bassam avait été un échec. En revanche N. K., femme d'un fonctionnaire employé aux P. T. T., avait aidé financièrement sa famille et son oncle Y. B.. Sa sœur, N. E. Henriette, dont le mari *ébrié* était lui aussi fonctionnaire à Abidjan, et qui avait aidé son oncle, avait hérité de ses biens lorsqu'il était mort (peu avant Augustin). Autre signe de prestige de N. E. Henriette : à la mort de son père, l'héritier de celui-ci lui accorde une portion de forêt de son *etyoko* où elle crée une plantation de café avec l'aide de son second mari, un Nigérien (cf. parcelle n° 71). Le plus remarquable dans les deux cas

tient au fait que N. K. et N. E. avaient un frère, T., policier à Abidjan, mais "gaspilleur" et possédant trois femmes. C'est un reproche courant adressé à certains harristes polygames que de "gaspiller" leur argent.

"On voit sur cet exemple comment l'institution traditionnelle, qui n'est véritablement trahie à aucun moment, est néanmoins, autant que faire se peut, adaptée, au prix de quelques conflits, aux exigences du moment, aux circonstances, et comment, en l'occurrence, un homme comme Jacques N. A. a préféré ne pas hériter pour ne pas trop renforcer à terme la richesse du captif auquel il faudrait bien céder le trône de la cour un jour, faute d'un prétendant plus légitime d'un âge convenable." (M. Augé 1969 : 205-206)

Un chef de village

Exemple de mgbani Kokoroku, à Balubaté (Assoko), en pays *eotilé* au XVIII^e siècle.

Parce que le matrilineage des *Boiné* était le détenteur du pouvoir politico-religieux, chez les *Éotilé*, le nouveau mgbani des *Boiné* devint par là-même le chef supérieur. Selon Loyer les "biens excessifs" [sic !] du défunt chef lui permirent de tenir tête aux chefs des quatre autres matrilineages et de s'imposer en définitive (Loyer 1935 : 179).

Exemple du glolowri Guédé Titiku, à Gbassi, groupe Dri (Guiberwa), pays *bete*.

Après l'exploit de la guérison miraculeuse, l'esclave calomnié de sorcier parut le bienfaiteur, un homme dont la bonté complète la beauté. D'autres succès thérapeutiques ajoutèrent à sa renommée dans la région. Mais il ne parut pas suffisant à la communauté qu'il eut une femme et des enfants ; on voulut lui réserver un honneur plus grand, une récompense suprême. Quand Guedé Gnokibheu, le glolowri, mourut, un consensus se fit pour le remplacer par ce digne fils d'adoption, maintenant bien acculturé. Guedé Titiku devint ainsi un glolowri *bete*. Il vécut en agriculteur, associant la fonction politique à son activité spéciale de thérapeute. Au moment de sa mort, il réunit les membres du lignage et leur transmit son savoir, désormais héréditaire.

"Moi l'esclave-sorcier qui devait être vendu sur la côte, dit-il, en testament, au nom des bienfaits dont vous m'avez gratifié, je vous donne définitivement mon pouvoir. Prenez toutes ces plantes qui représentent ce pouvoir. Si vous avez affaire à une femme enceinte

du patrilignage, qu'elle applique la lotion de ces plantes sur son corps ; l'enfant, fille ou garçon, qui naîtra sera investi(e) de ce pouvoir. S'agit-il d'une de vos jeunes filles *-yuludju-*, qu'elle opère de la même manière, l'enfant qu'elle aura de tout homme d'un autre lignage sera également porteur de ce pouvoir. Soyez en paix. Au revoir".⁵⁰

Rédimé à cause de sa beauté de *bagnon*, Guedé-le-Noir a reçu le pouvoir à titre exceptionnel à cause de son savoir.

*
* *

Malgré leur exemplarité, les rédemptions que nous venons d'analyser ont été marquées néanmoins par deux limites. En premier lieu, leurs fondements sont exclusifs et partiels. On a pu le constater, elles ont exclu pratiquement la valeur économique proprement dite, la richesse, et la valeur politique, la sagesse.

Le critère de la richesse ne pouvait pas justifier une rédemption d'esclave pour trois raisons au moins. D'abord, l'esclave, bien patrimonial lui-même, et ses biens, quels qu'en soient le volume et le prix, appartiennent en droit et en fait au lignage possesseur. Ensuite, la richesse conduit au pouvoir politique, comme on le voit chez les *Neyo*, les *Bete* et les *Kweni*. Un chef dépourvu de richesse pour remplir ses obligations statutaires se nie en tant que chef et perd progressivement son pouvoir, comme on le voit chez les *Alladian* et les *Abê*. Richesse et pouvoir s'entretiennent donc mutuellement. Enfin, on le verra dans les chapitres à venir, c'est la domination politique qui est, ici comme ailleurs, le rempart de ceux qui étymologiquement sont nés libres, les ingénus, contre les esclaves, un des principaux instruments de reproduction de l'esclavage comme système.

L'importance du pouvoir politique explique l'exclusion dont a été l'objet la valeur intellectuelle qui gouverne l'activité politique, la sagesse. La sagesse implique ici la connaissance de l'histoire et de la culture du peuple considéré, l'esprit de justice pour rétablir la vérité et le droit quand ils sont violés, l'esprit de concorde pour restaurer la paix quand celle-ci est perturbée entre les communautés, l'autorité morale de l'homme cultivé, juste et pacifique, qui peut être écouté et obéi. En la déniaient par parti pris aux esclaves, les maîtres consolident sur le plan idéologique la hiérarchie sociale et la fonction de moyens de la production sociale dévolue aux esclaves.

Joue dans le même sens l'exclusion-négation du savoir divinatoire. Non seulement l'objet de la divination est socio-politique quand l'intérêt de la communauté est en jeu, mais encore son exercice, au demeurant requis et rémunéré ou simplement réquisitionné par les autorités officielles, renforce le pouvoir politique s'il ne le conteste pas.⁵¹

En second lieu, les r d mptions portent la marque de la précarité, de la réversibilité. Elles n'avaient du définitif que l'apparence. En effet, menacés par l'ombre de leur origine irréductible et par l'arbitraire des maîtres, certains des esclaves promus devaient connaître la rétrogradation et la vanité d'une r d mption dont seuls les petits-fils devaient jouir dans une relative sérénité. Le chapitre IX consacré aux résistances administrera la preuve de cette précarité.

Notes et références

- 1 ESSIS GRAH, classe d'âge *bodjil kata*, matriclan *Badi-la*, patriclan *Likpesaf* ; LASMBRO AMARI, classe d'âge *sété odjongba*, matriclan *Badi-la*, patriclan *Metch Kapr*, Gbugbo (Dabu), le 18 juillet 1972.
- 2 DAGBA ABOKO, 80 ans environ, patriclan *Tchiyo* ; NIAKPA KRAGNON, Kadayo (Gbokra), Sassandra, le 19 avril 1977.
- 3 GANBU-BI-ASSALE, 85 ans environ, patrilignage *Sukuta*, Dugbafla, Ume, le 6 août 1978.
- 4 NCHO AKUBE AMA, Okudjé, le 19 juillet 1973 ; MBOSHO KOMENAN, 85 ans environ, patrilignage *Tano*; ASSI ARODJE, 85 ans environ, patrilignage *Ngata*, Bodjê, groupe *Morièru* (Agboville), le 25 juin 1977.
- 5 AKRE ABU, 90 ans environ, patrilignage *Bwédé*, Abudé-Mandéké (Agboville), le 17 avril 1975.
- 6 KPALELUO Justin, 58 ans, patrilignage *Logbayo*, chef de village ; YABA DEGBA, 57 ans, patrilignage *Logbayo*, village de Logbayo (Subré), le 9 décembre 1976 ; KWADJO BADA, Henri, 69 ans environ, patrilignage *Gadayo* ; GNOPRU LIBRE, Gabriel, 68 ans environ, patrilignage *Gnéprébuo*, Kwati (Subré), le 10 décembre 1976.
- 7 MEILLASSOUX, Claude, 1960 : "Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance", in *Terrains et théories*, Éditions Anthropos, Paris, 1977 p. 29.
- 8 ABELES, Marc et COLLARD, Chantal (Études réunies et présentées par), 1985 : *Age, pouvoir et société en Afrique noire*, Karthala, Paris-Presses de l'Université de Montréal, Montréal (Introduction).
- 9 AUGE, Marc, 1969b : "Statut, pouvoir et richesse : relations lignagères, relation de dépendance et rapports de production dans la société *alladian*", *Cahiers d'Études Africaines*, 35, Volume IX, 3^e cahier, Éditions Mouton et Cie, Paris-La Haye (p. 468).
- 10 AUGE, Marc, 1969a : *Le rivage alladian, organisation et évolution des village alladian*, Mémoires ORSTOM n° 34, ORSTOM, Paris (p. 142) ; 1969b (cf. note 9) : 467.
- 11 REY, Pierre-Philippe, 1969 : "Articulation des modes de dépendance et des modes de reproduction dans deux sociétés lignagères", *Cahiers d'Études Africaines*, 35, Volume IX, 3^e cahier. Éditions Mouton et Cie, Paris-La Haye (p. 421).
- 12 a/ DUPRE, Georges et REY, Pierre-Philippe, 1969b : "Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Volume XLVI, Cahier double, Nouvelle Série, 16^e année janvier-juin, Presses Universitaires de France, Paris (p.133-162).
b/ REY, Pierre-Philippe, 1980 : *Les concepts de l'anthropologie économique marxiste : critique et mise à l'épreuve*, Thèse de Doctorat ès Lettres, Académie de Paris, Université René Descartes, Faculté des Lettres, Tome I et II, Paris.

- 13 REY, Pierre-Philippe, 1985 : "Production et contre-révolution", in : B. Jewsiewicki, J. Letourneau (ed.) : *Mode of production, the challenge of Africa*, Safi Press, Ste-Foy, Canada (p. 138) : "La domination qu'ils (les maîtres) instituent reste jusqu'à aujourd'hui sous des formes transformées (les différents types d'unités domestiques qui caractérisent chaque mode de production) le fondement de toute société civile et de tout État, donc de toute domination de classe. Dans les modes de production non lignagers, la domination lignagère n'est pas abolie mais dépassée."
- 14 REY, Pierre-Philippe, 1980, p. 177-178
- 15 REY, Pierre-Philippe, 1971 : *Colonialisme néo-colonialisme, et transition au capitalisme. Exemple de la "Comilog" au Congo-Brazzaville*, François Maspero, Paris :

"La guerre apparaît ainsi comme complément de l'échange ; elle agit dans un domaine délimité par l'échange lui-même et elle ne peut pas transgresser les limites imposées par lui ; elle apparaît comme un épisode, un moyen de réajuster le système d'échange lorsque ses contradictions deviennent trop vives ; mais elle n'apparaît pas du tout comme le phénomène dominant, celui par lequel se définiraient essentiellement les groupes." (p. 56)

"On comprend déjà mieux ce qu'est le mode dominant d'extorsion et sur quoi il repose : un échange sur fond d'hostilité, reposant sur l'unité réelle des aînés entre eux, camouflée derrière les apparences de l'hostilité qui affecte en théorie les groupes en leur entier (aîné et cadets d'un groupe contre aîné et cadets de l'autre) ; cette unité réelle des aînés est la source de leur puissance, face à l'atomisation de leurs dépendants ; elle fait de chaque aîné le médiateur obligé dans toute transaction entre deux groupes ; et c'est à travers les contraintes imposées par une telle structure que s'accomplit le procès de reproduction et notamment la circulation des hommes et des femmes d'un groupe à l'autre, qui assure la continuité dans le temps des unités de reproduction." (p. 57).
- 16 REY, Pierre-Philippe, 1977 : Contradictions de classe dans les sociétés lignagères, in *Dialectiques*, n°21 p. 128-132 ; 1980 : 163-187.
- 17 REY, Pierre-Philippe, 1980, Tome II ; 1977 : 130-132.
- 18 TERRAY, Emmanuel, 1969 : *Le marxisme devant les sociétés "primitives" : deux études*. François Maspero Paris (II. Le matérialisme historique devant les sociétés segmentaires et lignagères, p. 93-173).
- 19 TERRAY, Emmanuel, 1977 : "De l'exploitation – Éléments d'un bilan autocritique", *Dialectiques* n°21 ; 1979 : "Classes, surtravail, impérialisme", *Communisme*, Nouvelle série, n°4 2^e trimestre, I.M.P.O., Paris.
- 20 TERRAY, Emmanuel, 1979 :

"Dans le mode de production lignager, par exemple, on peut regarder les femmes, les jeunes, ou telle catégorie de gens occupant dans le système de parenté une place déterminée, comme constituant des classes ; mais toute communauté concrète, quelle qu'en soit l'échelle, y est traversée par des différences d'âge et de sexe, et y comprend diverses catégories de parents ; ces différenciations peuvent servir de base à plusieurs types de regroupements – classes d'âge, associations féminines, etc. – mais aucune communauté autonome ne peut être bâtie sur ces regroupements. En ce qui concerne les sexes, la division du travail – physiologique et économique – crée entre eux des liens de complémentarité assez étroits pour qu'aucun des deux groupes ne puisse se concevoir lui-même en dehors et indépendamment de l'autre, ni se fixer comme but la liquidation de l'autre groupe. En ce qui concerne les différences d'âge, le fonctionnement normal de la société amène certains au moins des cadets à devenir un jour à leur tour des exploités : l'espoir d'une telle promotion réduit inévitablement l'acuité des conflits.

"Quant aux catégories de parenté, si Ego est exploité en tant que fils, neveu utérin ou cousin croisé matrilatéral, il est nécessairement et du même coup exploiteur en tant que père, oncle maternel ou cousin croisé patrilatéral. Ceci ne signifie pas que le mode de production lignager ignore les contradictions, et que les classes qu'il implique ne sont pas antagonistes : on le verra, les querelles liées à la dévolution de l'héritage et des privilèges sociaux qui l'accompagnent, ou

aux accusations de sorcellerie, peuvent très légitimement être interprétées comme des conflits de classe. Mais les traits évoqués plus haut empêchent ces classes – les femmes, les jeunes, les fils ou les neveux – de prendre conscience d'elles-mêmes en tant que classes, de s'organiser et d'agir en tant que classes, de proposer collectivement une réorganisation de la société conforme à leurs intérêts de classe : les conflits qui les opposent à la classe dominante restent en général localisés à l'intérieur de chaque communauté concrète ; ils demeurent donc dispersés et fragmentaires, ils ne peuvent se fondre pour produire un affrontement généralisé à l'échelle de la société globale.

“On comprend dès lors pourquoi la présence de classes au sein du mode de production lignager ne s'accompagne pas de celle d'un État, c'est-à-dire d'une institution spécialisée bâtie par la classe dominante pour garantir la reproduction de l'exploitation des classes dominées. Pour qu'il y ait État, autrement dit appareil relativement centralisé de répression et d'oppression, il faut que les antagonismes de classe se manifestent comme tels, dégagés des autres antagonismes, et débordent les limites des communautés locales pour donner lieu à des conflits d'ensemble. On comprend de même pourquoi les contradictions de classe inhérentes au mode de production lignager ne peuvent conduire à une révolution, au renversement d'une classe par une autre, à la conquête du pouvoir par une classe au détriment d'une autre, et à une transformation en conséquence des rapports sociaux. Le dépassement de ces contradictions ne peut venir que d'un développement interne des forces productives entraînant une mutation des rapports de production – par exemple à travers l'introduction de l'esclavage ou la séparation croissante entre lignages nobles et lignage plébéiens – ou d'une intervention extérieure, liée à l'action d'un autre mode de production.” (p. 51-53).

21 MEILLASSOUX, Claude, 1975 : *Femmes, greniers et capitaux*, François Maspero, Paris.

22 DOZON, Jean-Pierre, 1985 : 232.

23 MEILLASSOUX, Claude, 1975 : 1-5.

24 DOZON, Jean-Pierre, 1985 : 141.

25 SAHLINS, Marshall, 1968 : “L'économie tribale” in Maurice Godelier (sous la direction de) : *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, École Pratique des Hautes Études (VI^e section) and Mouton et Co. Paris-La Haye, 1974, p.238-239 ; 1972 : *Age de pierre, âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives*, traduit de l'anglais par Tina Jolas, Éditions Gallimard 1976, Paris :

“Qu'il n'y a pas d'indigents sans terres dans les sociétés primitives est une *loi économique*. Sans doute peut-il y avoir expropriation, mais purement accidentelle, liée au mode de production lui-même, hasard cruel de la guerre par exemple, et non pas condition systématique de l'organisation sociale. Les peuples primitifs ont inventé bien des manières d'exalter l'homme au-dessus de ses semblables. Mais l'emprise du producteur sur ses propres moyens économiques interdit le recours à la plus contraignante de toutes celles attestées dans l'histoire : le contrôle exclusif des moyens économiques par quelques-uns qui, de ce fait, tiennent tous les autres à merci. Dans les sociétés primitives, le jeu politique se joue au-delà de la production, à un niveau supérieur, avec des gages tels que la nourriture ou d'autres produits ouvrés ; en l'occurrence, le geste le plus habile, comme aussi le droit de propriété le plus convoité, est celui de prodiguer ses biens.” (1976 : 139)

26 TESTART Alain, 1985 : 247. On peut rapprocher de cette thèse la position de Pierre BONTE, 1977 “Classes et parenté dans les sociétés segmentaires” in *Dialectiques*, n° 21, qui écrit :

“L'apparition de rapports d'exploitation n'entraîne pas mécaniquement la dominance d'une structure de classe ; d'autres conditions doivent être réunies qui assurent cette dominance. L'esclavage domestique se développe sans que la société ne se constitue en classes antagonistes dans certaines limites seulement qui sont les limites de l'accumulation domestique dans cette structure des rapports de production. Si le nombre d'esclaves croît au-delà, diverses modalités limiteront cette croissance. Ce peut être la conséquence de l'affranchissement qui réintègre l'esclave dans la position d'un producteur domestique autonome. Chez les riches éleveurs *rgeybat*, les esclaves peuvent être dotés d'un troupeau dont ils ont – eux et leur famille – la charge

sans que ne s'exerce le contrôle du maître sur leur force de travail. On s'achemine alors vers d'autres formes d'exploitation du travail caractérisées par l'exploitation tribulaire du surplus de la production domestique". (p. 112).

Voir encore TESTART, 1976 :

"Reste qu'en se livrant à l'exploitation sous le couvert d'une théorie normative de la réciprocité, l'économie politique primitive ne se distingue guère de ses œuvres, car partout dans le monde, la "catégorie indigène" de l'exploitation est la réciprocité". (p. 183)

27 TESTART, Alain, 1985 : *Le communisme primitif*, tome I : Economie et idéologie, ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

28 *Idem*, p. 247.

29 GODELIER, Maurice, 1984 : *L'idéal et le matériel : pensée, économies, sociétés*. Librairie Arthème Fayard, Paris (p. 210).

30 GODELIER, Maurice, 1965 : La notion de "mode de production asiatique". *Les Temps modernes*, n°228, mai 1965, p. 2008.

31 GODELIER, Maurice, 1973 : *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. François Maspero (p.154-158).

32 GODELIER, Maurice, 1982 : *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*, Librairie Arthème Fayard, Paris.

33 GODELIER, Maurice, 1982 : p. 225.

34 DUNGLAS, E., 1939 : 51 : *Dans la forêt de la Côte d'Ivoire. Coutumes et mœurs des Bété*, Larose, Paris.

"C'est au moment de sa nubilité, ou dans les années qui suivent, que le jeune homme échappe à la tutelle paternelle de son chef de foyer par l'émancipation. Cette émancipation consiste uniquement dans le mariage, qui fait du jeune homme un chef de foyer. Il arrive pourtant, dans des familles, que certains hommes ne se marieront jamais, pour des raisons diverses, laideur repoussante, infirmité permanente, faiblesse d'esprit, épilepsie, etc., qui rebutent les fiancées éventuelles. En plus, le chef de famille ne tient pas outre mesure à marier ces individus tarés, de craintes de voir leurs tares se transmettre héréditairement. Ils ne peuvent pourtant pas demeurer toute leur vie sous la tutelle du chef de foyer. Le chef de famille ne voulant pas voir se transmettre les tares, et désirant d'un autre côté éviter le reproche qu'ils pourraient lui adresser, de pas avoir voulu les établir – ce qui risquerait de les inciter à quitter la famille, où ils peuvent encore travailler, pour se faire adopter ailleurs –, se tire d'affaire de la manière suivante : il leur procure une fiancée dont il paie ou promet de payer la dot. La fiancée refuse bientôt de consentir au mariage et choisit un autre membre de la famille. Désormais, le tour est joué, et le chef de famille n'a plus à craindre le reproche qui pourrait lui être fait de ne pas avoir cherché à marier ces individus. Ce simulacre de fiançailles constitue pour eux l'émancipation. Ne pouvant fonder un foyer, ils seront attribués à l'un d'eux, à leur choix et ils pourront le quitter pour vivre dans un autre foyer de la famille. Le chef de foyer n'a aucune autorité sur eux ; car ils ne sont chez lui qu'"en subsistance", comme disent les militaires". (p. 51)

35 Epître de Paul aux Ephésiens (2:8) : "Car c'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi. Et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu."

36 BONY, Joachim, 1967 : "Une institution relative à la beauté dans la société Bété : le *bagnon*", in *Bulletin d'information et de liaison des Instituts d'Ethno-Sociologie et de Géographie Tropicale*, 2, Université d'Abidjan, p.2.

37 WONDJI, Christophe, 1979 : "Le *bagnon* chez les Bété", in *Colloque sur Littérature et Esthétique négro-africaines*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Abidjan-Dakar (p. 87) ; 1986 : "Le *bagnon* et l'art", in *La chanson populaire en Côte d'Ivoire*, Paris, Présence Africaine (p. 42).

- 38 a/ MEMEL-FOTÉ, Harris, 1967 : "La vision du beau dans la culture négro-africaine", in *Colloque sur l'Art Nègre*, 1^{er} Festival mondial des Arts Nègres (Dakar, 1-24 avril 1966), Rapports, Tome I, Présence Africaine (p. 47).
- b/ BOONE, Sylvia Ardyn, 1986 : *Ideals of Feminine Beauty in Mende Art*, Yale University Press, New Haven and London.
- 39 KOTCHY-NGUESSAN, B., 1983 : *Éléments culturels et formes de représentation en Afrique Noire, l'exemple de la Côte d'Ivoire*, Thèse de Doctorat d'État. Université de Paris VIII-Vincennes-Saint-Denis, UER de Littérature Française
- 40 DEDY SERI, 1986 : "Vers une définition de l'art chez les Bété : le mythe de *srèlè*", in *La chanson populaire en Côte d'Ivoire*, Paris, Présence Africaine (pp. 36-41).
- 41 AGUA DADE, Emile, Chef de village, Ahorakpa, Yagrokpa (Sassandra), le 19 avril 1977.
- 42 KWADJO KRAMBO, patrilignage *Kwadjo*, 90 ans environ, Yadjo, Morièru, Agboville, le 30 juin 1977.
- 43 TORO GNORO, 94 ans, patrilignage *Gbeuli*, Gbeuliville, Zegbo Galebawa (Daloa), le 16 août 1974.
- 44 GNAMBA ESSO, classe d'âge *sètè odjongba*, patrilignage *Ewusu* ; matrilignage *Namnei-Bodè-la*, Kpanda, Dabu, le 4 janvier 1985.
- 45 BONI KOTCHY, 80 ans environ, patrilignage *Affia*, Grand-Moriè, Agboville, le 20 juillet 1973.
- 46 KANGA KWADIO, 80 ans environ, patrilignage *Affia*, Grand-Moriè, Agboville, le 20 juillet 1973.
- 47 BOKA MENE, 90 ans environ, Mutcho, le 18 juillet 1973.
- 48 SIBRI SAKRI, 85 ans environ, Tapeçuhe, le 6 juillet 1973.
- 49 AGBE DIGBE, François, 78 ans, patrilignage *Elevi* ; BOKA YEI Marie, 77 ans, patrilignage *Mberié*, Mbgru, Agboville, le 1^{er} juillet 1977.
- 50 TCHEHI André, Gbassi, Dri (Guiberwa), Gagnoa, le 10 juillet 1979.
- 51 a/ LAFARGUE, Fernand, 1976 : *Religion, magie, sorcellerie des Abidji en Côte d'Ivoire*, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 2^e Partie, Ch. 2, 4, (p. 199).
- b/ MEMEL-FOTÉ, H., 1980 : 253.

CHAPITRE VII

Les esclaves exploités comme moyens de procréation et de production

Section I : Les esclaves comme moyens de procréation

*Section II : Les esclaves, moyens de production, producteurs
d'appoint*

*Section III : Les esclaves, moyens de production, producteurs
prépondérants*

SECTION I

Les esclaves comme moyens de procréation

Choix des acteurs sociaux, la procréation, pour les esclaves, fut un processus de socialisation que les autorités aménagèrent à deux fins : l'élargissement démographique et la perpétuation des lignages. Agents de procréation en tant que personnes, les esclaves y jouèrent néanmoins un rôle de moyens en deux sens : d'abord les fins étaient déterminées exclusivement par les pouvoirs lignagers au seul bénéfice du collectif des personnes libres, ensuite les choix des esclaves et leurs intérêts n'entrèrent en compte que par accident. En ce sens strict, ces moyens se réduisent à des *organes*.

La procréation : un choix des acteurs sociaux

À l'époque où nous considérons les sociétés, celles-ci étaient caractérisées par une tendance qui devait rester une disposition socio-culturelle lourde jusqu'à l'ère post-coloniale, la tendance populationniste. L'accroissement sans fin de la population n'y était pas seulement en effet une condition de la reproduction sociale, une condition de l'identité des groupes sociaux, il représentait encore un signe et un facteur de santé, un signe et un facteur de richesse, un signe et un facteur de pouvoir. Quiconque, individu, lignage, village, société, disposait du nombre, constituait une force sociale, une puissance économique, un pouvoir politique. Quiconque était riche ou détenait le pouvoir politique était sensé disposer de beaucoup de monde. Dans cette logique, on peut penser que les esclaves annexés au lignage seraient des procréateurs bienvenus, des moyens indispensables. Or il n'en fut pas toujours et partout ainsi.

L'intégration des esclaves dans les rapports de reproduction biologique constitua une forme de socialisation, objet d'un choix stratégique pour les chefs de lignage.

Par ce processus, en effet, les esclaves, délivrés de la solitude et de ce qui apparaît ici comme une incomplétude sociale, pouvaient assumer, au regard de l'institution, leur fonction naturelle de procréateurs et s'enrichir des relations diversifiées et gratifiantes, telle la génitalité ou la paternité, dont bénéficiaient la plupart des cadets sociaux. D'autre part, participant à la reproduction physique élargie du groupe d'appartenance, ils pouvaient être assimilés à des membres du lignage. Trois formes de cette socialisation peuvent être distinguées.

La première forme sera nommée le collage. Sous le même terme *contubernium*, les Romains unifiaient en effet deux relations à notre avis hétérogènes qu'il y a lieu de séparer : l'union entre deux esclaves d'une part, et l'union entre une personne libre et un ou une esclave d'autre part. Cette personne libre à son tour peut être soit un membre du lignage propriétaire, donc du collectif des maîtres, soit un membre étranger. Par analogie avec l'art mécanique de l'affichage ou avec l'art de la composition picturale, et suivant un emploi populaire bienvenu ici, nous appelons *collage* la pratique par laquelle les maîtres unissaient des esclaves entre eux, hors de tout rite matrimonial. La deuxième forme de cette socialisation est le type de croisement auquel nous réservons le néologisme de *contubernie* : l'homme uni sera nommé *un* contuberne et la femme unie *une* contuberne. Dans la contubernie ainsi entendue et hors de la procédure matrimoniale réglementaire, dans l'enceinte du même lignage ou du même clan, l'esclave de sexe féminin était liée à un homme libre ou une femme libre unie à un esclave. Enfin, entre lignages ou clans différents, dans un cadre proprement exogame, intervient une troisième forme de cette socialisation avec une procédure rituelle plus ou moins allégée qui mérite le nom : *mariage*.

Or la procréation accomplie par les esclaves fut l'objet de trois choix de la part des acteurs des sociétés lignagères ici considérées.

Premier choix : la procréation refusée

Deux des sociétés patrilinéaires récusèrent cette socialisation. Les *Kwadia* de l'extrême Nord (*Kwati*), dont on pouvait espérer une attitude plus ouverte à l'égard de cette procréation, en raison de leur sous-peuplement, y mirent le veto le plus systématique. Les *Abé*, patrilinéaires plus nombreux, manifestèrent à son endroit une répugnance générale, mais non exclusive. Qu'il fût absolu ou relatif, ce refus spécifique entraînait en contradiction avec les pratiques matrimoniales des sociétés en question. Ces peuples en effet nouaient des mariages avec des étrangers et des étrangères depuis des temps immémoriaux. Comme les *Bete* et les *Neyo*, les *Kwadia* prenaient des épouses hors de leurs villages, voire de

leur société ; on trouve chez eux des généalogies de femmes *kuzié*, *bakwe*, *bete* et *kwadia*. Les *Abê*, de même, épousaient des femmes *akye*, *krobu* et d'autres groupes *abê*, en même temps qu'ils donnaient des femmes aux *Krobu*, aux *Odjukru* et aux *Abidji*. La répugnance dont il s'agit s'adressait par conséquent à une espèce particulière parmi les étrangers, une espèce négativement déterminée sous tous les rapports sociaux : les esclaves.

L'origine de l'hostilité des *Kwati* reste obscure. Par hypothèse, nous croyons devoir l'imputer à un crime commis par un esclave sur la personne d'une femme libre, fille ou épouse d'un notable (viol, adultère, ...) ; le statut social de la victime d'une telle agression pourrait expliquer le caractère extrême, et l'extension à tous les esclaves, de la sanction prise.

L'informateur Ekissi Doffu de Gbandjê impute à une cause historique l'hostilité *abê*.¹ Cette dernière, selon lui, aurait vu le jour à l'occasion d'une révolte d'esclaves, sur laquelle nous reviendrons, une révolte qui, au début du XIX^e siècle, avait coûté la vie à un grand homme, Evi Esse, de Mberiê, leur maître. Mais si cet événement néfaste, passé le moment de colère et de psychose, a pu développer, dans les lignages riches, la méfiance à l'égard d'une accumulation d'esclaves, il n'a ni empêché la conservation de ces esclaves dont nous trouvons encore des traces à l'époque tardive, ni suscité *ex nihilo* un rituel d'immolation qui lui préexistait dans l'espace et le temps. L'explication de l'aversion *abê* ressortit donc à des causes d'ordre structurel, nous semble-t-il.

De cette aversion, si localisée, et exaspérée à ce degré au XIX^e siècle, l'explication doit être recherchée dans le domaine idéologique et politique. Très fortes étaient, en effet, les justifications apportées contre les unions d'esclaves.

La première justification formulée est d'ordre médical : elle dresse l'épouvantail des maladies comme l'épilepsie qui, croyait-on, accompagne de telles unions.² La seconde justification, dans le droit fil de la précédente, est d'ordre socio-démographique : elle évoque également la fécondité envahissante par laquelle la gent servile submerge la population ingénue.³ Dans l'un et l'autre cas, référence est implicitement faite à des expériences étrangères ou locales, dont l'idéologie ne veut ni la réplication ni la continuité. Or derrière ces arguments catastrophistes, qui parlait ? Les chefs des patrilignages. Ils caractérisent les esclaves comme des étrangers impropres à assurer la santé et l'identité des lignages et par conséquent du peuple ; la composition de leur sang (qui reste à déterminer) serait dangereuse, c'est-à-dire de nature à altérer cette santé et cette identité.

Les *Kwadia*, pour leur part, réfèrent simplement à la nécessité de préserver la pureté et la noblesse ethnique ; l'*a priori* des "males gens" leur suffit comme argument, nous verrons en quel sens.

Conséquence pratique de ces préjugés socio-biologiques : l'eugénisme a été protégé par des mesures plus ou moins radicales. Les *Abê*, de manière

habituelle, destinaient leurs esclaves à l'immolation ostentatoire comme nous le verrons, c'est-à-dire à un total anéantissement. Chez eux, collage, contubernies et mariages paraissent des faits accidentels ou d'époque tardive. Parmi les unions identifiées, plusieurs sont des cas de collage (deux à Odjê, un à Cechi, un à Moriê, ...) ; cas de contubernie à Moriê, cas de mariage à Grand-Yapo (une esclave mariée avec un libre) et à Gbandjê (deux femmes libres, en secondes "noces" liées avec deux esclaves), sont données comme des exceptions et des anomalies. Quant aux *Kwadia*, ils n'abolirent pas le collage, mais ils appliquèrent une politique de stérilisation effective des esclaves mâles. En effet, un lavement préparé avec de la poudre de manille et administré aux intéressés, vraisemblablement à leur insu, par exemple à l'occasion de maladies, voilà la méthode qui devait empêcher la gent de se perpétuer par l'intermédiaire des femmes de condition ou servile ou libre.⁴ D'après l'information scientifique, le principe de ce traitement se trouve être celui du stérilet moderne des femmes : c'est que le cuivre, un des constituant de la manille, peut opérer dans le sang la décapitation des spermatozoïdes.⁵ Cette pratique postule que le danger de corruption génétique circule par les hommes et jamais par les femmes, suivant le principe de la succession patrilinéaire qui était celui des *Kwadia*.

Un deuxième choix : la procréation limitée

Un deuxième groupe de sociétés patrilinéaires a fait un choix positif limité : le collage, et à la limite la contubernie, réservés aux esclaves d'élite. Tel fut le choix des *Neyo*, des *Bete*, des *Kweni* et des *Gban*. Ce choix conciliait trois exigences : la préservation de l'identité lignagère et ethnique (exigence idéologique et politique), la mise à profit des forces de travail servile (exigence économique), l'appropriation des descendants d'esclaves (exigence socio-démographique). Une nécessité pratique et un intérêt moral paraissent le justifier. Il est bon de "donner" à un homme une femme et à une femme un homme, quand l'un ou l'autre le mérite. D'autre part cette socialisation est une condition de rentabilité de l'esclave comme moyen de production.

Troisième choix : la procréation comme priorité

Seules les sociétés matrilineaires, le troisième groupe, ont opté pour une stratégie positive, globale, combinant les trois formes de socialisation. Sont alors prévalantes, comme nous l'avons vu dans les motivations des achats d'esclave, l'exigence démographique et économique (multiplication des formes de reproduction et de production), l'exigence sociale (possession et succession) et l'exigence idéologique et politique (préservation de l'identité lignagère). Toutefois, contradictoirement, cette présupposition

d'identité n'implique pas que les esclaves soient homogènes à leurs maîtres, au contraire. Une tension logique demeure entre ces fonctions contradictoires.

Il en résulte qu'une fraction seulement des esclaves annexés aux lignages a été affectée à la reproduction biologique, en fonction de la nature des sociétés et de la qualité des sujets ; dans cette affectation l'avantage est allé au sexe féminin, en termes statistiques ; le rôle des femmes est en effet décisif dans la logique de la reproduction des sociétés.

De quelle proportion était cette fraction ? Impossible de l'évaluer dans l'absolu dès lors que demeure inconnu le chiffre global des esclaves. À titre indicatif, cependant, voici quelques estimations.

Sur 504 esclaves identifiés au hasard dans les différentes sociétés, on compte, conformément à un sex-ratio déjà élucidé et plus haut (tableau 16, p. 437) 306 hommes pour 198 femmes, soit 39,29 % de femmes. Or pour les 183 femmes sur les 198 dont la situation conjugale est connue, nous dénombrons :

- 91 collage, soit 49,89 %,
- 60 contubernies et mariages, soit 32,79 %,
- 39 cas de célibat, soit 21,31 %.

Au contraire, pour les 275 esclaves de sexe masculin dont la situation conjugale est également déterminée, nous comptons de même :

- 91 collages, soit 33,09 %,
- 51 cas de contubernie et mariage, soit 18,55 %
- et 133 cas de célibat, soit 48,36 %.

L'examen du Tableau 28 révèle que la socialisation a eu préférentiellement la faveur des sociétés matrilineaires, et, dans ces dernières, plus de faveur chez les *Alladian* que chez les *Odjokru*.

Le célibat a affecté principalement les espaces *bete*, *kwadia* et *gban*, et évidemment plus les hommes que les femmes ; les unions, sous forme de collage surtout, ont concerné davantage, proportionnellement, les esclaves des *Neyo*, en état de plus forte discrimination que les autres. Parmi les 217 esclaves des sociétés patrilineaires (219 – 2 cas indéterminés), plus de la moitié (54,38 %) a vécu dans le célibat ; le bénéfice d'une union a été réservé seulement à $(45 + 7) / 143$ soit 36,36 % des hommes et $(45 + 2) / (76 - 2)$ soit 63,51 % des femmes. Au contraire, parmi les 251 esclaves des sociétés matrilineaires, $54 / (285 - 34)$, soit 21,51 %, étaient célibataires, alors que des unions ont lié $(44 + 46) / (163 - 21)$ soit 63,38 % des hommes ; et $(58 + 48) / (122 - 13)$, soit 95,41 % des femmes.

Le tableau 29 résume les résultats. Dans cette situation généralement améliorée, celle-ci l'est plus chez les *Alladian* que chez les *Odjokru* où les

célibats semblent plus nombreux. Deux hypothèses peuvent expliquer cette différence entre sociétés matrilineaires : l'importance des femmes *dida* et de la contubernie dans la société *alladian*.

Tableau 28

Tableau comparé indicatif de la situation conjugale des esclaves dans les sociétés patrilineaires (A) et les sociétés matrilineaires (B)

	Total	H	F	Collages	Contubernies et mariages	Célibataires	Indéterminé
A. Sociétés patrilineaires							
1. KWENI (Dugbafla)	8	4	4	2		4 (2H, 2F)	
2. GBAN (Tiagba, Eokaga)	10	8	2	1		6H	2F
3. KWADIA (Kwati)	11	10	1	1		9H	
4. ABE	28	13	15	7	5 (4H,1F)	9 (7H,2F)	
5. NEYO (Lateko, Kadrokpa, Ahozokpa, Missehi, Lipoyo, Bassa, Dableko)	74	44	30	28	2 (1H,1F)	16 (14H,2F)	
6. BETE (Gbalowan)	88	64	24	6	2H	74 (56H,18F)	
Total partiel (A)	219	143	76	45	9 (7H, 2F)	118(94H,24F)	2F
B. Sociétés matrilineaires							
1.ALLADIAN (Emokwa)	99	99	48	51	15	54 (8H,46F)	15H
2.ODJUKRU	186	186	115	71	31	48 (36H,12F)	39(24H,15F)
Total partiel (B)	285	285	163	122	46	102(44H,58F)	54(39H,15F)
							34(21H,13F)
							34(21H,13F)
TOTAL GLOBAL (A+B)	504	306	198	91	111(51H,60F)	172 (133H, 39F)	36(21H,15F)

Tableau 29

Tableau comparé en pourcentage des unions dans les sociétés patrilineaires et les sociétés matrilineaires

	Sociétés patrilineaires 217 esclaves	Sociétés matrilineaires 251 esclaves
Hommes en union	36,36 %	63,38 %
Femmes en union	63,51 %	95,41 %
Célibataires	54,38 %	21,51 %

La première fonction de ces unions : le grossissement démographique des lignages

Une tendance qui semble s'accorder avec les faits observés ailleurs par les auteurs de *Women and Slavery in Africa*,⁶ c'est la faible fécondité des femmes et par conséquent l'efficacité limitée de ces unions en matière de reproduction. Sans doute, toujours selon les chiffres indicatifs à notre disposition, beaucoup d'unions ont-elles porté des fruits. En pays *neyo*, 10 unions dont 9 collages et un contubernie ou mariage de femmes, soit 10 femmes sur 30 (33,9 %) ; en pays *alladian*, à Emokwa, 55 unions dont 5 collages, 50 contubernies et mariages (de 8 hommes et de 42 femmes), soit 47 femmes sur 51 (92 %) ; en pays *odjukru*, dans les six villages témoins, 63 unions dont 23 collages et 40 contubernies et mariages (de 12 femmes et de 30 hommes), soit 35 femmes sur 71 (49,3 %), unions dont le Tableau 30 fournit le détail.

Tableau 30
Tableau analytique de 63 unions d'esclaves
dans 6 villages *odjukru*

<u>Villages <i>odjukru</i></u>	<u>Collages</u>	<u>Contubernies et mariages</u>
Tukpa	2	4 (2 F ; 2H)
Mopoyem	4	4 (4 H)
Tiaha	4	6 (1 F ; 5 H)
Kpas	5	9 (2 F ; 7 H dont l'un eut deux unions)
Gbadjn	4	6 (1 F ; 5 H)
Gbugbo	4	11 (4 F ; 7 H)
TOTAL	23	40 (14 F ; 26 H)

Or les dix esclaves du pays *neyo* ont mis au monde 22 enfants ; nous devons aux trente-cinq esclaves du pays *odjukru* 78 enfants et aux quarante-sept d'Emokwa 77 enfants également. Dans les trois cas, chaque femme en union a donné le jour en moyenne à 2,22 enfants chez les *Neyo* et les *Odjukru*, à 1,64 enfant chez les *Alladian*, soit en général à 2 enfants par femme dans les trois sociétés.

Seule une dizaine, environ, de femmes identifiées a porté exceptionnellement entre quatre et sept enfants : une femme à Emokwa (4 garçons), une femme à Kpass (2 filles et 4 garçons), une femme à Gbugbo (1 fille et 4 garçons), une femme à Gbadjn (1 garçon et 3 filles), une femme à Sassandra (5 garçons ...), deux femmes à Mopoyem (1 garçon et 3 filles pour l'une, 2 filles et 2 garçons pour l'autre), deux femmes à Ahorokpa (2 garçons et 3 filles de l'un, 3 filles et 4 garçons de l'autre).

À ce faible degré de fécondité, les esclaves ont cependant élargi les lignages de deux manières : par la constitution de lignées dépendantes et par partage des mêmes reproducteurs avec les lignages alliés.

La constitution des lignées dépendantes

C'est sur la base de l'inégalité statutaire des esclaves, des discriminations infligées à eux et à leurs descendants, et aussi, nous le verrons, des comportements de résistance des esclaves que se constituèrent *de facto* ces groupes dépendants greffés sur les lignages possesseurs. Les traditions désignent ces greffes par référence à la souche féminine et masculine qui leur a donné naissance.

Ainsi ont fondé une lignée toutes les femmes qui, dans les sociétés matrilineaires, ont enfanté des filles qui à leur tour ont mis au monde des filles. En pays *alladian*, par le phénomène que Marc Augé nomme la dissimilation, de telles lignées ont formé des segments (*etyoko*) de matrilineage (*émé*). Chaque segment pouvait occuper une cour et se confondre avec elle. Selon le plan de Jacquévillie (Emokwa) dressé dans *Le rivage alladian* (1969 : 89, 96, 101), plusieurs segments de l'*émé* Mambê inscrits dans des cours ont une telle origine : N'guessan Mambê (cour 1), Abi Aïkpa (cour 6), Lakpa Beugré (cour 7), Antonin Yessotie (cour 8), Beke Emjen (cour 12), Bonny Covi (cour 13) ; les cours 6 et 13 font partie de l'*etyoko* Dagri Bonny, les cours 7 et 8 de l'*etyoko* Adje Bonny, et la cour 12 de l'*etyoko* Abi Mbwa rattaché à Koussan Mambo.

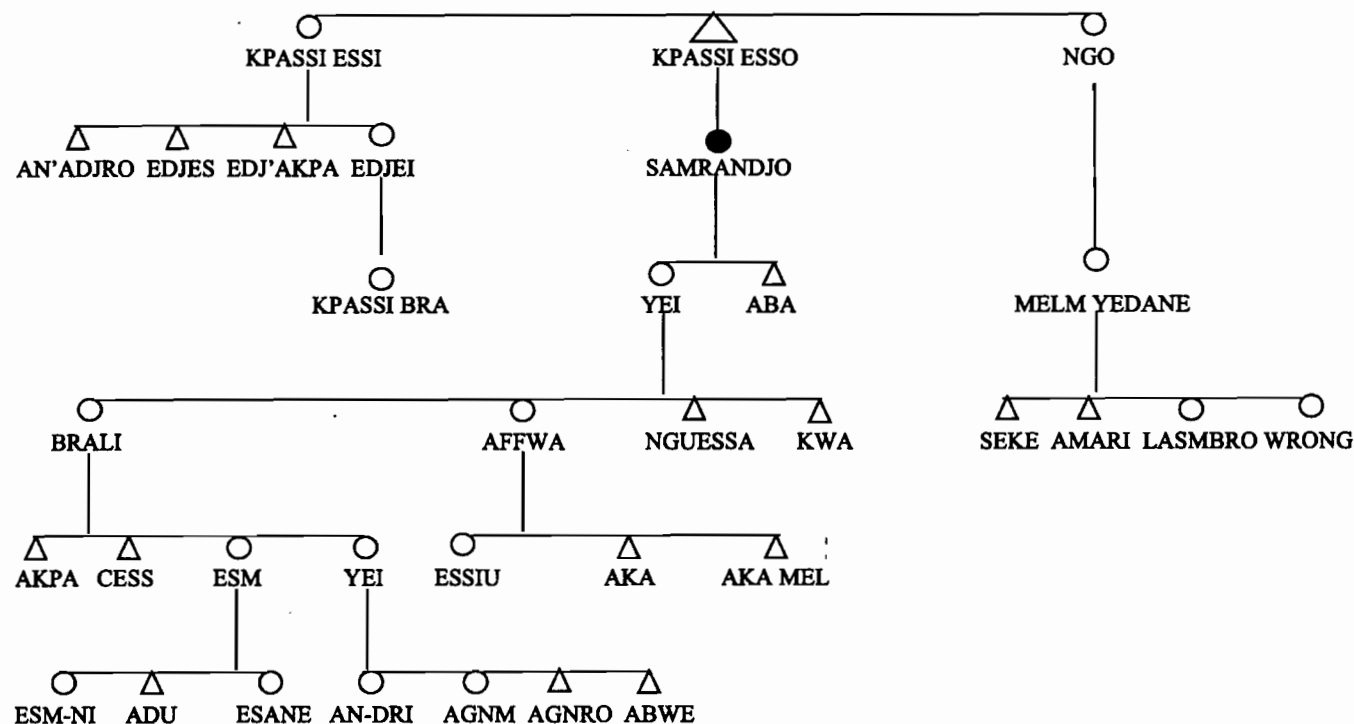
À Mopoyem, en pays *odjukru*, on relève ainsi différentes branches dites de descendants d'esclaves : une associée au *bosu* des *Logbok-la*, une au *bosu* des *Logbo-la*, deux au *bosu* des *Melyedei-la*, une au *bosu* des *Otobro-la*. Ces branches sont lisibles sur les figures 11, 12, 13 et 14.

Dans les sociétés patrilinéaires également, de façon symétrique, les esclaves mâles constituaient des branches dépendantes des lignages des maîtres. Nous avons identifié, en pays *neyo*, une branche chez les Kukuayo et deux chez les Dugboyo à Ahorokpa, une chez les Yangbeyuo (Missehi), une chez les Kokorayo-Wireyo (Kateko), deux chez les Likpoyo (Lateko). Elles ne constituent pas les seules, tant s'en faut.

Le partage des reproducteurs avec les lignages alliés

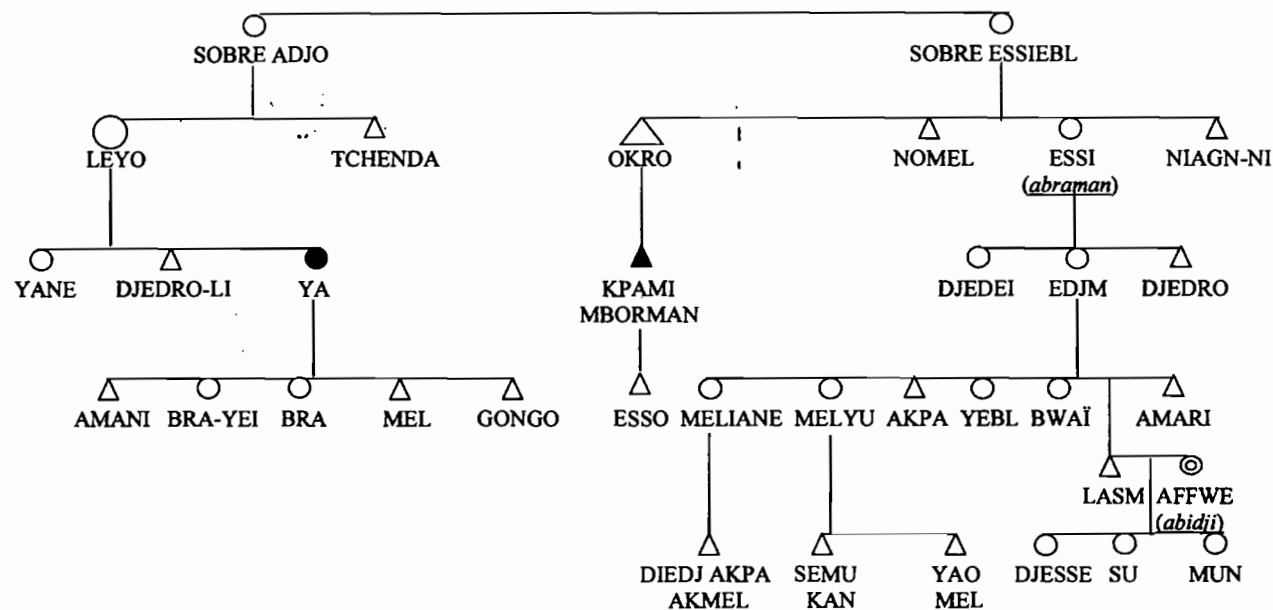
Dans les mariages, par le fait de la bilinéarité générale des systèmes de parenté, les lignages alliés tiraient bénéfice des reproducteurs que les esclaves mettaient au monde. Dans les sociétés matrilineaires, toutes les fois où l'époux d'Ego est un homme libre qui appartient à un lignage étranger, les enfants qui "hériteront" de l'acheteur de leur mère deviendront automatiquement membres du patrilineage de leur géniteur

Figure 11 : Matrilineage des *Logbok-la* de Mopoyem (Dabu)



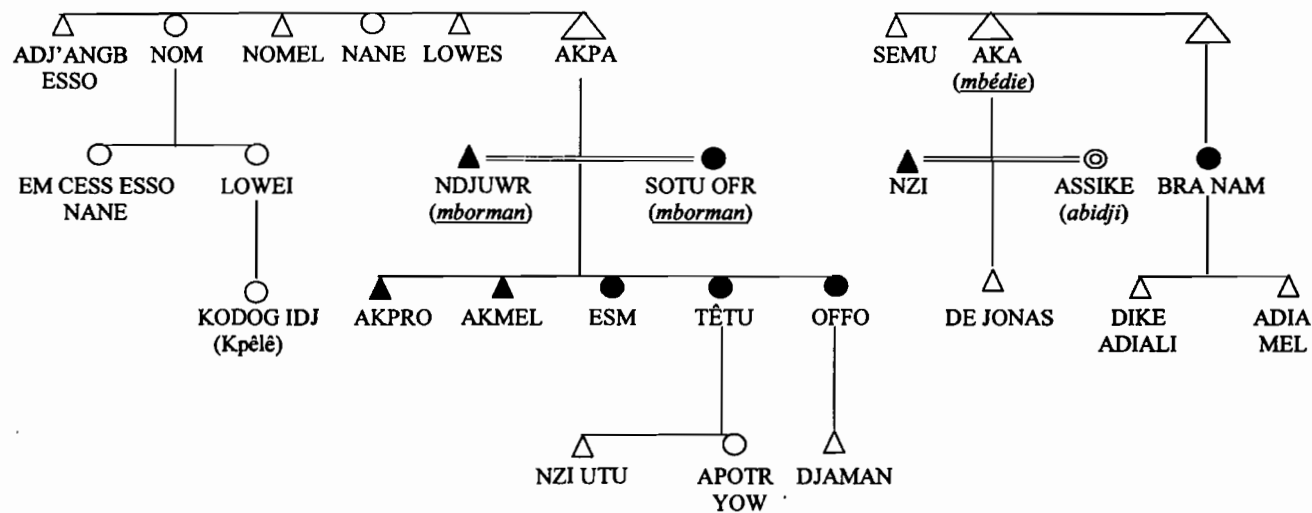
Légende : ○ Femme △ Homme ● Esclave de sexe féminin △ Homme qui achète l'esclave

Figure 12 : Matrilignage des Logbo-la de Mopoyem (Dabu)



Légende :	○ Femme	△ Homme	● Esclave de sexe féminin	▲ Esclave de sexe masculin
	○ Femme qui achète l'esclave		◎ Femme étrangère	△ Homme qui achète l'esclave

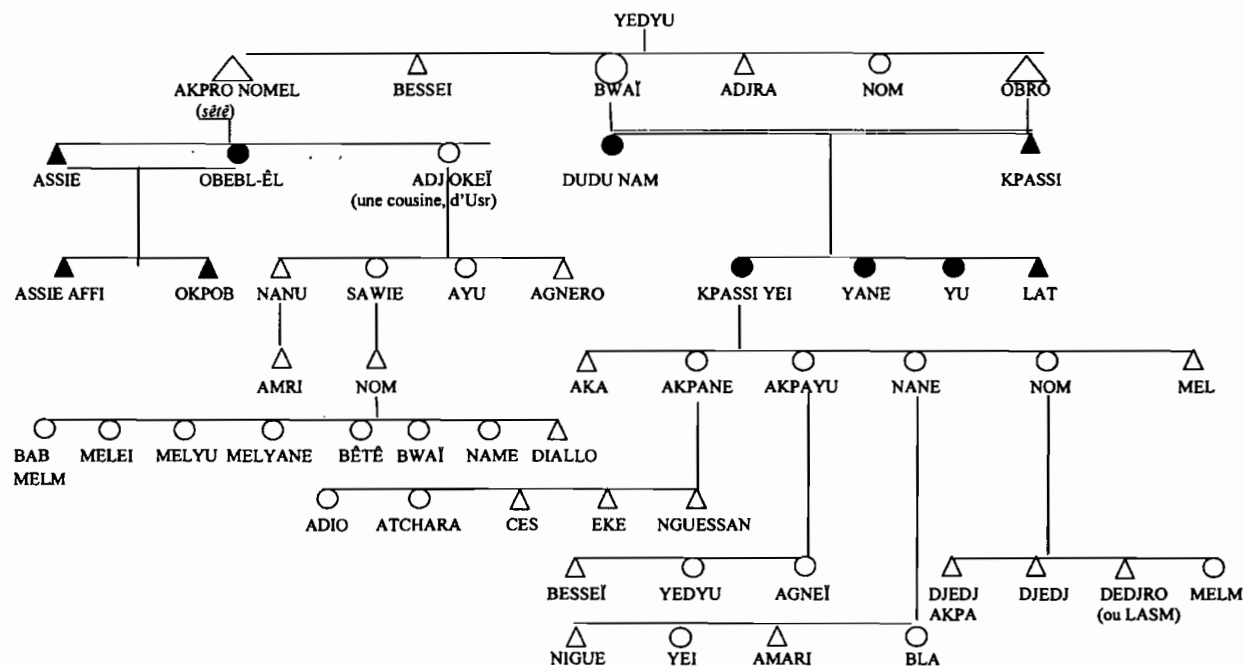
Figure 13 : Matrilignage des *Melyedei-la* de Mopoyem (Dabu)



Légende : ○ Femme △ Homme ● Esclave de sexe féminin ▲ Esclave de sexe masculin

⊙ Femme étrangère △ Homme qui achète l'esclave

Figure 14 : Matrilignage des *Otobro-la* de Mopoyem (Dabu)



Légende : ○ Femme △ Homme ● Esclave de sexe féminin ▲ Esclave de sexe masculin
 ○ Femme qui achète l'esclave △ Homme qui achète l'esclave

et fils ou filles classificatoires de son matrilignage. L'époux, esclave d'un matrilignage, agrège ses rejetons au patrilignage de son acquéreur en même temps que ceux-ci se classent fils ou filles classificatoires du matrilignage de ce dernier. Dans les sociétés patrilinéaires, lorsque l'époux est une personne libre et étrangère au lignage d'Ego, les enfants participent de la matriligne dont leur mère est la souche en tant que rameau de la matriligne de son acquéreur, mais ils "sont" petits-fils ou petites-filles classificatoires de ce dernier, ou encore neveux ou nièces classificatoires de ses agnats. Mais lorsque c'est l'époux qui est esclave, les enfants, en même temps qu'ils intègrent la matriligne de leur mère et deviennent "neveux" de "ses agnats", restent les enfants du patrilignage de l'acquéreur de l'esclave comme le furent pour Zoku Gbeuli les enfants de Dagui Seri le prêtre et voyant.

La seconde fonction de ces unions : la perpétuation des lignages

Assurer la continuité physique des lignages dans la durée était une vocation assignée aux esclaves par les maîtres, mais cette vocation restait un espoir dont la réalisation ou la vanité ne pouvait être mieux jugée qu'à travers les générations.

Cette vocation s'accomplit de trois manières possibles : si au bout de deux générations au moins la postérité d'une esclave ne s'est pas éteinte ou seulement n'a pas renié son appartenance au lignage direct et reste associée à lui dans l'usage du même patrimoine ; si elle vient un jour, par l'assimilation et le roulement naturel de l'âge, à donner un chef à cette communauté ; si enfin le lignage direct en vient à s'éteindre totalement, alors elle prend directement la relève et se charge de l'avenir de la communauté.

La documentation à notre portée révèle des cas d'extinction en vue, dès l'époque coloniale ; à cette situation remède a été porté par recours à des mariages avec des étrangères, la préférence dans les sociétés matrilineaires allant aux femmes des sociétés patrilinéaires *abidji*, *dida*, *abé*. Sur les Figures 12 et 13 représentant des matrilignages de Mopoyem, les lignées directes n'assurent leur survie que grâce à l'intervention de femmes *abidji*. Sauf les libérations survenues après l'abolition de l'esclavage, nous n'avons pas d'exemple de reniement collectif. D'une façon générale, les lignées serviles sont demeurées associées aux lignages de leurs anciens maîtres, malgré les susceptibilités et les tensions inévitables. Dans le processus de l'assimilation et le cycle des générations, certains de leurs membres ont accédé à la direction des lignages. Comme nous le verrons, à Gbugbo, en pays *odjukru*, Essis Ngbafrê, un *mbedie*, à l'intelligence brillante, 'collé' à Essis Essiebl, une esclave du même lignage des *Badi-la*, et géniteur de deux enfants,

assuma la chefferie du matrilignage et plus tard fut démis de sa fonction pour avoir dilapidé le patrimoine à sa garde confié. Son exemple n'est pas unique. Enfin, là où, comme chez les *Alladian*, la contubernie a été systématique et massive, ce sont en grande partie les descendants d'esclaves qui ont assuré jusqu'à aujourd'hui la continuité des lignages. Marc Augé l'atteste (1960 : 99-101)

"Tout *ecioko* révèle généralement une triple composition [...] : l'*ecioko proo*, les descendants d'étrangères dotées, qui ont droit à l'héritage, faute d'héritier en ligne directe, les descendants des captifs, qui indépendamment de leur origine, héritent entre eux les biens propres dont ils ont pu faire l'acquisition, les captifs et captives d'un même homme étant considérés comme des frères et sœurs. On discerne plus précisément l'articulation de tout l'*ecioko* autour de l'*ecioko proo* sur l'exemple de l'*ecioko* Adjé Bonny de l'*émé* Mambé de Jacquerville ; "tronc" de l'*émé* Mambé, cet *ecioko* permet d'établir une distinction claire entre lignée directe et lignées rapportées. Asséké Emjen, Dagri Bonny, Koussan Mambo et Adjé Bonny se sont succédé à la tête tout à la fois de l'*ecioko* et de l'*émé* ; à l'heure actuelle le trône est occupé par Lakpa Beugré, fils d'une captive d'Adjé Bonny, dont la cour, jusqu'en juillet 1966 – date de la destruction et du déplacement de la partie sud de Jacquerville – s'étendait autour de l'ancien "palais" en dur d'Adjé Bonny. Tous les représentants de l'*ecioko* direct se sont en effet exilés dans la région de Daloa où ils ont créé de vastes plantations.

"La cour a été "confiée" à Lakpa Beugré, mais Bézakon Badio, arrière-petite-nièce en ligne maternelle directe d'Adjé Bonny, y effectue des séjours réguliers ; son fils serait naturellement l'héritier normal de la cour, mais ses activités le tiennent éloigné du village ; Bézakon Badio, lorsqu'elle vient à Jacquerville, loge dans la cour de Lakpa Beugré, où une case lui est réservée, et non chez son beau-frère, Bonny Nguessan (fils d'Adjé Bonny).

"[...] Celui-ci jouit d'ailleurs en théorie et en pratique d'un statut supérieur à Lakpa Beugré. Du point de vue du lignage d'Adjé Bonny, Lakpa Beugré "garde" simplement le trône de la cour ; un autre membre de la cour est préposé à la surveillance de l'*abu wakre*. De la même façon la chefferie traditionnelle lui est simplement "confiée". Lakpa Beugré est chef de village traditionnel, Bonny Nguessan, chef administratif et chef de canton ; l'administration française faisait une grande confiance à la famille "régnante" de Jacquerville, et Bézakon Badio a joué dans ces diverses nominations un rôle déterminant, de l'aveu même de l'actuel chef de canton, en faisant approuver par la famille des candidatures qui lui semblent convenir. [...] *[Il y a donc eu]* redistribution des rôles [...] : Bonny Nguessan serait normalement le chef (en l'absence de ses frères aînés) de l'*ecioko* "aïzi"... mais il a préféré confier la garde de la cour correspondante à Davé M'ba. En dehors des membres de cet *ecioko*, les *[membres de l'ecioko Adjé Bonny témoignent d'une extrême diversité d'origine qui]* apparaît au premier coup d'œil, puisque toutes les possibilités d'endogamie lignagère ou de pseudo-endogamie lignagère semblent utilisées, de l'union entre deux

membres de l'*ecioko* jusqu'à celle de deux captifs. C'est donc l'union systématique avec des étrangères isolées, libres ou captives, qui a fait l'importance des grands lignages *alladian*, importance encore si sensible qu'à Jacqueville au moins deux cours sont composées exclusivement de captifs ou de descendants directs et proches de captifs ou captives”.

SECTION II

Les esclaves, moyens de production, producteurs d'appoint

L'exploitation dont les esclaves furent l'objet dans les économies des sociétés lignagères devient visible si, d'une part, nous prenons la mesure des inégalités discrètes mais bien réelles qui existaient dans les conditions sociales de la production et le procès de production et si, d'autre part, nous rapportons la production au sens étroit à la distribution et à la consommation, où ces inégalités se prolongeaient et s'amplifiaient. Nous considérerons d'abord le cas des sociétés où les esclaves, peu nombreux, s'ajoutent aux équipes de travail des communautés lignagères sans modifier sensiblement ni leur volume ni leur productivité, c'est-à-dire comme producteurs d'appoint. Le cas des esclaves producteurs prépondérants viendra ensuite.

Les conditions sociales de la production

Dans le livre III du *Capital*,⁷ envisageant le système esclavagiste moderne, K. Marx oppose au prix d'achat de l'esclave, "simple plus-value ou profit capitalisé et anticipé que se propose de lui extorquer" l'acheteur, le nouveau capital que l'acheteur doit en outre engager pour faire produire l'esclave et pour l'exploiter. En termes non plus d'économie politique mais d'histoire économique, F. Engels dans l'*Anti-Dühring*, traduit cette proposition.

"Un esclave ne fait pas l'affaire de tout le monde. Pour en utiliser un, il faut disposer de deux choses : d'abord des outils et objets nécessaires au travail de l'esclave et, deuxièmement, des moyens de l'entretenir petitement".⁸

Moyens de travail (outils et savoirs), objets de travail (terre et matières premières), moyens d'entretien qui se décomposent en logis, vêtement, alimentation et soins de santé, nous avons là les conditions sociales d'utilisation des esclaves. Parmi ces conditions, il faut faire une part spéciale ici au logis et à l'instrument linguistique, nécessaire à la communication sociale, à l'appropriation des savoirs locaux et à la coopération.

Le logis

Avec la subsistance, le logis était l'une des premières conditions d'utilisation des esclaves. Plutôt que d'une étude de l'habitation, il s'agit ici d'appréhender le logis comme une condition dont la distribution et l'usage étaient fonction du statut social. Or c'est un lieu commun d'affirmer que les esclaves résidaient auprès de leurs maîtres. Cette affirmation générale, qui implique des situations d'exception sur lesquelles nous aurons à revenir, veut dire d'abord que les esclaves cohabitaient avec le maître, les épouses de celui-ci, ses cadets sociaux, son bétail et sa volaille dans l'espace de la même cour, espace appartenant toujours à un segment de lignage et enceint d'une palissade en bambou sur le littoral, d'une palissade en bambou ou en bois sur le continent. Cette affirmation veut dire ensuite que l'occupation de cette cour était différenciée et d'une certaine manière hiérarchisée.

Dans les sociétés que nous considérons, en effet, on peut discerner trois types d'habitation, que les bâtiments soient de terre battue – cas général dans toute la forêt – ou qu'ils soient de bambou tressé, recouvert ou non de bouse de vache, cas du littoral atlantique et des rives lagunaires. Bien entendu, la réalité des sociétés ne présente aucun type à l'état pur, dans une homogénéité absolue ; partout, au contraire, chaque modèle se combine avec un autre, sinon avec les deux autres qu'il domine, manifestant aussi bien les tendances culturelles que la différenciation socio-économique dérivées de l'histoire.

Le premier de ces types consistait en des maisons individuelles des ménages ; c'était, soit des maisons rectangulaires couvertes de toits à deux ou quatre pentes (*Odjukru*, *Neyo*), soit des maisons rondes (*Kweni*), avec l'exception de demeures à étage (*ganga-wu* ou maison à l'européenne des *Alladian*, *katabo*, maison à étage, parfois érigée dans une série d'enceintes nommée *djêmele* des *Abê*).⁹

Le deuxième type était fait de grandes maisons rectangulaires à cour centrale, répandues aussi bien en pays *abê* et *akyé* qu'en pays *bete* et *neyo*. De la maison *bete*, Ladurantie nous a donné les dimensions moyennes : vingt-cinq mètres de long sur dix de large, deux à trois mètres de haut, avec des murs de trente à quarante centimètres d'épaisseur. À l'ordinaire, elle abritait une famille de vingt personnes ; quant à elle, l'habitation du

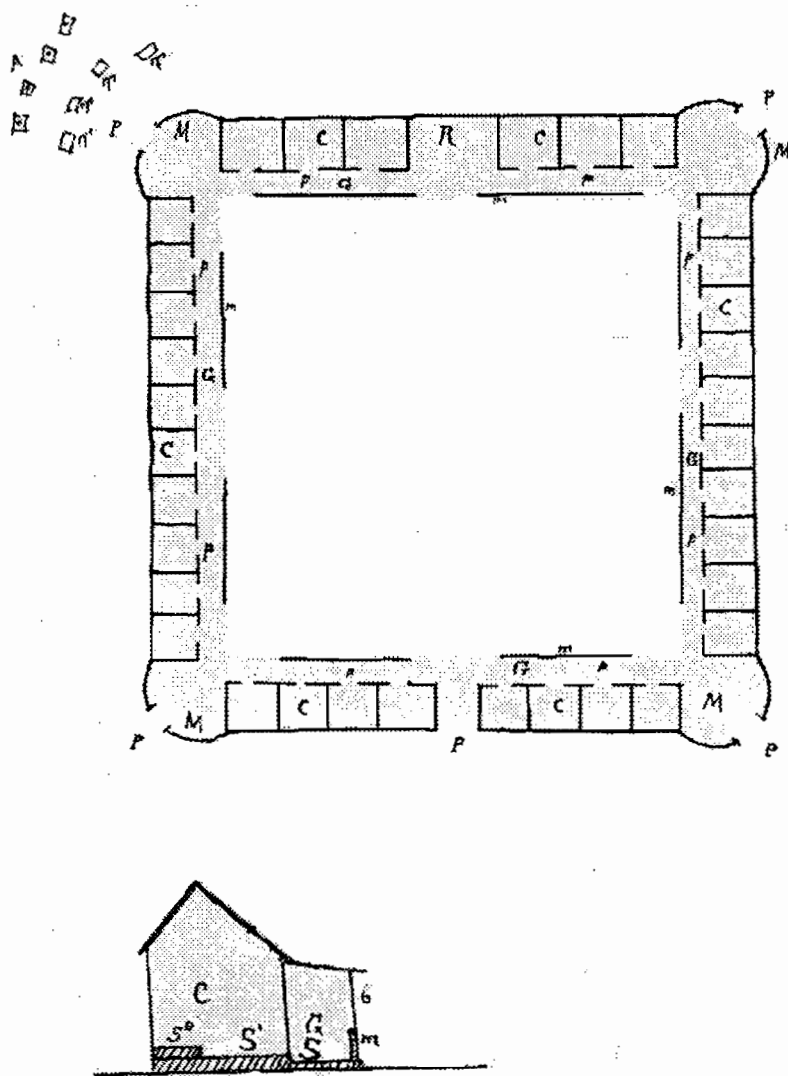
chef comptait jusqu'à cinquante personnes (1943 : 103-105). Le modèle *akyé* qu'a décrit A. Tommasini (1911 : 400) est illustré par la Fig. 15.

Le troisième type était figuré par de grandes maisons non plus rectangulaires, mais circulaires à cour centrale. Le modèle en avait été identifié en pays *kweni*, à Zandjé, par Eysséric (1899 : 65) et chez les *Bete-Zedié*, à Bahopa, par Ladurantie (1943 : 105). Le *dièmele abê*, maison rectangulaire à étage décrit par le Pasteur Orso Deci participe de ce modèle par ses enceintes rondes. Nous proposons leurs illustrations dans les Fig. 16, 17 et 18.

Dans la première situation, seuls disposaient d'une maison individuelle les chefs de lignage (*Neyo*), les personnes âgées et les adultes mariés avec une épouse (*Kweni*, *Odjukru*), parfois seulement lorsque ces adultes avaient donné le jour à plusieurs enfants (*Alladian*). D'une façon générale – cela vaut pour les trois situations – l'aîné partageait une grande maison entre lui, ses épouses, et les cadets non-mariés (*puenu* des *Kweni*, *ngbafrê* des *Odjukru*). Alors, la structure était partout similaire : à la chambre principale du chef de cour succédaient les chambres des épouses (la première, la deuxième, la troisième,...), les chambres des vieilles femmes (sœurs ou tantes sans mari), les chambres des cadets, les chambres de passage. Dans le cas particulier du *dièmele abê*, la demeure du chef campait au centre selon un schéma qui s'apparente au palais *essuma* décrit par le Père Loyer à propos d'Assoko ; une enceinte circulaire (A) le protégeait, dans laquelle se dressaient la ou les maisons des fils ; venait derrière une deuxième enceinte circulaire (B) avec la ou les habitations des personnes acquises en gage ; dans leur enceinte ces *aoba* assuraient en quelque sorte la protection des fils avec lesquels ils constituaient le double rempart du chef de la cour.

Or dans ces structures, la place assignée aux esclaves différait selon le sexe, selon l'âge et selon le nombre. Toujours confiés aux épouses ou aux sœurs, quand celles-ci ne les avaient pas elles-mêmes achetés, les enfants et – lorsqu'elles représentaient quelques unités – les femmes esclaves, logeaient avec les enfants et les femmes libres de la maison. *A priori*, les femmes ne représentaient d'abord aucun danger, et une ségrégation ne semble pas les avoir distinguées dans le logement. Au contraire, une chambre à part accueillait ces femmes lorsqu'elles étaient nombreuses. S'agit-il des esclaves adultes de sexe masculin ? Comme étrangers et comme esclaves il leur était affecté, dans les maisons individuelles (*Odjukru*, *Kweni*), une chambre séparée qui était toujours, dans les grandes demeures communautaires, l'une des chambres de passage. D'emblée, et comme *a priori*, l'ombre d'un danger planait avec ces hommes : danger d'évasion, danger de vol, sinon danger de meurtre, tous fantasmes que nous retrouverons à propos de l'idéologie de l'inégalité. Dans la structure du *dièmele*, cependant, les esclaves étaient installés dans la troisième enceinte (C), à la périphérie de la cour, sous la garde d'un esclave de confiance, généralement le plus ancien dans la maisonnée. En ce lieu, un rôle de sentinelle leur était visiblement dévolu. Mais

Figure 15
Maison familiale akye

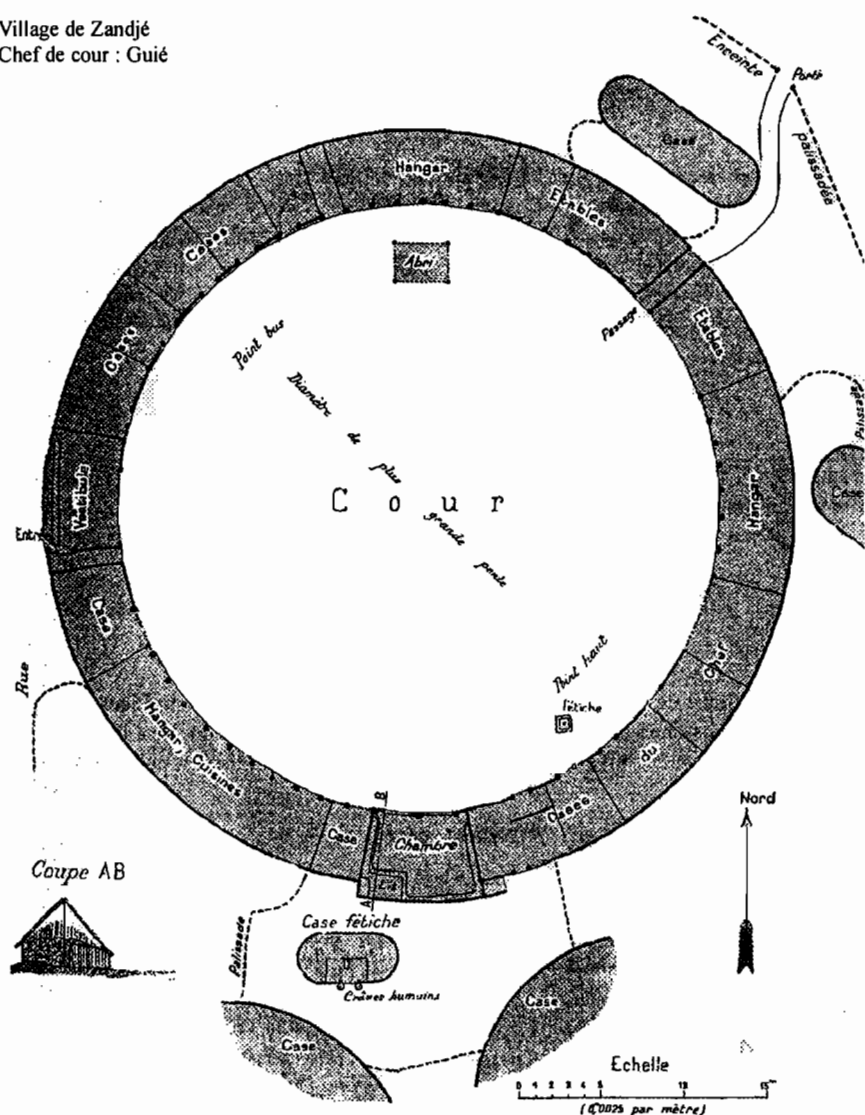


Légende : C : chambres (de 3 x 4 m ou 4 x 4 m) ; P : portail donnant sur l'extérieur ; R : salle de réception ; M : mur semi-circulaire et crénelé ; G : galerie de la véranda ; S : sol de la galerie (plus élevé, de quelques centimètres, que le sol de la cour) ; S' : sol de la case, en terre glaise fortement battue et peinte en rouge, alors que les murs sont peints en blanc, ce sol est surélevé d'une vingtaine de centimètres par rapport au niveau de la galerie ; S'' : emplacement du lit, surélevé d'une vingtaine de centimètres par rapport au niveau du sol de la case ; m : mur de la galerie, à hauteur d'appui ; p : porte en natte ou en planche ; T : toilette ; A : lieu d'aisance.

Source : André Tommasini : *Les Attiés*, Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris, séance du 7 décembre, Paris, 1911, pp. 399-413 (p. 400-401).

Figure 16
Maison familiale kweni

Village de Zandjé
Chef de cour : Guié



Légende : en grisé les surfaces couvertes par les toitures.

Source : J. Esseyric : *Rapport sur une mission scientifique à la Côte d'Ivoire*, Nouvelles Archives des missions scientifiques, Paris, 1899, 112 p., fig., pl., cartes (p. 217).

Figure 17
Maison familiale *bete*, type *kweni*

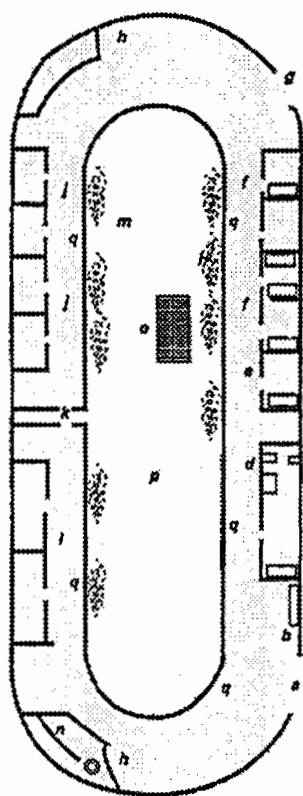


fig.1

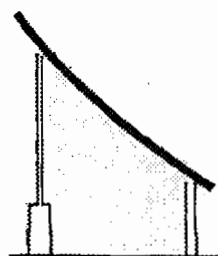


fig.3



fig.2

Légende :

1. Plan général : a. porte ; b. siège en terre ; c. lit de repos ; d. chambre du chef de famille ; e. chambre de la première femme ; f. chambres des femmes ; g. deuxième porte ; h. foyer des vieilles femmes ; k. rigole d'écoulement des eaux de la cour ; l. chambres de passage ; m. provision de bois pour chaque femme ; n. foyer et étagère, canaris et provisions ; o. grenier à riz ; p. cour ; q. véranda.

Longueur : 40 m environ ; largeur : 15 m environ ; hauteur du mur externe : 1,20 m.

2. Chambre du chef de famille : a. porte ; b. ratelier d'armes ; c. lit en terre recouvert d'une natte ; d. fenêtre ; e. débarras avec des coffres.
3. Coupe transversale : la paroi côté cour est constituée d'un mur de soubassement de 80 cm environ, qui maintient des troncs de palmiers espacés de 4 à 6 m soutenant la charpente de toiture

Source : M. Ladurantie, 1943 :105.

Figure 18
Habitation *abê*, type *djêmele*



Légende :

A : aire réservée au maître et à ses fils

B : aire réservée aux *goba*

C : aire réservée aux esclaves

Source : d'après la description faite à l'auteur par le Révérend Pasteur ORSO DECI, à Agboville, le 3 avril 1975.

hommes et femmes esclaves pouvaient se retrouver réunis dans une ségrégation secondaire. En effet, les dépendances de certaines demeures, que nous disions communes aux riches *akye* et *abê*, comportaient selon A. Tommasini une division sexuelle et sociale. Aux abris tenant lieu de cabinets de toilette et de lieux d'aisance réservés aux hommes libres et à ceux destinés aux femmes libres s'opposaient ceux affectés aux esclaves mâles d'une part, et ceux affectés aux femmes esclaves, d'autre part. Voilà pourquoi il y a, sur la Fig. 15 représentant la maison familiale *akye*, quatre lieux d'aisance (A) et quatre cabinets de toilette (T).

L'instrument linguistique

Question qui n'est pas d'importance secondaire, l'appropriation de la langue du maître était une condition permettant aux maîtres de transmettre aux esclaves des savoir-faire locaux et de les rendre efficaces sinon plus productifs ; elle était également utile aux esclaves pour améliorer leur efficacité, et leur statut, sinon leur assimilation. Bien que la complexité de cette question appelle des enquêtes plus systématiques, nous relevons trois situations en cette matière.

En premier lieu, il est des groupes pour lesquels la question linguistique ne se posait pas : lorsqu'était établie une parenté de fait entre la langue de leur société d'origine et la langue de la société à laquelle appartenait le maître ; lorsque, en vertu d'une langue véhiculaire régionale, une intercompréhension rapprochait maître et esclave ; et lorsque maître et esclave appartenaient purement et simplement à la même formation sociale et au même groupe linguistique. Dans le premier cas entraient les esclaves *bete* échoués en pays *neyo* ou *kwadia*, pays de la même aire linguistique ; dans le deuxième cas, se trouvaient les esclaves dyulaphones passés des sociétés *malinké* et *senufo* chez les *Kweni* septentrionaux et islamisés, ou les esclaves *alladian* parvenus en pays *odjukru*, pays dont ils comprenaient et parlaient la langue, langue d'échange commercial ; au contraire les *Kweni* et les *Bete* tombés en esclavage respectivement dans d'autres pays *kweni* ou dans d'autres pays *bete* ressortissaient au troisième cas.

En deuxième lieu, lorsque maître et esclave appartenaient à des ensembles linguistiques différents, par exemple *Senufo* ou *Abê* en pays *odjukru*, *Kweni* en pays *bete*, les apprentissages semblent, malgré l'évident décalage, s'être effectués à peu près normalement : ce fut le cas des jeunes esclaves, de huit à seize ans, correspondant aux classes des *nigbessi* et des *obodjlu* de l'expérience *odjukru* à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. C'est que, avant même le support des activités économiques, et plus tard des activités politiques et religieuses, ces jeunes chez qui les structures de la langue maternelle ne s'étaient pas encore consolidées pouvaient, à travers les jeux, accéder aux langues des maîtres, parce qu'ils avaient pour premiers pédagogues leurs pairs : les enfants. Dans un

rapport du 4 octobre 1892, le Résident de France par intérim, E. Bricard, confirme pour la région lagunaire ce contexte de développement psychologique et par conséquent linguistique. Après avoir nié l'existence de la traite dans l'espace où s'exerçait la présence française, il ajoute :

"Il convient de signaler cependant la présence, dans certains villages à proximité de nos postes, de quelques enfants n'appartenant pas à la race indigène et paraissant venus des pays de Kong et de Bondoukou, sans appartenir toutefois non plus à la race musulmane. Peut-être même ne viennent-ils que du pays de l'Indenié beaucoup plus près de nous.

"Ces enfants doivent être cédés par les caravanes contre marchandises. Ils sont réduits en esclavage domestique dans les villages et vivent à peu près de la vie du maître, confondus d'ailleurs avec ses propres fils. Leur sort est beaucoup moins incertain, beaucoup moins précaire et moins douloureux que celui des esclaves de l'intérieur, des centres perdus et lointains, que le hasard des caravanes n'amène pas à la côte.

"J'en ai vu quelques-uns, je les ai fait causer ; ils jouaient confondus avec les autres enfants du village et ne paraissaient pas soupçonner que rien d'anormal ou de douloureux les eût atteints *dans leur gaieté d'enfants*. Ils deviendront domestiques d'Européens ; ils iront à l'école comme tous les autres, plutôt même que les fils de case s'ils sont intelligents et ils s'émanciperont avec l'âge sans aucun effort".¹⁰

Si les modalités concrètes et les rythmes d'assimilation nous échappent dans les différentes sociétés, ce fut là que l'annexion a réussi. Autant que permet de le supposer l'expérience *odjukru* et *bete*, ces jeunes furent bien acculturés, ils donnèrent quelques orateurs, maîtres dans la langue d'emprunt, langue de la société du maître. Parmi ces parfaits acculturés, nous citons deux esclaves arrivés jeunes et dont nous reparlerons encore : Kaffu Blé d'origine *kweni*, esclave de Logbo Kaffu de Gbla (Tapegühe), région actuelle de Daloa, et Kwamé, d'origine *bawlé*, esclave d'un *vieuvi* de Gbesse, groupe Abevê (Agboville). Comme orateurs, citons deux personnages célèbres du pays *odjukru* déjà évoqués ailleurs, de classe d'âge *nigbessi* : c'est Sifn de Bobor, éloquent prédicateur de l'Eglise méthodiste, et c'est Egn-Es-Odn de Gbugbo ; membre éminent du collège des juges, ce dernier parla magistralement, lors d'un procès, et donna tort à un autre grand orateur du village, un homme riche d'origine libre, à cette époque impliqué dans l'affaire : Grah Essis.

Plus incertaine paraît avoir été la situation des esclaves arrivés en pleine majorité dans les sociétés de leurs maîtres et chez qui le système de la langue maternelle était déjà en place. Engagés immédiatement dans l'activité productive, ils eurent pour principaux "instituteurs" les adultes, suivant la division sexuelle du travail. Mais à la fin de leur vie active, comme l'attestent les exemples d'esclaves *abê* en pays *odjukru*, d'esclaves *bete* et *kweni* en pays *gban* ou d'esclaves *wê* ou *dan* en pays *kwadia*, beaucoup demeuraient sans avoir réussi à maîtriser la langue de leur

maître et certains, les esclaves des hameaux, parlaient cette langue avec des déficiences encore plus marquées. À Tiaha, en pays *odjukru*, on cite le quartier-maître du hameau Kpotopa, qui fut cédé en héritage au village de Gaty et mourut à un âge avancé sans avoir pu assimiler le *modjukru*.

L'appropriation des savoirs locaux

Il en est sur ce point comme précédemment à propos des langues : esclaves et maîtres, suivant les régions, voire entre savane et forêt, partageaient certains savoirs au titre des forces productives. De même que les esclaves issus de la savane connaissaient les techniques d'agriculture (ignames) et de tissage en vigueur en pays *kweni* et *ghan*, de même les esclaves originaires de l'Ouest forestier – *Kweni*, *Bete*, *Dan*, *Wê*, *Bakwe* – maîtrisaient la même agriculture de riz et de taro, les mêmes techniques de chasse, d'habitation et d'alimentation qu'ils devaient rencontrer en pays *kwadia* et *neyo*. Agriculteurs d'ignames et de bananes, les esclaves *anyi-bawlé* se trouvaient dans le même rapport avec les maîtres *abê* et *odjukru*.

Mais en accédant à une nouvelle aire de culture matérielle, beaucoup durent s'adapter et apprendre de nouvelles techniques de production. Dans les sociétés méridionales, les maîtres devaient leur enseigner les techniques du grimper au palmier, sinon la fabrication d'huile de palme ; d'eux ils devaient apprendre les techniques de pêche en lagune et en mer, la production de sel marin et pour les femmes les diverses préparations alimentaires d'*atyéké*, de banane et de taro. Les difficultés de ces formations, en particulier de la formation à la pêche, explique au moins en partie, nous le verrons, le cantonnement de beaucoup d'esclaves forestiers dans l'agriculture, dans l'extraction de sel et dans le commerce des sociétés littorales.

Le procès de production

Or, qu'ils disposassent de savoirs technologiques de même nature et de même niveau que les cadets sociaux, membres du collectif des maîtres, ou qu'ils présentassent des handicaps technologiques, les esclaves participèrent à la production *lato sensu* selon des modalités communes qui constituent par leur cohérence les critères de la même condition d'exploités. Ces caractéristiques qu'on observe comme des tendances remarquables peuvent être ramenées au nombre de quatre : l'inégal accès aux activités productives et aux instruments de travail, l'extension sociale des tâches, les modalités de travail et la sous-consommation des produits de leur travail.

L'inégal accès aux activités productives et aux instruments de travail

C'est une constante sociologique, on le sait, que dans la division du travail une hiérarchie superpose les unes aux autres les activités productives d'une société, et dans ces dernières les différentes tâches, et que les groupes sociaux, suivant leur statut, ont une part inégale à ces activités et à ces tâches. Telle est l'une des particularités des sociétés de statuts.¹¹ Rien de technique, rien de psychologique, tel que les groupes exclus le seraient en raison de leurs inaptitudes à maîtriser les difficultés de ces activités ou de ces tâches ; il s'agit plutôt d'une hiérarchie sociopolitique au sens large, dépendante de la stratification sociale et de l'idéologie qui la renforce.

Dans les sociétés qui nous intéressent, cette hiérarchie opposait les activités populaires, accessibles aux gens du commun, et les activités réputées plus nobles, réservées aux élites, personnes dignes pour un domaine d'activité. Le premier type inclut les techniques de l'habitation, l'agriculture, la cueillette, la petite pêche qui est la pêche dans les rivières ou la pêche avec des techniques simples (ligne, hameçon, nasse, épuisette,...), la petite chasse qui est chasse au petit gibier, l'élevage, les services domestiques, l'artisanat utilitaire (natterie, vannerie, extraction de vin et de sel). Dans le second type se rangent la chasse au gros gibier, la sculpture, la toreutique, l'orfèvrerie, parfois le tissage, la teinturerie et la fabrication de l'huile de palme, la grande pêche (harpon, épervier, pêche au thon ou au requin, pêcherie). Le prestige de ces dernières activités tenait à plusieurs facteurs : rareté et coûts des matières premières (or, ivoire), rareté et coûts des instruments de production (fer, pirogues, fusil), implications et risques de leurs opérations (rites magico-religieux, pouvoir politique), destination des produits (sécurité publique pour les pirogues de guerre et certains masques, communication codée entre communautés politiques pour les tambours à langage, vêtements des grands hommes dans le cas du tissage et de la teinturerie...).

S'ils partageaient les activités qu'on peut dire roturières avec la masse des cadets, les esclaves n'avaient généralement pas accès aux activités nobles, ouvertes au contraire aux seules personnes libres. Chez les *Gban* et les *Kweni*, par exemple, le tissage et la teinturerie, savoir-faire populaires comme en témoigne encore Tauxier, leur étaient accessibles. Tel n'était pas le cas chez les *Abê* qui réservaient aux hommes libres ces deux activités ; aux seuls libres encore étaient destinés chez les *Abê* comme chez les *Odjukru* et les *Alladian* les arts par excellence : la sculpture et l'orfèvrerie.

Mais, considérée comme un processus, cette division sociale du travail représentait un moment de l'histoire de l'antagonisme entre esclaves et gens libres, un aspect de l'histoire de l'exploitation des esclaves. Dans certains cas, en effet, celui par exemple des esclaves adultes issus d'une

autre aire culturelle, des ignorances technologiques pouvaient expliquer et justifier telle ou telle exclusion : *Bete*, *Dida* et *Senufo* dispensés de la pêche lagunaire ou maritime. Dans d'autres cas, celui des esclaves adultes pourvus des mêmes savoirs technologiques que leurs maîtres, expliquaient et justifiaient l'exclusion des préventions d'ordre religieux ou d'ordre politique : en effet livrer un fusil pour la chasse et la guerre, confier des marchandises pour le commerce supposait une confiance entre des personnes familières et absolument fidèles l'une à l'autre. Dispense là, ségrégation ici, ces faces de la dialectique de la domination et de la servitude pouvaient évoluer pour l'esclave dans un sens positif ou dans un sens négatif. Le cas des esclaves adolescents dont la plupart ont reçu une large formation et une promotion conséquente atteste que cette division sociale du travail n'avait rien de figé. Reste que, globalement, pour la majorité des esclaves, il existait toujours quelque part une barrière sociale entre la situation d'esclave et celle des hommes libres, une coupure que la répartition des tâches et la sous-consommation ont prolongée et accentuée.

La répartition sociale des tâches

Une autre tendance caractéristique de l'activité productive est qu'avec les esclaves, la répartition traditionnelle des tâches, de sexuelle qu'elle était, devient systématiquement sociale. Ce trait, que Claude Meillassoux a bien relevé sans en tirer par ailleurs les conséquences qu'il implique (1964 : 210), n'était pas spécifique aux seuls rapports de production *kweni* : au contraire nous le retrouvons également ailleurs. Il se distingue radicalement de deux autres situations similaires, dont l'une est pédagogique et l'autre accidentelle. Lorsque les enfants mâles participaient, comme ils le font encore aujourd'hui, à des tâches classées féminines comme de porter le bois ou l'eau sur la tête, ils le faisaient généralement sous le contrôle de leur mère, éducatrice de base des deux sexes, à un âge où le genre ici n'a pas encore reçu sa différenciation et sa consécration socio-culturelle. De fait, on sait que dans les sociétés à initiation, les garçons se présentaient sous la figure féminine jusqu'à leur rite de passage. De même, lorsque des adultes libres quelquefois aidaient leurs épouses en portant sur l'épaule du bois de chauffage ou du manioc dans leur hotte jusqu'au campement, sinon au village, c'était un accident, l'exception confirmant la règle de la séparation des tâches. Chez les *Odjukru* et les *Bete*, et probablement dans d'autres sociétés, l'homme qui en faisait une habitude était traité de malade, classé comme un efféminé et frappé de mépris. Mais, pour leur part, les esclaves mâles et adultes partageaient de façon constante et obligatoire des tâches des femmes après avoir rempli celles des hommes aux côtés des cadets. C'était une exigence de leur état de moyen de production absolu.

En quoi consistaient donc ces tâches à l'accomplissement desquelles les esclaves furent, pour les hommes et les femmes libres, des producteurs d'appoint ? Quelles furent les modalités de leur utilisation ?

La répartition des tâches entre les genres

Ces tâches, nous pouvons les identifier au niveau des principales activités productives, en allant de celles dans lesquelles les tâches masculines prédominent (capture des êtres vivants : chasse et pêche) à celles où les tâches sont partagées selon la variété des objets du travail : cueillette, élevage, agriculture.

Dans la chasse

La chasse apparaît comme l'activité productive masculine par excellence à l'instar de la guerre ; elle était d'autant plus importante qu'aux XVIII^e et XIX^e siècles, la forêt était très giboyeuse et fournissait une composante substantielle de l'alimentation. Tout l'équipement appartenait aux hommes. Partout, quatre techniques de capture étaient adaptées à la diversité du gibier : chasse au filet, chasse au fusil, chasse à l'arc, et piégeage. À la capture du petit gibier (oiseaux, rats, biches, singes) étaient destinés des pièges à lacets et des pièges à ressort ; à celle du gros gibier (buffles, panthères, éléphants) des pièges à fosse et des pièges à nasses dont nous avons déjà parlé à propos du commerce d'ivoire. Saison creuse pour les agriculteurs, l'hivernage, qui contraint les bêtes aux déplacements et facilite la lecture de leurs traces sur le sol détrempé, était particulièrement propice au piégeage.

Piégeage du petit gibier, chasse à l'arc empoisonné et chasse au fusil restaient des entreprises individuelles dans lesquelles les adultes s'adjoignaient des recettes de protection magique. Le piégeage du gros gibier, en particulier de l'éléphant, comme nous l'avons déjà souligné, et la chasse au filet s'effectuaient selon divers modes de coopération. Chez les *Abevê*, et les *Abê-Khos*, les *Odjukru*, les *Bete*, les *Kweni* septentrionaux et les *Gban*, une première forme de la chasse au filet était celle d'équipes occasionnelles et hétérogènes, mais opérant sur les terres lignagères ou communales. Sous la seconde forme, observable chez les *Abê*, les *Odjukru* lors des chasses rituelles et chez les *Kweni* forestiers, les équipes se constituaient sur une base patrilignagère au niveau du village. Alors que chez les *Kweni*, la disposition des filets de la droite à la gauche relevait de l'autorité du meneur – le *doplazan* –, elle représentait au contraire chez les *Abê* et les *Odjukru* un ordre prescrit par l'histoire de la fondation des villages. Par exemple, à Gbesse, en pays *abê*, où chaque grand filet – *afê* – portait un nom, tel était l'ordre : en premier lieu, *bleblendu*, filet des *Muto*, patrilignage fondateur, détenteur du pouvoir éminent sur la terre ; en deuxième lieu, *ndadagne*, filet des *Awundjo* ; en troisième lieu, *kotongra*, filet des *Agwahin*.¹²

Mais si les femmes ne prenaient aucune part réelle aux opérations de chasse, elles y concouraient cependant de façon symbolique, à deux

moments du processus de la chasse au filet. À l'occasion de la chasse conjuratoire – *gbablanu* –, les femmes *bete* du Zabia et du Gbadi déposaient toutes les ordures du village en un lieu secret et n'allumaient aucun feu ; après le banquet de la première battue, dont elles étaient exclues, elles recevaient le gibier d'une battue spéciale dont elles consommaient seules la viande.¹³ Par l'abstinence sexuelle que s'imposaient rituellement les chasseurs *abê* et *odjukru* à la veille des battues, et qu'elles subissaient de gré ou de force, les femmes – épouses et amantes – apportaient un premier élément d'efficacité au déroulement de la chasse. Enfin dans la pratique *odjukru*, en l'absence des hommes, les femmes, au village, se déguisaient et jouaient une série de drames de leur fantaisie ; or cette métamorphose collective et circonstancielle n'avait pas pour but unique l'animation du village, elle était destinée à accroître les chances, à renforcer l'efficacité technique des opérations sur le terrain.

Dans la pêche

La capture des poissons était une activité productive dont l'importance variait avec les sociétés selon leur environnement. Sur les rives de la mer, des lagunes et des fleuves, l'action des hommes était exclusive ; près des rivières et des marigots le caractère subsidiaire de cette action réservait un rôle accru aux femmes.

Plusieurs techniques se trouvaient à la portée des hommes. Les individus, adolescents et adultes, pouvaient pêcher à la ligne, au hameçon, à la nasse, au petit filet. Différentes pêches se pratiquaient à deux : pêche au harpon (*balè* des *Neyo*), pêche à l'épervier (*Neyo*, *Odjukru*), pêche au filet, pêche à la torche. La coopération lignagère soutenait les pêcheries (*som* des *Odjukru*), la pêche au poison végétal en usage dans les lagunes (*Odjukru*, *Neyo*) et dans les fleuves (*Bete-Djetegühe* sur la Lobo, *Abê* sur l'Agbo).¹⁴ Les villages pouvaient entreprendre une pêche communautaire dont la tradition a persisté jusqu'à l'époque coloniale chez les *Bete* riverains de la Davo,¹⁵ chez les *Odjukru* d'Agneby et de Yasakp,¹⁶ comme chez les *Neyo* de Dagbego.¹⁷

Comme les hommes, les femmes ont pêché à titre individuel à l'épuisette et au filet (*Gban*, *Kweni*, *Bete-Zedie*).¹⁸ Collectivement, elles participaient à la pêche par barrage, par empoisonnement des eaux (*Odjukru* de Yasakp et *Bete-Zedie*) et par assèchement des rivières.

Dans l'élevage

Par élevage ici il faut simplement entendre les soins élémentaires investis dans la reproduction des animaux captifs. Sauf les *Kweni* et les *Bete* qui ont connu le zébu d'origine soudanienne, les sociétés forestières n'ont élevé que des bovidés dits des lagunes, à la petite taille, des caprinés,

des ovidés, des carnassiers (chiens et chats) et de la volaille. Les sociétés méridionales semblent avoir disposé de la masse la plus importante de cheptel bovin, bien qu'aucun recensement ne permette de l'évaluer. En décembre 1724, contrairement au témoignage de Loyer sur le pays *essuma*,¹⁹ le chevalier des Marchais signale avec quelque exagération peut-être "les grands troupeaux de bœufs et autres animaux domestiques" du Nihiri.²⁰ Bligro, littéralement village (*gro*) à bovins (*bli*) était l'appellation primitive de Missehi, une des agglomérations les plus anciennes du peuplement *neyo*, probablement de la fin du XVII^e siècle. Bligroa, dans l'actuelle préfecture de Gagnoa, désigne également une fraction méridionale du peuplement *bete*, jadis détentrice d'un cheptel bovin considérable. En 1902, G. Thomann a vu de vrais troupeaux de bœufs chez les *Bete* du Bogüe (Issia), du Gbalo (Brohin), du Bobwa (Bologühe/Gaili) et chez les *Kweni* du Nati. Enfin, en 1898, le rapport administratif sur la situation générale de la Côte d'Ivoire crédite le Cercle de Dabou et le pays lagunaire, de cette richesse :

"Il n'y a pas, dans toute la savane boisée de la colonie, de pâturages à proprement parler. Seule la savane d'environ 10.000 hectares, qui s'étend derrière Dabou, pouvait offrir des conditions relativement favorables à l'élevage. Aussi est-ce dans le cercle de Dabou que la race bovine est la plus nombreuse. Près de 2.000 têtes de gros bétail y sont possédées par les indigènes".²¹

Ce cheptel bovin, en fait, appartenait aux seuls hommes riches qui partageaient par ailleurs avec les femmes la possession du petit bétail. Des biens de prestige – or, manille, *sombe*, cola, armes – servaient à l'acquérir. Trois pratiques constituaient l'essentiel des soins prodigués à la reproduction des animaux. D'abord, la construction des parcs. Certains hommes riches, en pays *alladian*, *abê*, *odjukru* ou *bete*, firent ériger des enclos pour abriter le bétail la nuit et le protéger contre les fauves et les voleurs, cependant que les femmes disposaient de poulaillers. Ensuite, à l'alimentation sauvage que les animaux arrachaient aux pâturages se combinaient l'alimentation domestique et les soins de santé. Partout, les ménagères et les enfants destinaient aux bêtes les feuilles et les épluchures de banane, de manioc et d'igname. Les *Kweni* nourrissaient les animaux nouvellement acquis de papaye salée pour les attacher aux villages des maîtres. Enfin, un gardiennage plus ou moins strict pouvait être assuré quand le bétail était considérable et la main-d'œuvre à portée de main. Traditionnellement, c'était la fonction des enfants de ramener le bétail et la volaille dans la cour avant la nuit.

Dans la cueillette

L'anthropologie des chasseurs-cueilleurs a définitivement confirmé l'hypothèse selon laquelle la cueillette est une activité productive : elle

requiert travail, usage d'instrument et coopération. Ici, il apparaît que, sauf grimper et extraire, les diverses tâches : découvrir, couper, ramasser et transporter, étaient communes et ne se spécifiaient sur le plan sexuel que par la particularité des objets du travail. À la recherche du gibier, les chasseurs découvraient des kolatiers, des palmiers aux graines mûres, des arbres propres à la confection des pirogues, certains produits animaux tels le miel, les œufs d'oiseaux de proie (aigle) et les œufs de reptiles (tortue, crocodile). Si les garçons grimpaient dans les arbres pour cueillir les fruits qui n'exigeaient aucun instrument spécial (kolatiers chez les *Bete*, cocotiers chez les *Neyo* et les *Alladian*), il revenait aux hommes adultes, comme aujourd'hui, de grimper à l'aide de ceintures de rotin sur les palmiers à huile, pour détacher les régimes de graines avec la serpe ou le couteau à ébrancher ; à eux de grimper dans les palmiers raphia et les rôniers, ou d'abattre les palmiers à huile pour extraire le vin dans des jarres ; à eux de couper le rotin, les feuilles de raphia et le bambou, matières premières respectivement de la confection des hottes et des nasses, de la préparation des toitures, de la construction des maisons.

Mais la découverte n'était pas l'apanage des seuls hommes : les femmes avaient vocation, pour compléter les ressources alimentaires, de trouver et de collecter des produits végétaux (ignames sauvages et champignons comestibles), d'autres produits animaux (escargots en pays *abê*, termites et chenilles en pays *bete* et *kweni*). Pour la préparation de l'huile de consommation domestique, elles pouvaient couper les régimes de graines sur les palmiers nains ; pour le chauffage elles coupaient le bois mort. Il reste vrai toutefois que le gros du transport était leur affaire, à tout le moins dans les opérations à finalité alimentaire.

Dans tous les cas, sauf l'extraction du vin de palme, la cueillette reposait sur la coopération : coopération restreinte au ménage ou au segment de lignage (cueillette de noix de cola, coupe des régimes, collecte des produits végétaux et animaux, etc.), coopération élargie au quartier ou au village (transport d'un arbre dégrossi pour la confection d'une pirogue, cueillette des régimes de graines de palme par les classes d'âge, telle qu'on la connaît en pays *odjukru*).

Dans l'agriculture

Dans le domaine de cette activité productive, autour de laquelle se sont développées toutes les autres, deux tâches fondamentales ont été l'apanage des hommes. La première était l'appropriation de portions de terre, condition de sédentarisation et de la culture vivrière. La plupart des traditions connues et parmi les plus anciennes, tant en sociétés patrilineaires qu'en sociétés matrilineaires, attribuent à des hommes, fréquemment à des chasseurs, la fondation des localités. La redistribution des terres entre lignages fondateurs et lignages d'immigrants s'est effectuée également, d'après les mêmes traditions, entre chefs masculins

des lignages. Il n'en est pas moins vrai cependant qu'en sociétés matrilineaires certaines traditions reconnaissent aux femmes ce rôle historique, sinon fondateur, du moins au niveau lignager. À côté des palmeraies de patrilignages – *eb-sar* – on trouve ainsi en pays *odjukru* des palmeraies qui ont la particularité non seulement de porter l'estampille des matrilineages, mais encore et surtout d'avoir été créées ou appropriées par des femmes (*oyow*, sing. *yow*). Mieux que patrimoines des matrilineages – *bosu-sar* –, ces palmeraies étaient oeuvres de la femme, nées de son initiative et du travail de ses clients ou de ses dépendants : *yow-ok-sar*. Nous en verrons quelques exemples bientôt.

La deuxième tâche exclusivement masculine se résumait en ce que A. Leroi-Gourhan nomme la préparation du sol. Elle comprend plusieurs opérations : le déboisement à la machette, l'abattage des arbres à la hache ou au feu, le brûlis, le labourage, et chez les peuples cultivateurs d'ignames, le buttage à la houe. Sauf le brûlis, ces opérations s'effectuaient sur le mode de la coopération lignagère et, dans une certaine mesure, de l'entraide interlignagère.

La troisième tâche, l'ensemencement, et la quatrième, les soins à la plante, étaient partagées entre les deux sexes selon la nature du végétal et la pratique des sociétés. Pour l'essentiel, nous repérons dans toutes les sociétés, quatre groupes de plantes vivrières : les céréales (riz, mil), les tubercules (taro, igname, manioc), les fruits (banane), les légumes et condiments (gombo, aubergine, piments) ; leur importance était variable comme en donne une idée le Tableau 31, indiquant l'état des choses au début du XVIII^e siècle et à la fin du XIX^e siècle.

Associés, hommes et femmes repiquaient les bananiers et plantaient les ignames (*Kweni*, *Bete*, *Abê*). Les femmes semailent le riz (*Bete*, *Kwadia*), plantaient le manioc (*Odjukru*, *Alladian*). Dans les champs d'ignames, de riz et de manioc, les femmes semailent le maïs, le gombo, les haricots et les piments ; après les récoltes, parfois, elles plantaient le taro. Les soins aux plantes étaient une tâche partagée. Les hommes s'occupaient du tutorage des ignames, de la clôture des champs, des pièges, des épouvantails et des dispositifs magiques destinés à protéger les cultures contre l'agression des voleurs et des animaux prédateurs. Aux femmes le sarclage des mauvaises herbes. À elles enfin la moisson ou la récolte et l'engrangement. Quatre sortes de greniers assuraient, pour deux à quatre ans parfois, les réserves contre la famine : greniers de taro (*pêtê-budu* des *Bete*, *kuku* des *Abê*) ; greniers de maïs (*gugo-gada* des *Bete*, *gbacha* des *Abê*), greniers d'ignames (*dugba* des *Abê*, *gne-budu* des *Bete*), greniers de riz (*zei* des *Bete-Zebwo*).²²

Tableau 31

Tableau comparé des plantes cultivées aux XVIII^e et XIX^e siècles

I. Hinterland (XIX^e siècle)

A – OUEST

1. Société kweni

- a. Nord : riz, igname, banane, manioc, maïs, arachides, gombo, haricot, piment, papaye.
- b. Centre : riz, banane, taro, igname, maïs, arachides, gombo, haricot, piment, manioc, papaye.
- c. Sud : banane, taro, igname, maïs, arachides, haricot, manioc, papaye.

2. Société bete

- a. Gbalo (Daloa) : taro, banane, igname, gombo, piment, riz, maïs, canne à sucre
- b. Bogûe (Issia) : taro, banane, gombo, piment, riz, manioc,
- c. Guidoko (Subre) : taro, riz, banane, gombo, piment, manioc

B – EST

3. Société abê

Banane, igname, taro, gombo, piment, haricot, manioc, maïs, arachides, citron, papaye.

4. Société odjukru

Manioc, banane, igname, taro, gombo, piment, haricot, maïs, arachides, citron, papaye.

II. Littoral (XVIII^e et XIX^e siècles)

A – OUEST

1. Société neyo

XVIII^e siècle (Ch. des Marchais 1730 : 184) : riz, mil, maïs, patate (taro ?), pois (haricots ?), orange, citron, canne à sucre

XIX^e siècle : riz, manioc, taro, banane, cocotier, gombo, haricot, piment.

B – EST

2. Société essuma

XVIII^e siècle : igname, riz, mil, maïs, patate (taro ?), banane, ananas, papaye, citron, orange, piment.

3. Société alladian

XIX^e siècle : manioc, banane, igname, cocotier, maïs, gombo, citron, piment

Les principes d'utilisation des esclaves

À ces innombrables tâches ainsi plus ou moins différenciées par genre, les esclaves prirent part suivant trois principes. Ils y participèrent en premier lieu suivant un principe de division sexuelle. Hommes avec les hommes dans la chasse et la pêche, femmes avec les femmes dans la cueillette et l'agriculture, ils travaillèrent à acquérir des techniques nouvelles dans des domaines ignorés, mais qui leur étaient statutairement ouverts. Dans ces domaines de nouvelle connaissance comme dans ceux d'ancienne connaissance, les meilleurs d'entre eux s'affirmèrent et devinrent célèbres. Nous rencontrerons de telles célébrités en matière de chasse, de commerce, ou d'art. Mais si ce premier principe les assimile aux personnes libres, la coupure entre les uns et les autres réapparaît avec les principes de la neutralité de l'âge et de la neutralité du sexe.

En deuxième lieu, en effet, le principe de l'âge pour les esclaves n'entrait pas toujours en ligne de compte. À la place des enfants libres des lignages, les hommes riches affectèrent des esclaves adultes aux soins des animaux domestiques, c'est-à-dire à l'alimentation et au gardiennage. Il en était ainsi en particulier dans la cour de Logbo Kafu de Gbla (Tapegühe) chez les *Bete-Sorobwo*, comme à Emokwa, en pays *alladian*, dans les cours d'Etté Gbongro, chef du matrilignage des *Kaku*, et d'Adjé Bonny, chef du matrilignage des *Mambê*, chez Odjapo Deci de Cechi en pays *abê* ou chez Lao-bi-Tro, *fwa* de Guniai (Bandiahi) parmi les *Kweni-Kuon*. Le principal gardien du troupeau d'Etté Gbongro était un *Dida*, Djadju Kan, lié à une *Dida* dont il eut deux enfants, Yemin et Bêci. Il avait sous ses ordres des équipes chargées respectivement du nettoyage du parc, de l'abreuvoir, de la fourniture de nourriture végétale et du parage des animaux le soir.²³

En troisième lieu, les esclaves mâles virent leurs activités productives se déssexualiser de deux manières. D'une part, ils accomplissaient les tâches agricoles réputées masculines sous la surveillance d'une femme, l'épouse principale du maître, celle qui avait à charge les greniers, c'est-à-dire l'intendance de la maison, ou parfois la sœur puînée du maître qui, dans les sociétés matrilineaires co-gérait le patrimoine lignager avec son frère. Des *Essuma* du XVIII^e siècle aux *Bete-Zebwo* du XIX^e siècle, en passant par les *Odjukru*, les *Abê* et les *Kweni*, les maîtres acquéreurs donnaient autorité sur les esclaves à leur première épouse, ou le cas échéant, à leur sœur puînée. Cette prééminence féminine dans l'organisation du travail apparaîtra décisive, nous le verrons, dans la production de tendance esclavagiste que nous offrent les *Neyo*. D'autre part, les esclaves mâles accompagnaient les femmes dans leurs tâches traditionnelles ou les exécutaient pour elles à l'occasion de leurs travaux d'hommes. C'est ainsi qu'ils semailent, récoltaient, engrangeaient ou portaient de l'eau avec les femmes. Mais en revenant des champs, ils devaient rapporter également à la maîtresse de maison du bois mort, de

même qu'ils ramenaient de la chasse des produits végétaux et animaux utiles à l'alimentation.

Les modalités du travail servile

Trois caractères au moins se conjuguent pour spécifier le travail des esclaves. Le premier de ces caractères est l'intensité. Sous cette catégorie, il faut entendre la durée de l'effort fourni ou de l'énergie dépensée, plutôt que celle du rendement produit à la superficie par une forme de mise en valeur, par exemple dans l'agriculture. Elle résulte d'une tendance et d'une exigence. La tendance parut normale à la plupart des personnes libres de se décharger sur le petit nombre d'esclaves, en particulier sur les plus robustes d'entre eux, des travaux de force qui revenaient aux hommes et des travaux salissants généralement échus aux femmes : débroussaillage, abattage des arbres, labourage, bouturage et transport du bois d'un côté ; nettoyage de la cour et des instruments de travail, lessive de l'autre côté. Mais cette tendance s'exprimait aussi par une exigence. Aux esclaves beaucoup de maîtres imposaient l'obligation, dès le jeune âge, dans les mêmes conditions d'âge, de santé et de qualification, de surpasser les personnes libres en dépensant plus d'énergie productive. Albert Roux, administrateur du cercle du Cavally, dans son rapport du 26 mars 1904 au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, signale ce fait à propos des très jeunes esclaves (classe d'âge des *obodjlu* et *nigbessi* chez les *Odjukru*) en marquant la différence de leur condition d'adulte :

"Tous les captifs vivant présentement au Cavally y sont arrivés jeunes (vers 5 ou 8 ans). Ils ignorent à peu près complètement la langue de leur pays. Jeunes, ils sont traités plus durement que les enfants nés de personnes libres, ils commencent à travailler plus tôt que ces derniers. Devenus adultes, ils sont assez bien traités et, alors, la différence entre eux et les fils du maître n'est plus marquée. Les uns et les autres travaillent pour celui-ci jusqu'à l'époque du mariage où l'enfant libre travaille désormais pour lui seul, tandis que le captif continue à produire pour son maître qui toutefois lui abandonne ce qui est nécessaire pour l'entretien de sa famille. Le maître est toujours et partout responsable des actes de son captif. Le maître hérite des femmes et de tout ce que possède l'homme en servage auprès de lui". (1904 : 3-4)

Or, à cette tendance et à cette exigence, les esclaves répondirent généralement par le zèle. Leur conduite, sincère ou calculée, avait pour but de les installer dans les bonnes grâces du maître individuel et collectif, de les faire bien voir. À ces hommes et à ces femmes sans parents, qui avaient, au moins pour certains, échappé déjà à la mort, et qui par conséquent préféraient la vie à la liberté, l'empressement à servir, le dévouement aux maîtres apportait des avantages matériels immédiats : logis, vêtement, nourriture, bref la sécurité. Dans le long

terme d'autres avantages pouvaient s'ajouter et s'ajoutaient aux premiers : soins de santé en cas de maladie, acquisition d'un conjoint ou d'une conjointe, possibilité d'avoir des enfants, faculté de jouir d'une vieillesse sans difficulté, espoir enfin de connaître une fin honorable.

"Un captif (entendons : un esclave), confirme M. Augé à propos du cas *alladian* qui est ici généralisable, pouvait s'il donnait satisfaction accumuler des biens personnels (les captifs et captives d'une cour donnée se considérant comme formant un *etyoko* à part et héritant entre eux) ; il y a dans certaines généalogies recueillies à Jacqueville des exemples de captifs ayant fait eux-mêmes l'acquisition de captifs ; un captif mal aimé pouvait évidemment avoir une vieillesse difficile, son acquéreur ne lui ayant pas procuré de femme et l'héritier de l'acquéreur s'en désintéressant. Le captif avait donc intérêt à se montrer "un fils" particulièrement zélé". (1969b : 468)

Ce zèle pouvait emprunter plusieurs formes, allant de l'ardeur et de l'efficacité dans le travail à la garde du patrimoine du maître ou de la maîtresse. Ce n'est pas un hasard si les traditions d'origine exaltent les noms d'esclaves explorateurs qui découvrirent, lors de leur activités de chasse, des sites d'habitation ou de production ou délimitèrent des territoires villageois : ce fut avant le *xx*^e siècle, Mambê Bru d'Emokwa et Nangban Si d'Akru en pays *alladian*, Lowes Krebu d'Aklodj-A, en pays *odjukru*, ce fut au *xviii*^e siècle Didi Ndê de Kosr et au *xix*^e siècle Ligbesso Adia de Kpass en pays *odjukru*. De la même façon, à Tiaha, village *odjukru* des derniers immigrants venus de Tyasalé au début du *xix*^e siècle, sont célébrés les esclaves qui, lors du boom de l'huile de palme, rivalisant d'ardeur, ont défriché et acquis des forêts pour les matrilignages de leurs maîtres. Telles furent les forêts de Gbadaf, Amnel-êm-Ogog et Okromian-bra (matrilignage des *Otrob-ro-la*), les forêts de Lafein et de Odu-eu (matrilignage des *Dongba-la*) ; telles les forêts de Kodog-djam (matrilignage des *Namnei-la*), les forêts de Yingbiem et Lafein-ni-af (matrilignage des *Missê-la*).

L'esclave qui se levait avant le maître, partait tôt aux champs et rentrait tard après les femmes, avait la réputation d'un excellent travailleur, méritant, parmi ses congénères chez les *Bete-Zebwo*.²⁴ Méritant travailleur également aux yeux des *Gban* (Tchegba), des *Odjukru* (Kpanda) et des *Alladian* (Bodo-Ladja), l'esclave qui, après le dur labeur de la torride journée, trouvait de l'énergie pour aller à la chasse ou à la pêche afin de procurer à la maîtresse de maison, le lendemain matin, du gibier ou du poisson frais. Parmi ses servantes, la maîtresse *abê* avait une prédilection pour celle qui savait aller au devant de son désir de rester belle, celle qui, sans qu'elle le lui commandât expressément, venait lui tailler les ongles et les soigner au citron, qui noircissait ses cils et ses sourcils déjà décolorés, qui protégeait ses dents avec des produits végétaux, entretenait ses cheveux avec la brillante d'amandes de palme, la parfumait à l'aide des racines odorantes de

tchinon après le bain, bref celle qui, en cultivant les attraits de sa jeunesse, rehaussait par l'art son statut économique et social.²⁵ Particulièrement attachants aussi pour les maîtres étaient les esclaves thérapeutes qui mirent spontanément leur savoir au service de la santé publique, comme cela s'était produit à Gbessé en pays *abê* ou à Gbassi chez les *Bete-Dri*. Nous verrons quelle récompense les *Bete* offrirent à l'un de ces thérapeutes.

Mais, s'ils sont nécessaires, l'intensité et le zèle ne suffisent pas à spécifier le travail servile, car les gagés et les captifs étaient soumis au même régime de travail et manifestaient parfois, à un moindre degré il est vrai, la même ambition de plaire. Un troisième caractère complète les deux précédents pour donner sa pleine signification économique au rapport d'esclavage, c'est la durée. Le fait est là : la vie productive que les esclaves passaient au profit de leurs maîtres, l'administrateur Roux vient de le confirmer, excédait celle vouée par les cadets à leurs aînés. Que l'essentiel de cette vie fût consacré aux maîtres, c'est une évidence dans les sociétés patrilinéaires où la majorité des esclaves n'avait ni existence conjugale ni enfants qui eussent détourné une partie du produit de leur travail et occupé par conséquent une partie de leur temps. Dans les sociétés matrilinéaires, les esclaves produisaient toute leur vie pour le lignage possesseur, alors que les cadets ne consacraient leur travail au matrilignage qu'à partir de l'âge adulte, sans jamais cesser de soustraire au bénéfice de leurs paternels, en nature et en espèces, une fraction du produit de leur travail et par conséquent de leur temps. Fils et filles, ces cadets devaient en effet à leurs pères ou aux héritiers de ceux-ci, outre des obligations en travail quand la nécessité s'exprimait, de la subsistance, des vêtements, des redevances funéraires et des biens sacrificiels. En vertu du principe de l'unité de lieu et de l'unité de temps, la majorité des esclaves – esclaves célibataires, esclaves collés et esclaves contubernes – subissait cette condition. Mais le zèle aidant, beaucoup d'esclaves, jusque dans leur extrême vieillesse, tentaient de rester actifs pour mériter les bienfaits du lignage possesseur et une fin moins inhumaine, surtout lorsqu'ils n'avaient pas d'enfants.

La sous-consommation des produits du travail

Nous conférons au concept de consommation le sens anthropologique que, dans *Milieu et Techniques*, A. Leroi-Gourhan met en œuvre : c'est l'usage que les acheteurs sociaux font de tous les biens que met à leur disposition la production sociale, depuis l'alimentation jusqu'à l'habitation, en passant par le vêtement, la musique et la fête.²⁶ Or, à comparer les parts respectives des esclaves et des cadets dans le produit consommé de leur commune activité, si grande est la disproportion qu'il devient juste de parler à propos des premiers de sous-consommation. La

mesure de cette sous-consommation peut être appréciée d'abord comme consommation des produits de qualité inférieure et ensuite comme consommation faible sous le rapport de la quantité.

Une consommation qualitativement inférieure

L'habitation

Nous avons identifié précédemment la place échue aux esclaves nouvellement arrivés dans la maison du maître. Ajoutons ceci : comme un moyen et un aspect matériels de l'autonomie des personnes, l'habitation individuelle, statistiquement parlant, a été plus accessible aux esclaves des sociétés matrilineaires qu'à ceux des sociétés patrilineaires. C'est qu'elle est signe de majorité, caractéristique de l'adulte vivant avec une conjointe et ayant éventuellement des enfants.

Le vêtement

Du XVIII^e au XIX^e siècle le vêtement, chez les peuples de cette zone, est allé se modernisant suivant les lignes de progrès du commerce, des frontières pré-forestières *anyi-bawle* et littorales vers le centre forestier, au sens où les cotonnades ont tendu à remplacer les costumes d'origine animale et végétale et à recouvrir la plus grande partie du corps humain. Ainsi aux tabliers de peaux de singes ou de nervures de raphia (*Neyo*, *Bete*) et aux slips d'écorce (*godè neyo*, *akêdê abê*, *likpekn odjukru*), se substituèrent progressivement dans les couches locales aisées les pagnes de raphia et de cotonnade, assortis de parures en os, en ivoire, en cuivre et parfois en or dont se couvraient depuis toujours les *Essuma*.²⁷ Ces pagnes eux-mêmes supportaient une hiérarchie plus stricte encore chez les peuples tisserands que chez les peuples uniquement porteurs ou drapés.

Les informateurs de Bandiahi, chez les *Kweni-Kuon*, ont énuméré au moins dix-huit variétés de pagnes.²⁸ L. Tauxier, en 1924, les classait, en six catégories, selon les prix. Les pagnes d'écorce "*ploi*" coûtaient 2,5 à 5 F chez les *Kweni* du centre ; "*sofu*" : *bombo* (blanc), "*bia*", dessin noir, blanc, 30 F ; *dango*, à dessin rouge, noir, bleu, blanc, 50 F ; "*son*" : dessin rouge, bleu, jaune, 50 F ; "*nakafianu*", 150 F. Ces prix varient au Nord à la même époque : 35 à 50 F le *dango*, 20 à 25 F le *bia*, 15 à 20 F le *bombo*.²⁹ Sur la foi des informateurs, C. Meillasoux y distingue fonctionnellement les pagnes d'usage courant (*bia* des hommes, *kaludane* des femmes), des pagnes d'échange (*bia*, *kaludane*, *nakafianu*) et des pagnes de prestige, parfois non commercialisables (*sogone*, *vahudango*, *songone* des *Gura*), mais utilisables dans les dots et les funérailles. En vérité, toutes les

catégories de pagnes de provenance *kweni* et *bawle* étaient sur le marché, puisque les peuples méridionaux connaissaient ces pagnes de prestige, comme le montre le tableau 32 (voir aussi planches hors-texte VI à IX).

Tableau 32

**Tableau comparé des variétés de pagnes
en pays *abê*, *alladian* et *odjukru***

Abê : dix variétés
Rubino²⁴ ou Offorudjé²⁵
(prix en francs)

Alladian – odjukru : dix variétés
Emokwa²⁶, Armêbê²⁷, Aklodj-A²⁸
(prix en manilles)

1. <u>aweya</u>	3,5 F	1. <u>bombo</u>	25 M
2. <u>fusa/djasi</u>	4 F	2. <u>mein-ghad/bia</u>	30 M
3. <u>bombo</u>	6 F	(pagnes des seins)	
4. <u>beteke</u>	idem	3. <u>tambre</u>	40-60 M
5. <u>bia</u>	idem	4. <u>wadja/subu</u>	50 M
6. <u>kende</u>	7 F	5. <u>owa-django</u>	60 M
7. <u>kondro djachi</u>	10,5 F	6. <u>djabun</u>	70 M
8. <u>tamble</u>	15 F	7. <u>kamitchê</u>	80 M
9. <u>kanga wadja</u>	20 F	8. <u>django</u>	80 M
10. <u>django</u>	25 F	9. <u>kassa</u>	100 M
		10. <u>gbedje-gra</u>	100 M

Dans les sociétés relativement plus prospères (*alladian*, *abê*, *odjukru*, *gban-kweni*), les hommes riches constituaient des trésors de pagnes de prestige destinés à rehausser les fêtes et les funérailles : kassa, django, kamitchê, nakafianu... ; les autres pagnes leur étaient d'usage quotidien : bia, subu, krono, djassi, tambre... Eysseric a vu les hommes *kweni* drapés dans de grands pagnes de 1,50 sur 2,10 m et les femmes couvertes à mi-corps du bas-ventre aux genoux de petits pagnes de 0,75 sur 1,20 m ; ceux-là comme celles-ci portaient du corail aux oreilles, des colliers de perles au cou, des bracelets en laiton, en peau d'hippopotame, ou en ivoire aux bras (1899 : 80). Même chez les *Bete* méridionaux (Guideko, Bobwe, Lobwe), dont G. Thomann soulignait le dénuement vestimentaire et qui pratiquaient la traite sans l'esclavage,³⁵ il y a lieu de discerner les habits selon le statut social et, dans celui-ci, les habits selon qu'il s'agit de l'habit ordinaire ou l'habit de fête ou de réception : du tablier de peau de singe, vêtement ordinaire, se distinguaient chez les riches le pagne végétal d'écorce ou de raphia et le pagne de cotonnade. C'était, partout ailleurs, la même coutume dans sa composition essentielle.

Logés sous ce rapport à la même enseigne que les pauvres, les esclaves partageaient le dénuement de ces derniers, portant slips de cotonnade, pagnes d'écorce et pagnes tissés de qualité inférieure. Une différence importante séparait pourtant les deux groupes : les cadets, vrais ou faux pauvres, pouvaient jouir des pagnes de prestige, lors des fêtes ou lors des funérailles ; sauf peut-être les rédimés, les esclaves n'y accédaient jamais, comme nous en verrons la logique à l'occasion des fêtes et des rituels funéraires.

L'alimentation

Les rares documents qui ont pris en considération cet aspect de l'existence servile ont noté deux traits généraux à l'ensemble des sociétés considérées : la qualité inférieure des vivres consommés et la séparation des repas. Van Cassel rappelle que les *Dan* pratiquaient deux cultures vivrières : le manioc, qu'ils plantaient en abondance, abandonnaient à lui-même et que "seuls les esclaves consommaient, sauf en cas de disette", et "le riz, la nourriture préférée des personnes libres" (1899 : 38). Pour sa part, évoquant les esclaves et les salariés autochtones, deux catégories de travailleurs employés par les hommes riches d'Assinie au XIX^e siècle, Lartigue écrit en 1851 :

"Les habitants, ou ce que les naturels appellent des *gentlemen*, emploient, pour les travaux de peine, des gens du pays ou des esclaves qu'ils achètent dans l'intérieur et qui sont presque tous des noirs du Bambara. Les premiers sont considérés comme des gens de service libres, et vaquent aux travaux les moins pénibles, tandis que les autres sont esclaves et assujettis aux labeurs les plus durs, aux occupations les plus abjectes.

"Les traitants sont responsables de toutes les fautes de leur engagés ou esclaves ; ils payent sans murmure les amendes qu'ils encourent.

"Les engagés mangent à la même gamelle que le maître ; les esclaves et les femmes mangent après et à part" (1851 : 366-367).

Si nous ne pouvons confirmer la première thèse relative aux cultures vivrières, du moins la consommation du poisson et du gibier abonde dans son sens. Les faits *odjukru* et *alladian* révèlent qu'il existe une hiérarchie entre les poissons et dans les différentes parties du poisson. À Tiaha, en pays *odjukru*, la redistribution du produit de la pêche effectuée au profit des esclaves du hameau dit de Kpotokpa prévoyait deux parts : les poissons réputés nobles (machoirons, carpes, capitaines) allaient au village, c'était la part des maîtres ; les poissons considérés comme vils restaient aux esclaves. Or ces poissons destinés au hameau se trouvaient être ceux que prenaient généralement et que prennent encore aujourd'hui les enfants dans leurs filets et leurs hameçons : *daka* (*Ctenopoma Kingoleya*), *didibo* (*Malapterus electricus*), *bonidj* ou *agn-ebi* (*Hemichromis fasciatus*), *iwr* (*Protopterus annecteus*), *kukê* (*Pelmatochromis*), *kukê* autre espèce (*Hemichromis bimaculatus*), *loyu* (*Lepisosteus*).

Ainsi, quels que fussent leurs âges, les esclaves en bloc occupaient dans cette consommation la même place qu'ils avaient dans l'élevage, celle de la catégorie la plus basse de la hiérarchie des personnes libres : les enfants. Mais à la différence des enfants d'ingénus, cette place leur était réservée comme à titre définitif.

Quant à la redistribution du gibier et du gros poisson, laquelle s'apparente pour l'essentiel à la redistribution *alladian*, elle sera

examinée plus loin : son aspect qualitatif n'y est pas dissociable de l'aspect quantitatif de la consommation.

La coupure d'avec les enfants se trouve confirmée par la ségrégation des repas. Dans l'espace de la cour, les femmes esclaves mangeaient séparées des femmes libres, les esclaves mâles séparés des hommes libres. Quand les premiers mangeaient dans la maison, généralement les seconds le faisaient au-dehors ; et quand ceux-là prenaient leurs repas au centre de l'espace domestique, par exemple au campement, ceux-ci s'installaient peu ou prou à l'écart, comme à la périphérie. Du point de vue du temps, manger après les maîtres, lorsque cela arrivait, c'était avoir à consommer les reliefs des maîtres et des cadets, c'était avoir à nettoyer la vaisselle et à balayer la maison après le repas. Ce principe s'appliquait cependant différemment, selon que les esclaves avaient pris de l'âge et étaient devenus des familiers, restaient bons serviteurs ou non, ayant ou non une conjointe. Absolu chez les Abê, auprès de qui les esclaves courraient le plus de risque d'être immolés, ce principe s'atténuait dans les autres sociétés avec les divers paliers de la socialisation.

Une consommation quantitativement faible

Que la consommation fût disproportionnée entre esclaves et cadets, nous en avons une autre mesure dans la consommation alimentaire et dans les diverses dépenses relatives à la santé, au mariage et aux rituels de promotion.

La consommation alimentaire

Revenons sur ce point à la répartition du produit de la pêche *alladian* dont Marc Augé a précisé les principes et les modalités aux trois moments de la vie d'un pêcheur : avant le mariage, après le mariage, après l'émancipation.³⁶ Part du cadet et part de l'esclave ne se confondaient qu'à un seul moment, avant le mariage : le tout du produit de la pêche restait immobilisé chez le père ou le maître, qui entretenait le pêcheur. Mais même alors, une différence pouvait exister : le cadet était toujours jeune, alors que l'esclave pouvait être jeune ou adulte. Le mariage faisait éclater les inégalités. Des cinq parts de poisson ordinaire que faisait le père, une part allait au père lui-même, une part à la belle-mère du pêcheur, une part au grand-père ou à son héritier, une au lignage maternel du père du pêcheur, une part au pêcheur lui-même. Lorsqu'il s'agissait d'un gros poisson comme le thon, une part revenait à la femme qui la remettait à la belle-mère, une part (la partie charnue et une demi-tête) allait au père qui la transmettait à son propre père ou à l'héritier de celui-ci, une part

augmentée de la seconde moitié de la tête était destinée au matrilignage du père ; une part était réservée à la classe d'âge du père dont les membres eux-mêmes fixaient l'importance ; la cinquième part restait au père qui en cédait une portion au fils. S'agissait-il du requin, la redistribution obéissait au même principe avec une seule différence : la tête revenait de droit à la sœur du père.

À l'émancipation, lorsqu'il pouvait procéder lui-même à la distribution du produit ordinaire de sa pêche, le cadet composait cinq parts : la première pour son père, la deuxième pour son matrilignage, la troisième pour sa belle-mère, la quatrième pour le matrilignage du père, la cinquième pour lui-même. Les cinq parts d'une grosse prise avaient les mêmes destinations que pour le simple marié : l'épouse, le père ou son héritier, les parents maternels, les camarades de classe d'âge, le pêcheur lui-même, la tête du requin allant expressément à la sœur du pêcheur.

On voit l'homme libre restituer ainsi aux différents partenaires les avantages dont il a bénéficiés – ou dont il bénéficiera – dans son existence de producteur et de citoyen. Du père et du grand-père il tenait les techniques et les instruments de pêche ; à sa belle-mère il devait l'éducation de son épouse et les services domestiques des premières années de son mariage, lorsque l'épouse faisait la cuisine dans la maison de sa mère ; auprès de sa sœur, il prenait ses repas ; enfin les classes d'âge arbitraient les litiges matrimoniaux et défendaient les intérêts des membres en maintes occasions, en particulier au moment de leur décès.

Pour les esclaves dépourvus de ces nombreux partenaires, et qui vivaient célibataires, les matrilignages des maîtres étaient les bénéficiaires exclusifs. Pour les esclaves rédimés qui jouissaient de l'émancipation comme d'une faveur exceptionnelle, le nombre des parts se ramenait à deux ou trois. Dans l'hypothèse des collages et des contubernies, formes majoritaires d'unions, le père, la belle mère, le grand-père, le lignage maternel et le lignage du père s'identifiaient au collectif représenté par le maître ; trois parts seulement étaient étrangères au matrilignage du maître : les parts des classes d'âge de l'esclave lui-même et du maître ; la part de la consœur d'esclavage au sein du même matrilignage ; la part de l'esclave lui-même. En somme, le matrilignage du maître bénéficiait de l'essentiel du produit de la pêche de l'esclave. On retrouve le même rapport inégal dans le partage du produit de pêche dans la société *odjukru*, sauf que les parts de la classe d'âge de la sœur et de la tante n'existaient pas et qu'y prenait place une part destinée à la belle-mère, dans le cadre d'alliances plus nombreuses ici avec les partenaires extérieurs aux lignages.

La distribution du produit de la chasse confirme le même rapport d'inégalité, le même assujettissement de l'esclave au lignage du maître. Chez les *Abê*, la prise était répartie entre le chasseur, l'épouse ou la mère de celui-ci, les aînés et les jeunes. Le chef de lignage, possesseur du territoire de chasse (*gbude*), recevait la mâchoire inférieure, support

symbolique de la parole, la poitrine, organe symbolique de la responsabilité ; à la femme du chasseur revenaient la selle et la tête ; aux rabatteurs, le collier des animaux ; aux jeunes, les épaules, support symbolique des filets.³⁷

Chez les *Bete-Gbalewan*, la distribution des prises d'une battue (*bilivuvie*) s'effectuait entre le chasseur, ses frères, ses neveux, ses nièces et son père. Au père allait le foie ; aux nièces une partie de la selle ; aux neveux, les épaules ; au chasseur, partie du filet et de la tête. D'un éléphant, les villages environnants venaient prendre les dépouilles ; toutefois, les oreilles restaient au patrilignage, les pattes aux frères du chasseur ; au chasseur ou au propriétaire du fusil allaient les dents qui serviraient à confectionner des bracelets, à acheter des fusils ou à payer les compensations matrimoniales.³⁸ Le chasseur *alladian* semble être l'un des plus grands bénéficiaires de sa chasse. Sans doute, en pays *alladian* comme en pays *abê*, la poitrine de l'animal était-elle réservée au père ; mais les bas morceaux appartenaient à la belle-mère et aux camarades de la classe d'âge ; au chasseur allait tout le reste.³⁹

Dans ces trois cas auxquels peuvent se ramener pour l'essentiel les pratiques *odjukru* et *gban-kweni*, les esclaves, qui n'avaient ni père, ni frères, ni neveux, ni nièces, mais qui avaient reçu le fusil et le filet de leurs maîtres, laissaient le butin de leur chasse à ces derniers, lorsqu'ils étaient célibataires. Quant à ceux qui vivaient en collage et en contubernie, la plus grande part de leur butin tombait également aux mains des maîtres, quand ceux-ci leur avaient redistribué les parts qui revenaient au chasseur, à sa conjointe et à la mère de la conjointe.

Les dépenses de santé

Encore que les esclaves comptassent parmi eux des thérapeutes, ceux-ci étaient au service des hommes libres, plus que des esclaves eux-mêmes. Quant aux esclaves malades, ils comprenaient deux groupes : ceux qui ne méritaient pas de soins et ceux qui les méritaient. Indignes en effet les esclaves fainéants, les esclaves voleurs et les esclaves récalcitrants. Leur cas ressort au chapitre des résistances ; nous verrons les remèdes de caractère politique qui leur furent administrés. Dignes des soins au contraire étaient les esclaves travailleurs, les esclaves zélés, les esclaves productifs ou utiles. Les maîtres cherchaient à les sauver en recourant aux plantes connues ou aux thérapeutes du milieu. Mais nous n'avons pas rencontré d'exemples pour lesquels les lignages se fussent acharnés à dépenser et à consacrer leur temps jusqu'au bout pour sauver des esclaves, comme la coutume le voulait pour les personnes libres. Les soins de santé des esclaves relevaient généralement de la même politique économique et de la même éthique politique que les autres secteurs de leur vie.

Les dépenses de mariage

Pour les esclaves dont le surproduit s'accumulait dans les lignages qui les possédaient, pas ou peu de dépenses matrimoniales. Dans les sociétés patrilineaires, les rédimés qui avaient échappé au célibat accédaient au collage et à la contubernie, deux formes d'unions qui dispensaient les maîtres de toute dot parce qu'elles correspondaient à des dons. Les mariages avec des femmes libres étrangères au lignage furent plutôt rares. Sur les quatre esclaves mâles de Logbo Kafu de Gbla (Tapegühe, chez les *Bete-Sorobwo*), seul Kafu Blê connut une union de type mariage entraînant un versement de dot. Parmi les cinq esclaves impliqués dans une union à Dugbafla, chez les *Kweni*, à Sakada et à Tchègba chez les *Gban*, aucun. Dans les sociétés matrilineaires, où les unions furent considérables, celles-ci s'effectuèrent généralement sur le mode du collage et de la contubernie, excluant la dot.

La société *odjukru*, au contraire de la société *alladian*, offre plus d'exemples de mariages avec des femmes étrangères au lignage possesseur, des exemples d'exogamie. Sur 40 unions qui ne sont pas des collages dans notre échantillon relevé ci-devant (tableau 28, p. 582), 16 esclaves ont ainsi pris femmes en dehors des matrilineages des maîtres ; ces unions ont entraîné des paiements de dot. Toutefois, il est à noter que parmi les épouses des esclaves, près du tiers était des femmes de société patrilineaire *abidji*, acquises sur le mode *atonvlê*, moyennant des dots fortes, lesquelles entraînaient comme effet l'appropriation de la descendance des femmes par les matrilineages possédant les esclaves.

Les dépenses pour les rituels de promotion

Pour les esclaves, pas ou peu de dépenses assurant la promotion économique et politique. Si nous considérons les sociétés où les rituels de promotion étaient institutionnalisés, nous trouvons deux rituels féminins chez les *Alladian* : la fête de la maternité, et la fête des anneaux de cheville ; trois chez les *Odjukru* : la fête de la puberté ou d'initiation, la fête de la maternité, et la fête de la richesse. Deux rituels masculins assuraient la promotion politique dans la société *abê* (*fokwe* et *dji-ngofê*), comme dans la société *odjukru* (*low* et *angbandji-iri*), ou dans la société *alladian* (*esugban-krua* et *ekintresi*) ; partout, un suprême rituel consacrait l'accès au pouvoir politique. Or au contraire des libres, les esclaves ne pouvaient gravir tous ces échelons de la hiérarchie sociale et politique. Les esclaves de sexe féminin bénéficiaient des dépenses d'une fête de la puberté (*odjukru*) et d'une fête de la maternité (*alladian*, *odjukru*), jamais d'une fête de la richesse comme celle des anneaux de cheville, ou de l'*angbandji*. De même, les lignages faisaient les frais de l'initiation des jeunes esclaves en pays *alladian* et *odjukru*, mais jamais

des fêtes de la richesse, encore moins de l'accession au pouvoir politique qui leur était interdit. En somme dans le patrimoine qu'ils avaient travaillé à constituer, se trouvaient des pagnes de prestige et des parures qu'ils ne pouvaient et ne devaient jamais porter. Pour eux, la solidarité intralignagère au niveau de la société ne fonctionnait jamais de façon intégrale, elle restait partout limitée dans son volume, comme dans l'espace et dans le temps.

Telle était la condition des esclaves producteurs d'appoint, organes du collectif lignager. Nous la trouvons radicalisée lorsque les esclaves deviennent des producteurs plus ou moins prépondérants.

SECTION III

Les esclaves, moyens de production, producteurs prépondérants

Condition sociale essentielle de production, le hameau : définition et typologie

Si les esclaves, comme producteurs d'appoint, ont vécu principalement au village dans les cours de leurs maîtres, les esclaves en tant que producteurs prépondérants furent domiciliés en majorité dans des hameaux.

Nous disons bien : hameaux, alors que, dans ce type d'habitat, les historiographes ont vu des villages. En 1692, Tibierge le premier, les désignait en pays *essuma* d'un terme caraïbe qui signifie habitat paysan : carbet. Loyer, en 1714, les caractérisait comme des villages par opposition à la ville capitale d'Assoko. Au XIX^e siècle, les explorateurs Ch. Pobeguïn (1898 : 347) et G. Thomann (1905 : 171), les identifièrent enfin comme de petits villages construits près des plantations des maîtres. Pour certaines traditions autochtones de même – car informateurs *kweni*, *odjukru* et *neyo* semblent s'accorder sur ce point – c'était aussi des 'villages'. Par village, dans ce cas, il faut entendre, dans la conception indigène, par opposition à un habitat précaire, un habitat affecté d'une certaine permanence et où le fondateur sacrifie de façon autonome, établissant une relation religieuse avec les dieux.

Voyageurs, explorateurs et traditionnistes ont raison en un sens : au sens où ce type d'habitat n'avait pas le statut d'habitat provisoire, d'où les travailleurs pouvaient rentrer au village à la fin de la semaine ou de la saison, c'est-à-dire le statut de campement, selon l'acception que la

géographie tropicale confère à ce concept. Mais contrairement au village, cet habitat manquait aussi bien d'enracinement historique que d'autonomie administrative. À cette forme d'habitat, intermédiaire entre le campement et le village, organe rapporté et dépendant du village, un terme proche du concept défini par Pierre Georges⁴⁰ convient : le hameau. Pour les *Bete*, c'est le *gligbeu* ; pour les *Odjukru*, *kpu KPU*.

De population uniquement servile, établis sur les terres des lignages, pourvus par les maîtres d'instruments de travail et d'une organisation administrative locale, les hameaux dont il s'agit étaient plurifonctionnels : lieux de travail, lieux de repos et de vie culturelle, lieux d'exercice de relations de pouvoir et lieux de culte. Mais parmi toutes ces fonctions dominait la fonction économique qui a déterminé leur mise en place : le travail que les esclaves devaient y effectuer au bénéfice des maîtres.

Si nous pouvons retracer la genèse de ces hameaux et analyser leur fonction économique, nous ignorons l'essentiel de leur vie interne. On suppose celle-ci obéissant à deux modèles : le modèle culturel de la société d'origine, lorsque les habitants proviennent de la même formation sociale, et un modèle inédit lorsque ces habitants proviennent de formations sociales différentes. En réalité, pour des sujets issus de communautés villageoises diverses qui affrontaient une nouvelle existence, par hypothèse ce ne pouvait être qu'une vie nouvelle qu'on ne saurait purement et simplement réduire à un modèle *bete*, *wè*, *bakwe*, *godié*, *dida* ou *senufo*, encore que des éléments de ces sociétés et cultures y devaient contribuer. Relativement à la fonction dominante, on peut classer les hameaux en trois types : le hameau industriel, le hameau agricole et le hameau "marchand" ou de transit.

Le hameau industriel : exemple essuma

Nous nommons industriels les hameaux dans lesquels les esclaves, à partir d'une matière première, ici l'eau de la mer, travaillaient à produire une valeur d'échange, en l'occurrence le sel, pour approvisionner le marché local et le marché extérieur. L'importance relative de la concentration d'esclaves, les procédés de manufacture au sens étymologique du mot, l'abondance de la production, constituent des critères suffisants pour justifier cette caractérisation.

Du pays *avikam* à la frontière de l'actuel Ghana, en effet, le littoral a abrité en permanence, depuis au moins le XVII^e siècle, des établissements saisonniers de manufacture de sel ; leur activité était intense encore au XIX^e siècle.

"À un tiers du trajet (entre Assinie et Bassam), *témoigne Lartigue*, se trouve le petit village d'Half-Assinie où les gens d'Aby et d'Assinie viennent faire du sel et fumer le poisson. À partir de ce point jusqu'à Grand-Bassam, on rencontre presque à chaque pas des

cases et même de petits villages dont les habitants se livrent à l'industrie salinière... Pendant la saison des pluies, toutes les habitations de la plage sont abandonnées" (1851 : 346).

Comme les *Essuma*, les *Éotilé* et les *Nzima*, les *Alladian* n'ont cessé jusqu'à la colonisation d'exercer cette activité dans les *ndjiwê-gbrehiri*, les campements de sel. La tradition évoque au moins quarante-cinq de ces campements sur le littoral, d'Abreby à Addah. Entre Abreby et Akru, dix-sept sont cités⁴¹ ; entre Adjakuté et Baviama, cinq.⁴² À Avagu, le matrilignage des *Ahavê* a installé 8 campements, les *Matchwa* et les *Kovi* respectivement 3. À Bodo-Ladja, 5 campements ont appartenu aux *Bodo*, 9 aux *Tevê*⁴³ ; à Addah, les *Gozê* ont disposé de 8 campements et les *Gnaman* de 2.⁴⁴ Certains de ces établissements furent assez considérables. Aux chiffres du recensement de 1904, Niango Aman (*Gozê* d'Addah) comptait 76 habitants dont 39 hommes 29 femmes, 8 enfants ; Djukuduku (*Andongon* et *Kovi* d'Avagu) : 75 (26 hommes, 26 femmes, 23 enfants) ; Lobo-tchaman (*Ahavê* d'Avagu) : 145 (48 hommes, 49 femmes, 48 enfants).

Or, au XIX^e siècle, ces ateliers de plein air, tous localisés sur le littoral et saisonniers, avaient pour travailleurs des personnes libres avec ou sans leurs esclaves. Les premiers véritables hameaux de saliniers esclaves attestés par les textes semblent dater du XVII^e siècle ; propriétés des *Essuma*, ils se situaient partie sur le littoral, partie sur les rives de la Lagune Abi. Encore que les hameaux côtiers ne figurassent plus dans le récit de Loyer au début du XVIII^e siècle, ils étaient bien des groupements d'habitations permanents, puisque les premiers visiteurs étrangers y avaient séjourné en pleine saison des pluies, aux mois de juin et juillet ainsi qu'en témoigne Tibierge.⁴⁵

Les problèmes que ces hameaux posent à la recherche historique sont au nombre de trois au moins. Le premier est celui de l'identité véritable de leur population. Des prisonniers de guerre ? Des personnes-marchandises, c'est-à-dire des esclaves ? Dans un travail antérieur, après avoir examiné cette question à travers le vocabulaire des voyageurs, vocabulaire lui-même replacé dans l'histoire politique et économique de cette époque, nous sommes arrivé à la conclusion que la majorité des saliniers étaient bien des esclaves acquis en échange de sel dans l'arrière-pays.⁴⁶

Si nous en croyons Loyer d'abord, Henriette Diabaté ensuite, lorsque les immigrants *essuma* provinrent du Sud-Ouest de l'actuel Ghana vers 1630, ils n'étaient qu'une poignée de lignages menés par le chef Zena. La société qu'ils importèrent et mirent en place, connaît trois phases. La première phase, la phase d'installation, quoique obscure, peut être par hypothèse caractérisée comme lignagère. La seconde phase, correspondant à l'essor économique et politique qui permit l'approvisionnement massif en esclaves, n'est pas plus claire dans l'état actuel de la documentation, les voyageurs n'ayant perçu tardivement que des fragments de vie économique et sociale. Tout laisse supposer cependant que c'est une société

tributaire qui passe à l'état esclavagiste au plus tard dans l'avant dernière décennie du XVII^e siècle. Rompus à la fabrication du sel et à la pêche maritime dans leur pays d'origine, les *Essuma* furent établis par les *Éotilé* sur la façade maritime de la Lagune Abi comme le montre la carte VIII.

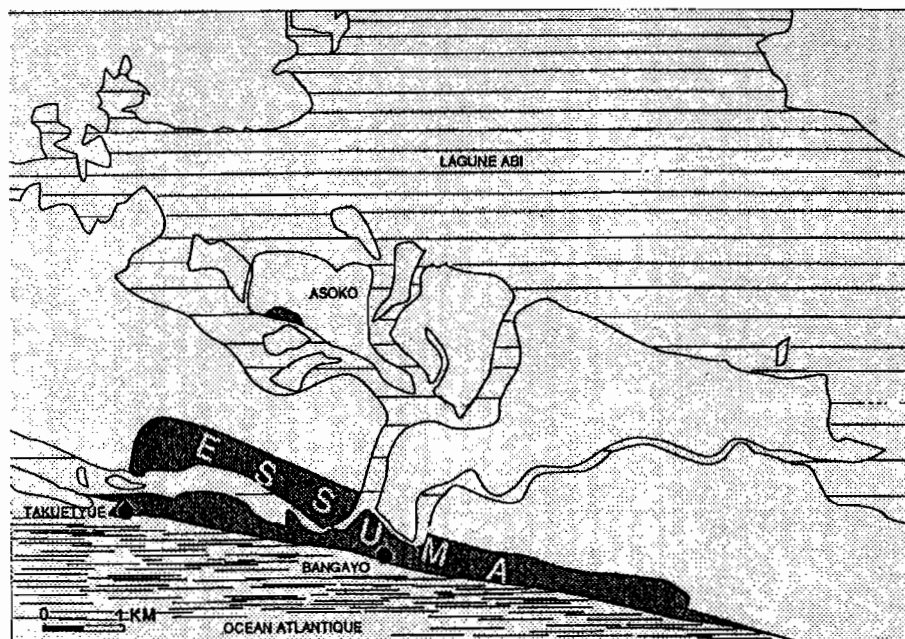
Entre l'industrie salinière et la pêche, il semble que les *Essuma* aient opté, en donnant la préférence à la première, pour trois raisons. D'abord la pêche était une spécialité des *Éotilé* qui pouvaient les approvisionner en poisson ; l'abandon de cette activité explique qu'à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle les premiers fussent totalement dépendants des seconds, les jeunes étant devenus "fainéants" selon Loyer, c'est-à-dire incapables de pêcher, parce que simplement ignorants des techniques efficaces de la pêche en mer et en lagune. Ensuite la fabrication de sel était ignorée des *Éotilé*, selon une tradition assez curieuse des *Éotilé* eux-mêmes, ce qui donnait le monopole de cette industrie aux *Essuma*. Enfin, le sel, bien de consommation, avait en même temps deux autres valeurs : il était un bien d'échange, vendable plus loin dans l'hinterland que le poisson des *Éotilé*, et qui rapportait en outre de l'or ; il était en sus une monnaie autant que l'or. Sans mine d'or, l'eau de mer remplaçait pour eux les gisements aurifères des peuples de l'intérieur. Ils vinrent à articuler ainsi le commerce de sel (relations avec l'hinterland) avec le commerce d'esclaves (relation avec l'Europe), attesté vers 1678-79, par J. Barbot

Sous-population, dépendance et pauvreté relative, ce lot représentait pour les *Essuma*, par rapport à l'espace économique d'où ils provenaient, une véritable régression. La solution de progrès résidait dans une structuration économique qui, dans la mesure du possible, préservât la société tributaire.

Deux possibilités étaient ouvertes : soit les *Essuma* divisaient le travail de production de sel avec des étrangers, soit ils leur imposaient totalement cette production. Avec les autochtones *Éotilé* cette seconde possibilité n'était pas réalisable pour deux raisons. D'un point de vue économique, ces pêcheurs invétérés ne pouvaient se reconvertir à une nouvelle activité productive ; la technique qu'ils leur enseignèrent ne fut adoptée que par les femmes et devint une activité de statut féminin destinée à pourvoir la société en sel de consommation domestique. Du point de vue politique, les *Essuma* n'avaient pas les moyens de soumettre les *Éotilé* à leur domination, nous verrons pourquoi ; et il était irréalisable d'envisager d'imposer cette domination à un peuple qui venait de leur accorder l'hospitalité et qui pourvoyait à leur approvisionnement en poissons. Restait la seconde possibilité : la production imposée à d'autres étrangers, les esclaves.

La seconde phase de l'histoire *essuma* permit de la mettre en place. Elle correspondit à une croissance de la population, et à l'établissement de la capitale dans l'île lagunaire d'Assoko. Avec la capitale, les villages et les hameaux constituèrent, dans la nouvelle structure économique, la cité marchande d'Assoko. Trois groupes d'asservis ont composé la main-d'œuvre de la production de sel pour le marché extérieur : les esclaves de

Carte VIII **Les établissements *essuma***



Source : Henriette DIABATE, *Le Sannwin, un royaume akan de la Côte d'Ivoire (1701-1901)...*, op. cit., 1984, volume III, p. 1117.

la première génération dont on suppose que les immigrants, à l'instar des immigrants venus de la Côte d'Or, devaient s'entourer ; des captifs acquis dans les guerres en cours à cette époque entre les États en formation dans l'espace *akan* ; et les esclaves acquis à prix d'or ou en échange de sel. Faute d'accéder à la chronologie des guerres où les *Essuma* furent engagés, faute d'une histoire économique qui détaillât les échanges entre la lagune Abi et l'Aowin, impossible de situer la période exacte d'acquisition maximale des esclaves. Si les premiers et les deuxièmes furent numériquement limités pour les raisons données ailleurs, les troisièmes atteignirent un nombre relativement considérable.

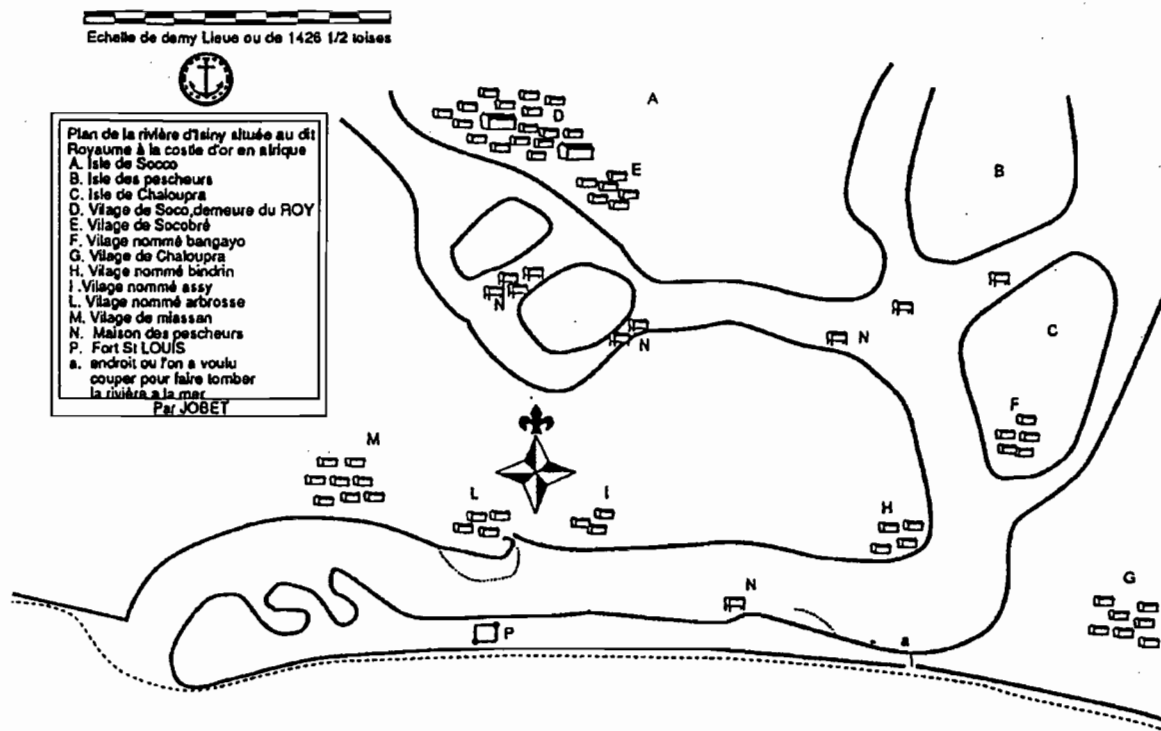
Le deuxième problème, celui de la durée de ces hameaux, s'identifie avec celui de leur fonction dans l'économie *essuma*. Il apparaît au nombre de ces établissements, au volume de cette population servile, enfin à la permanence de l'activité salinière de la dernière décennie du XVII^e siècle à la fin de la première décennie du XVIII^e siècle.

Une question préjudicielle est celle du lexique employé à la description de l'habitat. À l'indigence des autres voyageurs (Jobet en 1701 ne propose que le terme village, Tibierge en 1692 que les termes carbet et quartier), s'oppose la richesse du vocabulaire de Loyer (1714) avec qui la plupart des termes se trouve en place : hameau, village, place, ville (1935 : 188, 189). Le hameau désigne les habitats permanents de faible population que l'auteur a repérés sur la côte ouest d'Issiny ; par village, l'auteur caractérise les habitats permanents de dimension moyenne ; la place, en un sens ancien du mot, distingue le village par sa fonction commerciale ; la notion de ville, où l'on identifie un palais, un lieu des supplices, un port et un marché, s'applique à l'agglomération la plus importante du point de vue démographique, économique et politique ; enfin l'auteur inscrit la ville d'Assoko dans une typologie qu'il ne précise pas : "une espèce de ville" (1953 : 160), par rapport peut-être aux villes maritimes et aux villes fortifiées.

Or la question du nombre de ces habitats et de leur importance nous ramène à la question de la population. En 1692, Tibierge indique quatorze carbets qui étaient donc en place avant la dernière décennie du XVII^e siècle⁴⁷ : cinq sur la lagune (Arboresso ou Arboresto ou Arborenc, Saoussi, Massan, Indrasso ou Brindrassé, Seriplan ou Seripran, et Achebou), huit sur le littoral (Tipisso, Ebioman, Amaque, Echue, Cotoquy, Euqua, Abonambia, Angouo), sans compter la capitale : Soco (Assoko). En 1701, au début du XVIII^e siècle, le plan de la Lagune Aby – la rivière d'Issiny⁴⁸ –, laissé par le second matelot Jobet (Carte IX) donne à voir, outre un groupe de maisons sur pilotis appartenant aux *Éotilé* (G, N), huit agglomérations : Soco (D), Socobre (E), Chaloupra (F, confondu avec Bangayo sur le littoral), Bangayo (G, confondu avec F, île de Chaloupra), Brindrin (H), Asy (I, Saousi?), Arboriesse (L), Miassan (M). Par ordre d'importance démographique, nous avons, hormis Assoko et Socobre, Bangayo (G), Miassan (M), Brindrin (H), Chaloupra (F), Arboriesse (L) et Asy (I). Or en 1714, le récit de Loyer chiffre le nombre des villages à "dix

Carte IX

Plan de la lagune Abi par Jobet (1701)



Source : Bibliothèque Nationale (Paris), Département des Cartes et Plans, Portefeuille 113, Division 3.M.20.

ou douze" et ne cite que Bangayo et Takuechue, résidences saisonnières du chef et de son frère, d'une part, et la capitale Assoko, d'autre part. En clair, en 1703, ainsi que le confirme le plan de Jobet, plus de hameaux sur le littoral ; et on ignore la localisation de deux ou quatre établissements ; le nombre d'habitats a décliné au moins de deux depuis dix ans. En 1692, les hameaux littoraux appartenaient au chef Aka Ezani et au chef du quartier Epidia d'Assoko, Banga ; parmi les hameaux lagunaires, Seriplan était la propriété de Niamké, frère puîné d'Aka Ezani. Au XVIII^e siècle, les hameaux devaient vraisemblablement regrouper des équipes appartenant aux différents *brembi*.

Qu'en était-il du volume de la population ? Pour Ray A. Kea qui tient à tort l'Assoko-*Oman* pour un État d'environ 120.000 âmes en 1698, s'étendant de la Comoé à la frontière du Jumore, et la capitale Assoko pour une ville de 10.000 âmes environ, la population servile s'élevait à 4 ou 5000 hommes dans une armée qui devrait en compter 15.000 comme forces offensives.⁴⁹ Nous n'hésitons nullement à suivre sur ce point le Rév. Père Loyer dont le témoignage présente un triple mérite sur ceux des autres voyageurs. Tibierge (1692), Damon (1698), et J. Godot (1701) furent des voyageurs de passage qui ne laissèrent de témoignages que sur le nombre des guerriers. Leurs chiffres, au demeurant, sont si élastiques et contradictoires – 1.200 hommes en armes (Tibierge), 50.000 hommes environ portant des armes (Damon), 1.200 hommes, voire 400.000 hommes sur pieds (Godot)⁵⁰ – qu'on se demande s'il s'agit de la même société considérée dans le même site ou s'il s'agit parfois de la sous-région. Loyer au contraire fut un résident, arrivé le 25 juin 1701 en même temps que Godot et rapatrié en mars 1703. Il a l'autorité de démythifier l'image du royaume des *Essuma*, son étendue et sa population. De cette population, il évalue non seulement la fraction masculine et combattante, mais encore la fraction servile. Enfin, il l'apprécie dans son ensemble, relativement à la population des autres sociétés voisines qu'il paraît bien connaître.⁵¹

Retenons donc son chiffre, 4000 âmes parmi lesquelles on trouverait à peine 2000 combattants, y compris les esclaves, pour ce qu'il est : un ordre de grandeur, réaliste et plausible. Deux séries de données chiffrées le complètent. La première se rapporte aux trois principaux membres du matrilineage *Aniaba* : le chef Aka Ezani (Akassigny), son frère Niamké (Yamoke) et leur neveu Amon (Emond). Tous les trois possédaient chacun un nombre à peu près égal d'esclaves, soit environ 500 ou 600⁵². Globalement, ce matrilineage disposait d'un nombre x d'esclaves compris entre :

$$1500 < x < 1800$$

La seconde série de chiffres se rapporte aux hommes riches, les *brembi*. Le nombre de ces derniers, qui n'était pas fixe, oscillait, au début du XVII^e siècle, selon Loyer, entre quarante et cinquante. Or ils avaient

“environ les uns vingt, les autres trente, quarante ou cinquante esclaves”⁵³. Au minimum, ils avaient donc $40 \times 20 = 800$ esclaves. Au maximum, leurs possessions n'excédaient pas celles du matrilineage du chef, on peut l'évaluer à 1.400, et donc :

$$800 < y < 1400$$

Globalement, les esclaves totaliseraient un chiffre compris entre 1.500 + 800, chiffre minimum, et 1800 + 1400, chiffre maximum, soit

$$2300 < x + y < 3200$$

C'est-à-dire qu'ils représenteraient entre 58 et 80 % de la population globale.

Sur cette population d'esclaves, nous ne saurions déterminer avec quelque précision la proportion de ceux qui vivaient dans les hameaux. Nous supposons seulement, compte tenu du nombre des hameaux par rapport aux villages où résidaient les maîtres, que les deux tiers au moins des esclaves y étaient domiciliés. Nous ne saurions davantage préciser l'organisation interne de ces hameaux et la vie qui s'y passait. Il est raisonnable de supposer que l'administration y était confiée à des régisseurs désignés parmi les sujets de vieille connaissance, instruits dans la langue et les coutumes, et parfaitement fidèles. Des avantages devaient leur être consentis : compagnie d'une conjointe, voire de serviteurs, octroi d'une maison individuelle.

Troisième problème : alors que description était donnée de l'activité salinière des hameaux d'esclaves en 1692, voici qu'en 1714, Loyer évoque le sel vendu aux Compas sans mention des conditions de cette production.⁵⁴ L'évocation du marché de sel nous paraît suffisante : elle indique que cette production se poursuivait. Mais au début du XVIII^e siècle, l'économie *essuma* avait diversifié sa production marchande. Deux marchandises avaient pris une importance croissante dans la production et le commerce : l'huile et le vin de palme.⁵⁵

Le hameau agricole : exemple neyo

Aux hameaux de production de sel marin qui caractérisèrent la société *essuma* des XVII^e et XVIII^e siècles s'opposent les hameaux de production de subsistance dont les *Neyo* offrent un exemple.

Jusqu'au début du XIX^e siècle, les *Neyo*, que les rades de Sassandra (Bokré), et de Drewin (Bassa) avaient favorisés, remplissaient deux rôles dans l'économie mondiale : d'une part, à travers leurs aînés, ils assuraient les relations d'échange entre les navires négriers d'Europe et l'hinterland forestier, à l'instar de tous les peuples du littoral : *Essuma*, *Alladian*,

Avikam, Krumen ; d'autre part, ils fournissaient comme main-d'œuvre, aux entreprises de navigation et de commerce sur la côte africaine, leurs cadets ainsi détournés de la pêche et de l'agriculture vivrière. Avec le temps et les générations, cette main-d'œuvre devint plus importante, et la pratique s'inscrivit comme un pli social et culturel en même temps qu'une nécessité économique. Or lorsque la traite atlantique d'origine étrangère fut abolie, la traite africaine continua de drainer des esclaves vers la côte. Théoriquement, trois options s'offraient à la société *neyo* : ou bien rupture avec la navigation, avec la traite interne et avec l'esclavage, ou bien traite et esclavage sans navigation, ou encore navigation, traite interne et esclavage.

La première option apparaissait comme une régression économique et sociale : elle était impraticable, car, nécessité économique, la migration saisonnière avait acquis une valeur dans la représentation de l'existence individuelle et sociale des *Neyo* ; d'autre part la suppression de la traite et de l'esclavage était une entreprise continentale qu'aucune société africaine n'était mûre pour envisager.

La deuxième option est difficile à imaginer dans sa réalisation. Elle supposait d'abord une reconversion impossible des migrants. Elle supposait un marché où les *Neyo* pourraient revendre le surplus d'esclaves qu'ils n'absorberaient pas. Or toutes les sociétés côtières se trouvaient dans la même situation de débouché du commerce forestier d'esclaves.

La troisième option réalise le compromis nécessaire entre l'appel de la navigation qui vidait la société de ses forces productives juvéniles et la traite intérieure qui la pourvoyait de nouvelles forces. Les esclaves agriculteurs et chasseurs, originaire des sociétés forestières, furent ainsi substitués aux cadets dans la production de subsistance. Dans les deux dernières décennies du XIX^e siècle, ce processus avait pris le caractère d'un système de production.

La composition des unités de production, le statut de non-producteurs des hommes libres, l'importance des hameaux agricoles d'esclaves, voilà des faits qui prouvent la place essentielle des esclaves dans ce nouveau système.

En portent témoignage deux observateurs de cette époque, Georges Thomann et Charles-Henri-Olivier Pobeguïn. Le premier, qui devait explorer cette région en 1897 avant de parcourir le reste de la Côte d'Ivoire jusqu'au Soudan en 1902, fut administrateur du Cercle de Sassandra à deux reprises, de 1900 à 1902 et de 1905 à 1906 ; le second, après avoir exploré le Bas-Bandama en 1892 et 1893, explora cette région du Sud-Ouest en 1895 avant d'administrer le poste de Tyasale en 1896. De 1901 à 1905, Thomann insiste sur le même constat, soit qu'il envisage l'activité productive en partant des femmes, gardiennes des greniers, du point de vue des personnes libres, soit qu'il la considère en partant des esclaves, instruments absolus de production : les unités de production

avaient une composition mi-servile et mi-féminine dans le sens où, par femme, il faut entendre les épouses des maîtres, leurs filles et leurs esclaves de sexe féminin. On lit sous sa plume, dans *À la Côte d'Ivoire : La Sassandra*, en 1901 :

“Ce sont elles (les femmes) qui cultivent les champs, en compagnie des esclaves et préparent la nourriture de la famille”. (1901 : 123)

En 1902, à propos des coutumes des *Kroumen* de Sassandra, il écrit :

“Les esclaves travaillent aux plantations en compagnie des femmes” (1902 : 501)

Et en 1905, dans *Essai de Manuel de la langue néoule*, il répète :

“Ce sont les femmes qui, en compagnie des esclaves, font presque tous les travaux de culture...” (1905 : 167)

Si les unités de production se composent de femmes et d'esclaves, c'est que les hommes libres sont des non-producteurs. Était-ce le cas ? En 1895, Pobeguini, qui ne préjuge pas une extension du commerce de l'huile et des amandes de palme, donne deux explications, l'une démographique (le sous-peuplement), et l'autre culturelle (l'aversion des *Neyo* pour le travail dans leur milieu natal).

“Le pays pourrait certainement produire beaucoup plus qu'aujourd'hui, écrit-il, mais je ne le crois pas appelé à une très grande extension à cause de son peu de population et de l'apathie des indigènes qui ne veulent pas, par orgueil, travailler chez eux, et qui aiment mieux s'engager au loin ou sur des paquebots de passage. Cette répulsion est poussée au point que, lorsqu'on a besoin d'une équipe de travailleurs à Sassandra, il faut la prendre à Drewin, à huit ou dix kilomètres de là, et vice versa” (1898 : 344)

Au contraire, Thomann reconnaîtra aux *Neyo* l'exercice occasionnel de certaines activités productives qui valorisaient l'individualité : la pêche et la chasse.

“L'homme ne fait presque rien lorsqu'il reste dans son pays. À peine va-t-il quelquefois à la pêche, quand le temps est très propice et qu'il croit avoir des chances de prendre beaucoup de poissons. Il chasse très peu, laissant ce soin aux esclaves, qui d'ailleurs gardent généralement pour eux le produit de leur chasse et ne donnent à leurs maîtres que ce qu'ils n'ont pas pu cacher” (1901 : 123)

Cette production occasionnelle permet au même auteur de caractériser l'existence des cadets *neyo* comme oisive, quand ceux-ci n'émigraient pas (1902 : 505). À quoi s'occupaient-ils donc dans cette oisiveté au sens économique ?

Hors la pêche et la chasse occasionnelles, les *Neyo* passaient l'essentiel de leur temps aux activités de la reproduction sociale : activité politique comme les assemblées délibératives et les procès, activités culturelles tels les mariages, les danses, les jeux et les funérailles.

“Le Neyau, écrit Thomann, lorsqu'il est dans son pays ne fait pas grand'chose ; le plus clair de son temps se passe à palabrer longuement avec ses camarades couchés nonchalamment autour d'un feu...” (1903 : 167)

Le recoupement des traditions villageoises permet de corriger cette image des hommes libres sur trois points. La production d'exportation en général (huile de palme, caoutchouc, bois) reposait sur une division du travail entre les cadets sociaux, les esclaves et d'autres étrangers libres. Au-delà de la production d'exportation, cette division du travail fonctionnait, non seulement dans les activités prédatrices (la pêche, la chasse, peut-être l'extraction du vin de palme), mais encore probablement dans les activités artisanales. Enfin les cadets ne furent pas les seuls migrants et salariés ; des esclaves de confiance ont connu la vie salariale à l'étranger, comme ils ont connu le service domestique au village. La coupure entre cadets et esclaves demeurerait ailleurs. Les tâches masculines de l'agriculture de subsistance semblent avoir été exclusivement réservées aux esclaves qui, pour les bien remplir, logeaient dans les hameaux.

Le repérage de ces hameaux apparaît à l'historiographe, vraisemblablement à partir de 1895, dans deux mentions de C.-H. Pobeguïn, la première fois lorsque cet auteur signale, comme hameau d'esclaves des chefs de Sassandra, le “village assez grand d'Ipon”, sis derrière le marais Golet de Trépoint (1898 : 336) ; la seconde fois lorsqu'il fait allusion aux “petits villages d'esclaves” établis dans la forêt, derrière la région très peuplée de Drewin (1898 : 347). Quelques années plus tard Georges Thomann, sous le terme de villages de culture, identifie les hameaux comme un phénomène général (1902 : 501). L'enquête menée dans six villages – deux du littoral à l'Est de Sassandra : Ahorokpa et Kadrokpa, deux du littoral occidental : Latéko et Bassa, et deux sur le fleuve : Lipoyo sur la rive gauche et Misséhi sur rive droite – confirme la vue de Thomann et révèle les principales caractéristiques des hameaux.

Mis en place par les propriétaires d'esclaves, les hameaux appartenaient aux lignages dont ces propriétaires étaient les chefs. Dans les villages cités, chaque lignage, nous l'avons vu dans la II^e partie au chapitre du bilan du commerce, possédait au moins un hameau. Du point de vue topographique, ces hameaux étaient installés généralement près des points d'eau (Missehi, Bassa), à plusieurs kilomètres des villages, à une distance de deux à cinq kilomètres en moyenne, pour favoriser l'agriculture itinérante. Sur les terres lignagères, ainsi que le montrent les cartes X, XI et XII, leur ensemble formait comme une ceinture de

sécurité autour des villages. Suivant le style de tout le littoral, leurs habitations, généralement de bambou tressé, étaient recouvertes d'une toiture de palmes. Comme en pays *alladian*, les colons qui, nous l'avons vu, provenaient majoritairement des sociétés forestières, étaient regroupés par affinités ethno-linguistiques sous la prépondérance des *Bete*. Des hameaux des villages retenus, quinze des régisseurs de la dernière génération (fin XIX^e-début XX^e siècle) dont les informateurs se souviennent, étaient avec leurs compagnes des *Bete* : *Bete* de la région de Gagnoa, *Bete* de la région d'Issia, *Bete* de la région de Subré. Le tableau 33 en offre des exemples.

Des exceptions à cette règle d'unions à l'intérieur des groupes linguistiques sont attestées par l'existence de hameaux hétérogènes avec des collages interethniques et une administration également efficace. Le nommé Gbli, un *Bete-Guebie*, régisseur du hameau Blikpiwru de Lipoyo, que l'informateur Nguessan Avit, né vers 1908, dit avoir connu très vieux, n'avait ni compagne ni enfants.⁵⁶ Au hameau Yeaye des *Yangbeyo* de Missehi, le régisseur Zabahi, un *Niabwa*, était collé à une *Bete*.⁵⁷ À Gbotroko, hameau du riche Dukua Awrua de Bassa, le régisseur Akué, un *Bakwe*, avait pour compagne une *Neyo*, peut-être parce qu'artiste-sculpteur, il figurait parmi les esclaves de qualité supérieure.⁵⁸ Enfin, paradoxe, à Kadrokpa, on trouvait à la tête du hameau Gblowru des *Tchiyo* un homme libre d'origine *nzima*, Krabo, uni à une *Bete-Guebié* ou une *Dida* de Lakota, nommée Wowa. Ce paradoxe s'explique : cet homme libre égaré dans un hameau d'esclaves et devenu un régisseur était, au sens littéral où l'entend l'anthropologie des religions, un hiérodoule, "esclave" dévoué au dieu du patrilignage. On le répute possédé d'Aboko, le *zri* ou dieu des *Tchiyo*.⁵⁹

Dans tous les cas, les mêmes critères qu'en pays *alladian* présidaient à la désignation des administrateurs : ancienneté, connaissance du pays et de sa langue, loyauté. Mais à la différence de la société *alladian*, l'investiture avait lieu au village, devant la colonie des esclaves, comme si ceux-ci devaient recevoir leur régisseur à la source du pouvoir social qui régente leur vie, la cour de l'ancêtre.

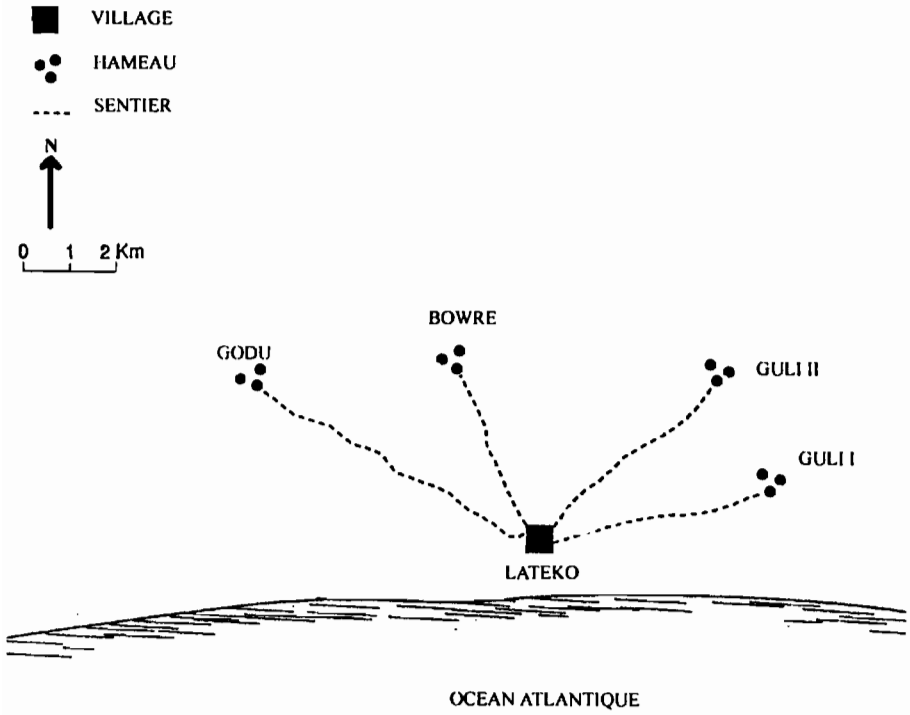
Tableau 33

Exemples de régisseurs des hameaux d'esclaves en pays *neyo*

Villages	Lignage possesseur	Nom du hameau	Régisseurs : nom et origine
A. Kadrokpa	I. <i>Tchiyo</i>	1. Bloko	Dedre Abi (<i>Bete-Kpakolo</i>) Compagne : Wlé (<i>Bete-Kpakolo</i>)
	II. <i>Gnagbeyo</i>	2. Gopoko	Afliezo (<i>Bete-Guebie</i>) Compagne : Owua (<i>Bete-Nikedi?</i>)
B. Ahorokpa	III. <i>Kukwayo</i>	3. Gulikada	Gubiale (<i>Bete-Guebie</i>) Compagne : Ahiefienu (<i>Bete-Kpakolo</i>)
		4. Blezo	Gbegré Abi (<i>Bete-Dri</i>) Compagne : Trahé (<i>Bete-Gbalebwo</i>)
	IV. <i>Dugboyo</i>	5. Lokpo	Gwede Abi (<i>Bete de Gagnoa</i>) Compagne : Nazessa (<i>Bete de Gagnoa</i>)
C. Missehi	V. <i>Yangbeyo</i>	6. Nazê	Watchri (<i>Bete de Subre</i>) Compagne : Agbre (<i>Bete de Subre</i>)
D. Lateko	VI. <i>Kokorayo-Wireyo</i>	7. Guli I	Wire Abi (<i>Bete d'Issia</i>) Compagne : une <i>Bete</i>
	VII. <i>Likpoyo</i>	8. Guli II	Gebli (<i>Bete d'Issia</i>) Compagne : Yri Galé (<i>Bete</i>)
		9. Godu	Numale Tapè (<i>Bete</i>) Compagne : Numaluo (<i>Bete</i>)
E. Bassa	VIII. <i>Kukwayo</i>	10. Sidologo	Ganzê (<i>Bete de Subre</i>) Compagne : Nekassi (<i>Bete de Subre</i>)

Carte X

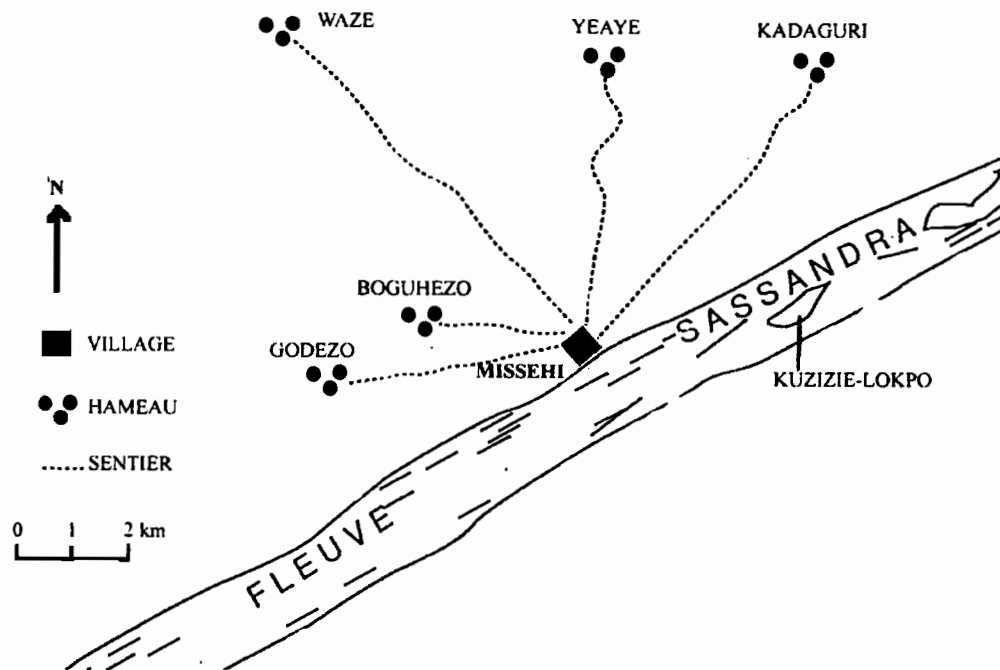
Les hameaux d'esclaves de Lateko en pays *neyo*



Source : enquêtes de l'auteur

Carte XI

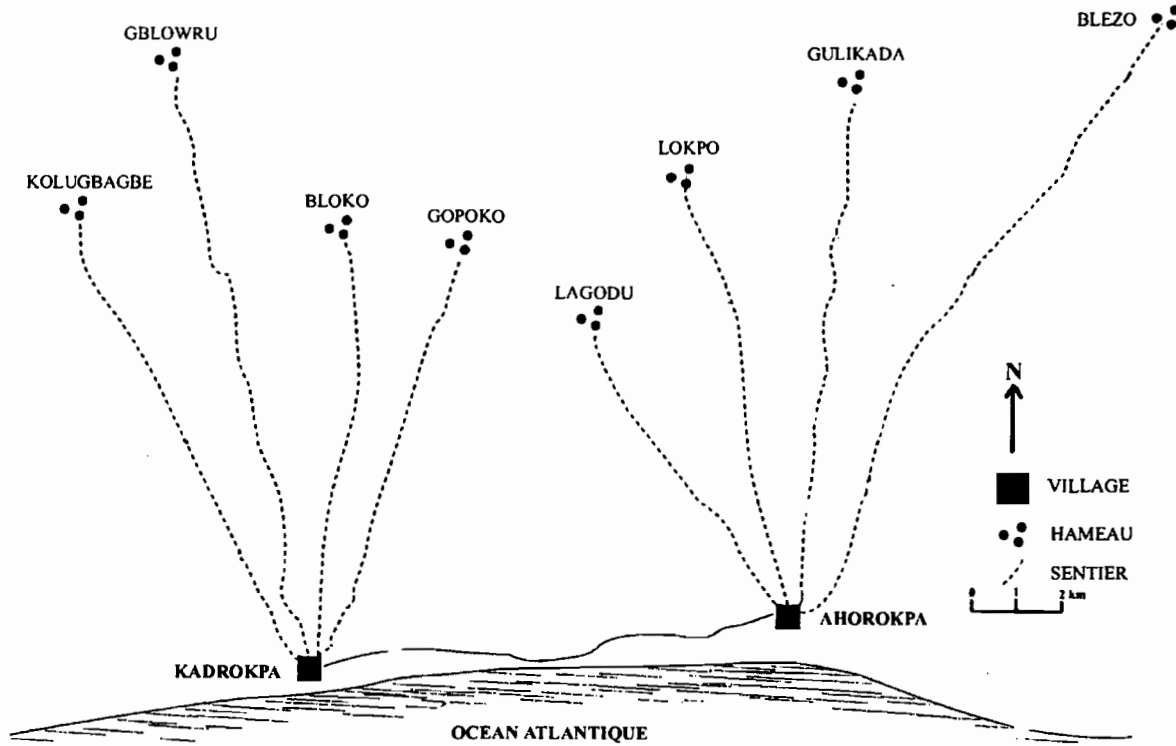
Les hameaux d'esclaves de Missehi en pays *neyo*



Source : enquêtes de l'auteur

Carte XII

Les hameaux d'esclaves de Kadrokpa et de Ahoropa en pays *neyo*



Source : enquêtes de l'auteur

Le hameau marchand : exemple alladian

Par hameaux marchands, nous désignons les relais permanents installés pour assurer, en même temps que l'entretien des pistes de commerce, la manutention et le transport des marchandises locales depuis les lieux de production jusqu'aux ports d'exportation, et en sens inverse pour les marchandises manufacturées, des ports d'importation aux différents points de vente. La fonction commerciale comme facteur du procès de production, voilà leur fonction principale. Mais dans ces relais, les esclaves assuraient leur propre entretien par une production vivrière, la pêche et la chasse, et pouvaient accessoirement subvenir aux besoins alimentaires de leurs maîtres par la fourniture de riz, manioc, bananes, gibier, vin de palme. En cela résidait leur fonction économique secondaire.

Topographiquement, on distingue le hameau continental et le hameau côtier. Les traditions *odjukru* font mention de deux sortes de hameaux sur les rives de la lagune. Dans la baie de Tiaha, au début du XX^e siècle, le hameau dit de Kpotokpa sis dans une forêt du matrilineage des *Loyu-la* dont Tenou était le chef, hameau que dirigeait le nommé Kpotokpa du matrilineage des *Namnei-la* (classe *mborman*), comme le hameau de Djuw dont était chef Yu Amari, un autre *mborman*, du matrilineage des *Otobro-la*, abritaient les esclaves de plusieurs lignages, affectés à l'agriculture vivrière, en particulier à la culture du manioc et de l'arachide.⁶⁰ Au contraire, dans la baie de Wrod, à trois kilomètres environ au Sud-Est du village de Kpanda, le riche Okroru Gnagn avait construit sur les terres de son matrilineage un hameau qu'il voulut ériger en village et où, aujourd'hui encore, les ruines de sa demeure de pierres inachevée trahissent ce projet.⁶¹ Là était acheminée toute l'huile de palme produite par les hommes de Kpanda et probablement par ceux de Kaka. De là sous la direction de Gori, un parent et agent de Gnagn, cette huile était livrée au correspondant *alladian* d'Emokwa : Adjé Bonny. Toutefois, la population du hameau de Gnagn n'était que partiellement servile et ce hameau de commerce n'avait pas de pendant sur toute la rive lagunaire *odjukru*.

Rien de tel sur la bande côtière *alladian*. Exemple apparaît le cas d'Emokwa (Jacqueville) où furent en compétition les deux matrilineages *Mambê* et *Kaku*. Historiquement, ce furent les *Mambê*, du lignage fondateur du village, qui établirent les premiers un débarcadère de commerce. Dans la mesure où mention n'en est pas faite par le Capitaine Gouriau qui a visité Bodo-Ladja en 1862, nous supposons que les premiers hameaux datent du dernier tiers du XIX^e siècle. Le fait est que dans la dernière décennie du XIX^e siècle, sur les six kilomètres environ qui séparent le littoral de la rive lagunaire, chacun des deux matrilineages d'Emokwa disposait de trois hameaux : *ninbwieu* (sing : *nibedu*).

Le premier hameau du matrilineage *Mambê*, appartenant à Adjé Bonny, était établi sur la rive lagunaire, on l'appelait *Emokwa-nibedu*, le débarcadère d'Emokwa ; le deuxième était sis avant le marécage dans la

direction du littoral ; le troisième, près du village. Selon L. Kaku Echigban,⁶² ils comptaient respectivement 20, 25 (15 hommes et 10 femmes), et 30 esclaves (20 hommes et 10 femmes). En fait, au recensement administratif de 1904, 58 personnes (27 hommes, 28 enfants) habitaient dans le hameau d'Emokwa.

Des trois hameaux symétriques du matrilineage *Kaku*, propriétés de Etté Gbongro, le premier avait pour surnom *Egbra-nibedu*, le hameau d'Egbra ; le deuxième était installé avant le marécage et le troisième après le marécage. En 1904, Egbra, créé en association avec Gbongro Neuba, comptait 36 personnes : 22 hommes, 10 femmes, 4 enfants. Si nous ignorons le volume de la population des deux autres hameaux, nous tenons celui d'autres hameaux qui ont proliféré ailleurs, à Bodo-Ladja, Mbokru, Addah... Voici quelques chiffres d'après le recensement de 1904 : dans deux hameaux (2 et 3), le chiffre des femmes excède celui des hommes ; on voit aussi que la majorité des hommes devaient être collés à des femmes ; la fécondité cependant apparaît bien faible.

Hameau	Nombre total de personnes	Hommes	Femmes	Enfants
1. Nabadu	63	31	27	5
2. New-Abi	153	52	67	34
3. Namboninuo	28	12	13	3
4. Gattie	62	28	24	10
5. Ezoussain	60	36	18	6

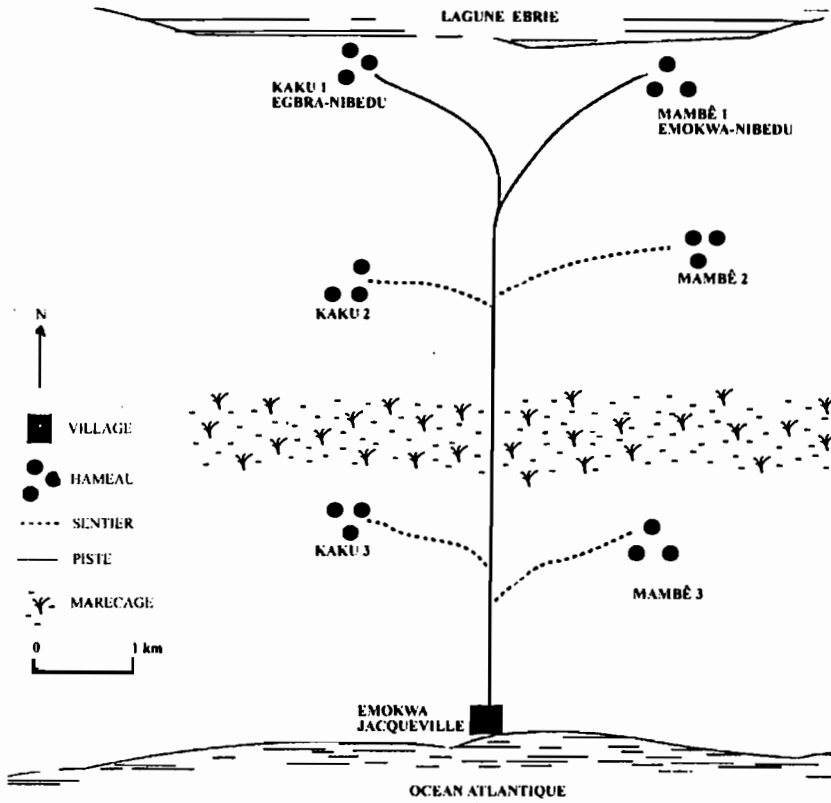
Pour administrer le hameau, le maître choisissait le régisseur parmi ses esclaves les plus anciens, les plus acculturés, qui connaissaient la langue et les usages *alladian* et jouissaient de sa confiance. Il invoquait les ancêtres sur la vie du hameau et versait la boisson. Il déléguaient ensuite son neveu qui se rendait dans le hameau, proclamait le nouveau "chef" devant la colonie des esclaves, et versait le reste de la boisson. Les esclaves fêtaient l'événement.

Ces hameaux paraissent, du point de vue ethno-linguistique, très marqués. Beaucoup de *Dida* : ignorant tout des techniques de la pêche mais susceptibles de faciliter les échanges avec les pays proches, ils étaient dominants. À la tête du deuxième hameau des *Kaku* se trouvait un couple de *Dida* : Gbongro Gbintiê et sa compagne, Sakonda, qui eurent deux enfants, Djako et Krovi. Ce fut encore un autre couple *dida*, Gbongro Gnikipê et sa compagne, qui administra le troisième hameau. Nous présumons que la population des hameaux *Kaku* et *Mambê* était majoritairement d'origine *dida*.

Outre qu'elle était marquée du point de vue ethno-linguistique, cette population servile était bien armée pour protéger partout les marchandises et défendre les propriétaires. Le fait, attesté à Bodo-Ladja, devait être général.⁶³

Carte XIII

Les hameaux d'esclaves d'Emokwa en pays *alladian*



Source : enquêtes de l'auteur

“Il est indiqué qu'avant 1900, écrit Marc Augé, chaque lignage possédait sa force esclave ; on cite les chiffres suivants : 50 esclaves et 40 fusils pour les Bodo de Neuba Diakotie, 75 esclaves et 70 fusils pour les Kovou de Beugre Grah ; 35 esclaves et 25 fusils pour les Teve de Yesso Mbochi. Toutes ces “garnisons” résidaient dans des points fixes et d'intérêt stratégique pour la protection des palmiers et des marchandises” (1975 b : 462).

Dans ces trois types de hameaux, comment les esclaves exerçaient-ils leurs activités : fabrication de sel et agriculture vivrière, transport de l'huile et des amandes de palme ?

Le procès de travail

Les saliniers : la fabrication de sel

La fabrication de sel, en pratique, dans les hameaux du pays *essuma* au XVIII^e siècle supposait d'abord des activités annexes : agriculture vivrière, petite chasse, petite pêche et artisanat. On sait que les esclaves du chef (ceux de la maison ? ceux des hameaux ? ceux-ci et ceux-là ?) devaient deux journées de prestations par semaine à leur maître, a fortiori lors des défrichements et des semailles. Mais dans les hameaux, ils avaient à subvenir à leur propre logement et à leur propre subsistance en plantant le maïs et le mil, en installant des pièges, en pratiquant la pêche au hameçon et à la nasse, sinon au filet ; une partie de ce produit vraisemblablement approvisionnait la maison des maîtres. Par leur travail les esclaves produisaient des nattes, des vêtements végétaux (pagnes d'écorce et de fibres, de palmier) et les paniers de stockage et de transport de sel.

La fabrication de sel en outre impliquait une division du travail et diverses opérations sur lesquelles la documentation écrite reste en partie muette. Chez les *Alladian* du XIX^e siècle, en effet, le problème capital était celui du bois. Plus que les considérations religieuses dont une certaine tradition fait cas,⁶⁴ c'est la nécessité d'avoir une quantité suffisante de bois à portée de main qui explique l'essaimage des campements lignagers sur le littoral ; c'est elle aussi qui, du moins en partie, a favorisé la culture du cocotier ici. Deux facteurs ont ainsi déterminé le volume de la production de sel : l'outillage et surtout le bois de chauffage. La division sexuelle des tâches était la suivante : les hommes coupaient et amassaient le bois, hommes et femmes indistinctement puisaient l'eau que les femmes, vouées à la cuisine, faisaient bouillir.

L'industrie salinière *essuma* dut son succès par conséquent à l'importance de la forêt sur l'archipel et les îles de la lagune Abi. Et l'on peut, du moins en partie, imputer la suppression des hameaux littoraux au XVIII^e siècle à un déboisement consécutif à la production intensive de

sel dans la dernière décennie du XVII^e siècle. Par contre aucun élément d'information n'éclaire la division du travail dans les hameaux. Si nous n'avons aucune raison de nier l'existence de femmes dans ces hameaux, nous n'en avons pas davantage qui nous inclinerait à penser qu'il y en avait assez pour justifier une division sexuelle des tâches, compatible avec les impératifs de la production marchande. Il y a lieu de supposer que dans ces hameaux comme dans ceux de la plupart des sociétés au XIX^e siècle, les femmes formaient une faible proportion de la population globale des esclaves et que les impératifs de la production marchande, production compétitive et relativement massive, imposèrent une division plutôt sociale du travail.

On imagine ainsi que chaque équipe, composée d'hommes et de femmes appartenant à un lignage, amassait du bois de chauffage, même si les hommes l'avaient coupé, qu'elle allumait plusieurs foyers et qu'elle dressait sur des trépieds de pierres de grandes jarres ovales à très larges bords que les deux sexes remplissaient d'eau de mer. Quand, sous le chauffage intensif des grands feux de bois, l'eau en ébullition écumait, les saliniers recueillaient cette écume avec des cuillers en bois et la déposaient sur les rebords des jarres transformés en saloirs. Là l'écume séchait et donnait le sel. Plus l'eau de mer était propre, plus net était le sel. Le procédé, nous le savons à la lumière des expériences *alladian* et *aburé* du XIX^e siècle, devait se répéter plusieurs fois par jour. Le sel était stocké et emballé dans des paniers aux fins de transport. Si considérable qu'elle fût, la quantité de sel produite reste difficile à déterminer.

Les cultivateurs : l'agriculture de subsistance

Le rôle des esclaves dans l'agriculture de subsistance *neyo* se spécifie relativement à leur rôle dans la production d'exportation d'une part, et dans la production de subsistance telle qu'elle est connue dans la société *essuma* d'autre part.

Négligeons ce rôle dans la production et le transport du bois et du caoutchouc : outre que cette production était tardive dans l'économie *neyo*, seuls quelques rares chefs de lignage y avaient engagé en nombre infime, des esclaves de confiance.⁶⁵ Quant à l'exploitation du palmier à huile, les traditions de Ahorokpa, de Missehi et de Lateko s'accordent à son propos sur deux points : les esclaves coupaient les régimes de noix de palme ; les esclaves, encore, se substituant ici aux femmes, les transportaient à tête d'homme au village. La fabrication de l'huile, elle, s'effectuait selon trois modalités. Tantôt les *Neyo* recrutaient une main-d'œuvre spécialisée à cette fin : à Lipoyo œuvraient ainsi des *Godié*, agriculteurs forestiers du pays voisin qui recevaient une rémunération en produits manufacturés plus ou moins prestigieux : sel, étoffes, machettes. Tantôt les *Neyo* fabriquaient eux-mêmes l'huile : les gens de Missehi se réclament de cette pratique. Tantôt enfin – cas, il faut le supposer, de serviteurs originaires

des pays de forêt déjà instruits de ses opérations techniques ou, s'il s'agit des aborigènes des pays de savane, préalablement initiés – les *Neyo* surveillaient la fabrication qu'effectuaient les esclaves, en y intervenant très peu. Ces différentes modalités, qui attestent dans tous les cas l'engagement limité des cadets *neyo*, répondaient à deux préoccupations : obtenir sans aucun détournement, avec le minimum de perte, un produit de qualité meilleure que si les esclaves en avaient assuré tous seuls la fabrication dans les hameaux. Les mêmes circonstances expliquent pourquoi la production d'huile de palme n'a pas connu l'essor qui fut le sien dans les sociétés riveraines de la lagune Ébrié où la transformation se déroulait en brousse sur le terrain. En 1893, G. Thomann remarque que les Bokra n'ont pu vendre à la factorerie de Sassandra que cinq ou six barriques d'huile par an (1901 : 122), ce qui ne signifie nullement qu'ils n'en produisaient pas pour leur consommation domestique. La production comparée n'a crû qu'à partir de 1896 comme on le voit aux chiffres suivants (1901 : 156).

Années	Huile de palme kg	Amandes de palme kg	Caoutchouc kg	Acajou kg
1896	83.716	65.067		32.400
1897	43.255	65.341	45	726.731
1898	97.078	140.711	480	516.731
1899	205.985	190.616	50	778.999
1900	127.290	230.668	18.700	672.100

Deux facteurs peuvent rendre compte de cette relative croissance : soit une utilisation plus systématique des esclaves, soit la reconversion progressive des cadets *neyo* à une activité qui, après tout, rapportait de l'argent ou des biens manufacturés, dans le nouveau contexte politique du contrôle de l'émigration depuis 1893 ; ces deux facteurs ont pu d'ailleurs aussi se conjuguer.

Dans l'agriculture de subsistance, le rôle productif des esclaves s'avère plus essentiel. Il a reposé sur au moins trois principes d'organisation de la production. Le premier principe implique que les esclaves, sous la conduite de l'épouse principale du chef de lignage, et aux côtés des femmes, produisent pour la communauté lignagère dans sa totalité et reçoivent, à l'étape de la redistribution du produit du travail, les moyens de leur subsistance. En effet, fonctionnait, dans les villages comme Lateko, la même organisation de la production qui caractérisa la famille polygynique telle que Cl. Meillassoux l'a identifiée dans la société *kweni* et qu'appliquaient aussi bien les *Bete* que les *Abê* ou les *Odjukru*. L'épouse principale que nous désignons comme la 'grande épouse' répartissait, s'il y a lieu, au moins en deux groupes de production, tous les éléments féminins du lignage ou du segment de lignage, vivant dans la même cour : ses co-épouses, les épouses des frères de son mari, les épouses des cadets et leurs filles. Par exemple, elle gouvernait un groupe comprenant sa

deuxième co-épouse, les premières épouses des frères de son mari, quelques épouses des cadets, une partie des filles ; la première co-épouse, toujours subordonnée à la 'grande', prenait la tête du second groupe, avec le reste des épouses et des filles. À ces deux groupes étaient affectés, d'abord les esclaves domestiques de sexe féminin, ensuite les esclaves mâles et femelles des hameaux. Au cas où le lignage possédait deux hameaux, la population de chacun de ces hameaux était attribuée à l'un ou à l'autre groupe ; d'un hameau unique la population était divisée de telle manière que forces mâles et forces femelles fussent équilibrées entre les groupes en fonction de l'objectif économique : fournir à la 'grande épouse' le riz et le manioc nécessaires et indispensables à l'alimentation de la communauté pour l'année. À cet effet était impartie à chaque groupe la tâche de cultiver un champ de riz et un champ de manioc.

Une fois les terrains de culture retenus, dès la saison sèche, et proposés aux esclaves, le procès se déroulait selon des principes et des modalités déjà apparus dans la section précédente. À eux d'abord la préparation du sol, c'est-à-dire le défrichement, l'abattage des arbres, le brûlis, toujours sous la direction du régisseur, chef du hameau, et sous la supervision de la 'grande épouse'. Vers le mois de mai, les femmes semailent le riz, plantaient les boutures de manioc ; pendant qu'elles parsemaient les champs de grains de piment et de gombo, les esclaves les aidaient à repiquer les bananiers. Bientôt, les esclaves dresseront des enclos pour protéger les jeunes plantes vivrières, et surveilleront les champs contre les animaux. Ils participeront enfin, avec ou sans les enfants, à la moisson de la céréale, à la récolte du manioc et à l'engrangement au village.

À chaque opération de moisson de riz, la 'grande épouse' réservait aux esclaves la part qui leur revenait. Ils obtenaient le produit des champs de manioc sous deux formes : le manioc brut qu'ils consommaient sous la forme qui leur convenait et l'*attiéké* que la 'grande épouse' leur envoyait du village quand leurs compagnes ne savaient pas le fabriquer. Ils tiraient un complément de plusieurs autres activités secondaires : la culture de bananier qu'à titre privé ils faisaient autour de leur hameau, la cueillette, la chasse et l'extraction de vin dont les maîtres leur laissaient également une part du produit.

Un deuxième principe a cependant gouverné la production agricole des esclaves. Il est attesté au moins à Ahorokpa⁶⁶ et n'avait probablement pas une application exceptionnelle. Deux différences apparaissent essentielles par rapport au premier principe. En premier lieu, les esclaves ici étaient affectés à la culture des champs individuels des différents ménages du groupe lignager, c'est-à-dire, en termes d'économie domestique, des principales épouses des hommes du lignage. En second lieu, après les champs des ménages, les esclaves pouvaient cultiver leurs propres champs vivriers dans des forêts que les maîtres leur allouaient. Dans cette formule la préparation des sols commençait très tôt et suivait un ordre hiérarchique. La coopération entre esclaves et femmes s'exerçait de la

même manière que dans la précédente formule. Mais en définitive les maîtres gardaient le pouvoir de s'approvisionner dans les champs des esclaves dont la possession leur revient en droit.

Le troisième principe, vraisemblablement d'application plus étendue, puisqu'il est le seul dont Thomann fait mention, reconnaît son autonomie à chaque ménage, qui reste l'unité de production. Il s'apparente au premier principe néanmoins, en ce que la 'grande épouse' organise la production avec ses seules co-épouses et les seules esclaves de son mari.

"Chaque homme marié a ses plantations séparées de celles des autres membres de la famille (entendez lignage) ; elles ne sont cultivées que par ses femmes et ses esclaves et leur produit appartient à lui seul. Le droit aux arbres fruitiers qui poussent spontanément dépend du droit du sol" (1901 : 124 ; 1905 : 176)

Dans ce cas, les épouses sans esclaves attendaient que leurs maris pauvres eussent achevé la préparation du terrain pour commencer et poursuivre les tâches qui étaient féminines jusqu'à la moisson, ou à la récolte et à l'engrangement, dont le volume ne pouvait être que médiocre.

Si les deux premiers principes avantagent les hommes mariés et sans esclaves, le troisième les condamne au travail agricole. On comprend en ce cas la signification de l'émigration.

Les transporteurs : le commerce de l'huile de palme

Entre producteurs africains et acheteurs européens, le commerce de l'huile de palme sur le littoral comportait transvasement ou mise en tonneaux, transport, stockage et embarquement. Par l'intermédiaire de leurs débarcadères lagunaires, les courtiers des différents ports *alladian* opéraient, il faut le rappeler, avec les débarcadères *odjukru* correspondants, sans exclusive il est vrai : Addah avec Kosr, Adjakuté et Mbokru avec Tukpa, Bobo-Ladja avec Mopoyem, Emokwa avec Dabuatchi. En 1862, d'après un rapport du Capitaine de génie Gouriau, daté du 23 octobre, les *Alladian* prenaient livraison de l'huile une fois par semaine à Tukpa⁶⁷. L'exemple d'Emokwa nous servira à illustrer les étapes de ce processus.

Ce sont les esclaves des hameaux Egra et Emokwa qui, sous la direction des agents chargés par les chefs du matrilineage, se rendaient, sur de grandes pirogues de commerce, à Dabuatchi, au débarcadère de Dibrm, pour prendre livraison de l'huile et des amandes de palme.

On se rappelle le mécanisme des transactions, selon le témoignage oculaire de Fleuriot de Langle au milieu du XIX^e siècle. Le promoteur des échanges ou son agent apportait un stock de marchandises variées : étoffes, fusils, barils de poudre, machettes, boisson, tabac, verroterie.

Certains producteurs fournissaient l'huile en contrepartie de marchandises qu'ils avaient déjà reçues, d'autres livraient de l'huile et obtenaient des marchandises du stock ; d'autres enfin prenaient des marchandises pour une huile qu'ils produiraient plus tard.

À Tukpa, Kosr, Kpanda et Mopoyem, villages lagunaires, l'huile amenée des villages de l'intérieur était immédiatement accessible, transvasée dans des tonneaux. À Dibrm, au contraire, il fallait d'abord transporter les tonneaux au débarcadère de Dabuatchi, soit sur quatre à six kilomètres. Rouler ces tonneaux d'huile jusqu'au débarcadère était la première tâche des esclaves aidés quelquefois par des cadets des lignages d'accueil. Au bout de quelques jours, si la lagune était calme, avec des chargements de six à dix tonneaux parfois, les équipes pouvaient retourner aux débarcadères d'Emokwa. C'est alors que, avertis par message, les esclaves du deuxième hameau prenaient le relais. Par exemple le hameau de Gbintré prenait le relais du hameau de Gnikipé dans le matrilineage des *Kaku*. De la même façon, les esclaves du troisième hameau prenaient à leur tour le relais et transportaient les fûts d'huile dans la cour du maître. Dans les magasins où ils étaient stockés, ces fûts étaient militairement gardés. Pendant que l'agent rendait des comptes au promoteur d'échange, les esclaves "tonneliers battaient vigoureusement les cercles des ponchons d'huile" prêts à être embarqués dans les navires. Lorsque cette opération était achevée, les canotiers, dans les *gbêgrêbohê* à neuf payeurs, s'ingéniaient à passer la barre pour embarquer l'huile à bord des navires, comme ils débarquaient les produits manufacturés qui constituaient le nouveau crédit consenti par les marchands européens aux courtiers *alladian* jusqu'à la prochaine saison.

Les esclaves étaient appréciés pour deux qualités principales : leur application, qui rendait les marchandises à bon port dans un sens et dans l'autre, sans perte ni avarie ou plutôt avec le moins de perte et d'avarie, et leur intelligence des affaires qui permettait aux maîtres de faire des bénéfices toujours croissants.

*

* *

Bénéficiaires de cette exploitation des esclaves, phénomène dont nous venons d'analyser les mécanismes et de prendre la mesure, les chefs de lignages et leurs puînés devinrent des hommes riches, qui utilisèrent leur richesse à la réalisation d'une autre fin posée comme supérieure à la richesse elle-même. Que voulait donc dire être riche ? Que voulait dire la richesse ? Quelle était la finalité suprême de la richesse ? Quel était le nouveau rôle des esclaves dans la détermination et la consécration de cette richesse et dans l'accomplissement de cette fin ? Atomes et producteurs de richesse, les esclaves réapparaissent ici comme les signifiants majeurs de la richesse en tant que objets de puissance et *instruments de la glorification* des hommes et des femmes riches. Par une entrée logique, nous abordons ainsi, des sociétés que nous considérons, un aspect de l'idéologie qui donne son sens à la fonction économie.

Notes et références

- 1 EKISSI DOFFU, 66 ans, patrilignage *Ebuchi*, Gbandjé, groupe Tchoffo, Agboville, le 16 avril 1975.
- 2 NCHO OFUMU, 85 ans environ, patrilignage *Ngbanua*, Attobro, groupe Moriêru, Agboville, le 18 juillet 1973.
- 3 BONI KOTCHI, 80 ans, patrilignage *Affia*, Grandd-Moriê, Agboville, le 20 juillet 1973 ; YAPI NTE, 89 ans, patrilignage *Mudko*, Agwahin, groupe Moriêru, Agboville, le 20 juillet 1973.
- 4 KWADJO BABA, Henri, 69 ans, patrilignage *Gadayo* ; GNOPRU LIBRE, Gabriel, 68 ans, patrilignage *Gneprébuo*, Kwati, Subre, le 10 décembre 1976.
- 5 Docteur NIAGNE, Ivoirien en stage à l'Hôpital Cochin, Service d'Urologie, juin 1987, Paris.
- 6 MEILLASSOUX, C., 1983 : "Female Slavery", in *Women and Slavery*, The University of Wisconsin Press, p. 49.
- 7 MARX, Karl, 1965 : *Œuvres, Économie II*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard (XXIV, p. 1419).
- 8 ENGELS, 1971 : *Anti-Dühring* (M. E. Dühring bouleverse la science), Éditions sociales, Paris (p.189).
- 9 KAKU ECHIGBAN, Louis, 92 ans environ, matrilignage *Gbongbro Gbata*, Emokwa, Jacquenville, le 12 janvier 1976 ; ORSO DECI (Pasteur), Agboville, le 3 avril 1975 ; TCHIMU DJODJRO, 90 ans environ, patrilignage *Yacho*, Gwabo, groupe *Tchhoffo*, Agboville, le 15 avril 1975.
- 10 Archives de la rue Oudinot, Paris, Côte d'Ivoire XIV, Dossier 3 : Main d'œuvre 1889-1897. Esclavage et traite.
- 11 MOUSNIER, R., 1969 : "Les 'Ordres'", in *Hiérarchies et classes sociales*, Textes réunis par Roger CORNU et Janina LAGNEAU, Librairie Armand Colin, Paris (p. 115).
- 12 NCHO TEHI, 80 ans environ, patrilignage *Agwahin*, Gbesse, groupe *Abevê*, Agboville, le 30 avril 1975.
- 13 DOZON, J.-P., 1985 : *La société bété : Côte d'Ivoire*, ORSTOM-Karthala, Paris (p. 166).
- 14 GUEZE TAPE, Gaston, 55 ans, patrilignage *Gossédodua* ; NIAZAORE Pierre, 66 ans, patrilignage *Grogbeu*, village de Gossa, *dikpé* Djétégühe (Daloa), le 9 juillet 1973 ; AKPLA KOYO, Pierre, patrilignage *Assohogbo*, Rimakudjê I, groupe *Tchhoffo*, Agboville, le 4 avril 1975.
- 15 LADURANTIE, A., 1943 : "En Côte d'Ivoire. Au pays bété de Gagnoa", *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, Tome XIV, Fascicule 2-3, Édouard Privat, Toulouse-Henri Didier, Paris (p.122).
- 16 MEMEL-FOTÊ, Harris, 1980 : 276.

17 THOMANN, 1901.

18 TAUXIER, 1924 : 123, 151.

19 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 199.

“Pour le peu qu'il y a de vaches domestiques, les Nègres de ce pays n'en profitent point, les laissant inutiles, faute d'en savoir tirer le lait, dont elles abondent, à cause des bons pâturages où elles sont perpétuellement jusqu'au ventre. Ils les mangent lorsque la fantaisie leur en prend pourvu que les bêtes féroces ne les aient pas prévenus”. [*orthographe de l'original*]

20 LABAT, Père J. P., 1730 : 204.

21 CLOZEL, F. J., 1899 : “La situation économique de la Côte d'Ivoire”, in Supplément au *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, n°4, Renseignements Coloniaux et Documents, p.66.

22 KWADJO KRAMBO, 85 ans environ, patrilignage *Kwadio*, Yadio, le 30 juin 1977 ; ORSO DECI (Pasteur), Agboville, le 4 juillet 1977 ; GUEZE TAPE Gaston, 55 ans, patrilignage *Gossédodua* ; NIZAOPIE Pierre, 66 ans, patrilignage *Grogbeu* ; DEPIE LAGO, 59 ans, patrilignage *Boda* ; YORO AHIPO, 67 ans, patrilignage *Tadea*, Gossa, *dikpè* Djétégûhé (Daloa), le 7 juillet 1973.

23 KAKU ECHIGBAN, Louis, cf. note (9), le 12 janvier 1976.

24 TOTO GNORO, 94 ans, patrilignage *Gbeuli*, Gbeuliville, Zebo, Galebawa, le 16 août 1974.

25 ORSO DECI (Pasteur), Agboville, le 4 juillet 1977.

26 LEROI-GOURHAN, André, 1945 et 1973 : *Milieu et techniques*, Éditions Albin Michel, Paris (VII, p.140-141).

27 a/ LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 171 et 177 ;

b/ LABAT (Père J. B.), 1730 : *Voyages du Chevalier des MARCHAIS en Guinée, isles voisines et à Cayenne*, 1725, 1726, chez Saugrain l'Aîné, Paris.

28 Les variétés de pagnes d'après LOABIFUA Pascal, 55 ans, ancien combattant, GWEBI TRA André, FUABI GUEHI Pierre, SEHIBI ZAN Victor, Bandiahi, Kuhon (Daloa), le 8 septembre 1972, étaient les suivantes : *dané, sofù, blenin, buhunin, sownunin, kami, koyanin, sovri, dahonin, hanyabia, biadahon, glahukorè, propre, kulikorè, dagbeni, drisonèkorè, gudu, bia*.

29 TAUXIER, Louis, 1924 : 154, 191, 211, 230, 232.

30 OMON Maurice, 82 ans, patrilignage *Mpodi*, Rubino, groupe *Tchoffo*, Agboville, le 2 mai 1975.

31 KOKOHU NGBESSO, patrilignage *Amoro*, Offorudjè, groupe *Abevè*, Agboville, le 24 septembre 1975.

32 KAKU ECHIGBAN, Louis, cf. note (9).

33 ADU LASM dit SOGBE, classe d'âge *nigbessi-boman*, Armèbè, Dabu.

34 BEKE MEL, Victor, classe d'âge *bodil-kata*, matrilignage *Loyu-la*, patrilignage *Agbagbaf* ; DJOMBO AGNIMEL, Paul, classe d'âge *sètè-odjongba*, matrilignage *Yebi-la* ; patrilignage *Lebn-af*, Aklodj-A (Orogaf), Dabu, le 23 février 1977.

35 THOMANN, 1903 : “À Lazo, comme dans les villages précédents, il n'y a pas de bétail. Les indigènes sont dans le dénuement le plus complet, quoique les inépuisables ressources de la forêt restent partout les mêmes. C'est pourquoi j'ai voulu réunir sous l'épithète de “pauvres” tous les habitants du Guidéko, du Boboué et du Loboué, par opposition aux *Bété* plus riches du Bogué, du Balo et du Zèblé, dont j'aurai l'occasion de parler dans les chapitres suivants.

“Sales et vêtus, pour la plupart, d'une simple peau de singe, les gens de Lazo, au visage déformé par le tatouage, aux cheveux tressés en nattes minces qui retombent sur les joues à l'exception d'une tresse plus grosse plantée comme une corne sur le sommet du front, ne possèdent pour tout bien qu'un couteau, un javelot ou le long fusil de traite orné de clous de tapissier.” (pp. 10-11).

36 AUGÉ, Marc, 1969 : *Le rivage alladian : organisation et évolution des villages alladian*, ORSTOM, Paris (pp. 145-158).

37 ORSO DECI, Pasteur, Agboville, le 4 juillet 1977.

38 GUEZE TAPE Gaston, 55 ans, patrilignage *Gossédodua* ; NIZAORE Pierre, 66 ans, patrilignage *Grogbeu* ; DEPIE LAGO, 59 ans, patrilignage *Boda* ; YORO AHIPO, 67 ans, patrilignage *Tadea*, Gossa, *dikpè* Djétéghé (Daloa), le 7 juillet 1973.

39 AUGÉ, Marc, 1969 : 153-154 ; cf. note (36)

40 GEORGE, Pierre, 1974 : *Dictionnaire de la Géographie*, Presses Universitaires de France, Paris :

“Forme de groupement élémentaire des habitations rurales, qui se place entre le village et la ferme isolée dans la hiérarchie des formes d’habitat [...] Dans une considération dynamique de l’habitat rural, le hameau peut être une forme de passage de l’habitat dispersé à l’habitat groupé par accroissement du nombre des familles autour d’un noyau élémentaire initial, ou au contraire le résultat d’un appauvrissement démographique et d’une concentration des services dans une campagne en voie de dépeuplement”. (p. 223).

41 MBAN Édouard, 90 ans, matrilignage *Okwan*, ancien combattant ; AKADJE James, 60 ans environ, matrilignage *Kovi* ; LAGAGBO AHIKPA, 78 ans environ, matrilignage *Ahavé* ; DJIRE Jonas, 67 ans, matrilignage *Adongon*, à Avagu (Jacqueville), le 26 avril 1975, citent les campements de sel suivants : 1. Kpokpo Ndjé Gbehiri – 2. Anjatékpo – 3. Nzuenua – 4. Anloaman – 5. Djukudjuku – 6. Nyoboaman – 7. Gbava – 8. Koyo Aman – 9. Obobo – 10. Sassako – 11. Begnini – 12. Lobotchaman – 13. Lokobua Levri – 14. Ankatro I – 15. Ankatro II – 16. Ndjem.

42 SEPI YESSO, Mathias, matrilignage *Nlétu*, Mbokru (Jacqueville), le 16 février 1976, cite les campements suivants : 1. Dugru-Aman – 2. Fracu-Aman – 3. Djava-Aman – 4. Djaku-Aman – 5. Koko Mankohu.

43 NGRATCHE Alexis, matrilignage *Towé* ; MBWA AHUI Jean, 96 ans, matrilignage *Andogon*, à Bodo Ladjà (Jacqueville), le 16 février 1976, citent les campements suivants : 1. Sikason – 2. Kedjaman – 3. Bessaman – 4. Krudjo – 5. Nansaman – 6. Buabi – 7. Lezu-Aman – 8. Ayamfutu – 9. Yambo – 10. Djékaman – 11. Norodi – 12. Agandjissaman.

44 BIATCHON Clément, 75 ans, matrilignage *Gozé*, Addah (Jacqueville), le 22 avril 1976, donne les noms des campements suivants (et entre parenthèses les noms des matrilignages propriétaires) : Basamu (*Gozé*), Evèson (*Gozé*), Nango Aman (*Gozé*), Etchimbi Aman – ou Djukudjuku ou encore Sopi Aman – (*Gozé*), Anzalézi (*Gozé*), Netché (*Gozé*), Dagri Aman (*Gozé*), Gozogo (*Gozé*), Ahikakro (*Gnaman*), Djabromé (*Gnaman*)

45 TIBIERGE, in ROUSSEAU, 1935 : 58-60.

“Lundy 23 juin 1692 : Après avoir vu Agassigny, Banga et les autres capessaires et leur avoir recommandé les commis qui doivent rester chez eux, je me suis mis dans un canot pour descendre la rivière afin de me rendre au bord de la mer pour retourner à bord ; le capitaine Banga m’est venu conduire au bord de la rivière avec beaucoup de démonstration d’amitié, Yamaquay s’est mis avec moi dans le canot, nous avons descendu le long de la rivière ; la pluie étant venue en abondance nous avons été obligés de mettre pied à terre à un carbet qui appartient à Yamaquay où demeurent quantité de ses captifs qui y font du sel ; ce carbet se nomme Seripran. La pluie ayant cessé nous avons continué de descendre la rivière : environ une lieue de la mer nous avons trouvé un autre carbet nommé Brindrassé situé sur le bord de la rivière.” [...]

“Mercredi 25 : La mer a été si grosse tout le jour que les canots n’ont pu venir à bord. Il est mort ce matin un de nos charpentiers nommé Jean du Halde après avoir été malade pendant un mois d’une fièvre continue. Le tems le plus propre pour passer la barre est les mois de novembre, décembre, janvier et février, la mer est beaucoup plus belle dans ce tems là que dans d’autres parce que le vent est ordinairement de la terre et petit, et que dans les autres tems les vents étant presque

toujours de la mer et fort grands, la grossissent beaucoup et rendent la barre presque impraticable ; il y a trois lunes de pluie qui sont celles de mai, juin et juillet, après quoy les pluies étant cessées les nègres travaillent à semer le petit mil et le ris dont ils font une récolte par an et deux récoltes de gros mil, l'une au mois de juillet et l'autre au mois de mars. Le mois le plus fâcheux de l'année pour les pluies, les grands vents, les grains et le tonnerre est le mois d'avril : il fit un coup de vent au mois d'avril dernier qui emporta le comptoir de la Compagnie". (*Orthographe de l'original*).

46 MEMEL-FOTÉ, Harris, 1999 : L'esclavage sur la Côte ivoirienne du xv^e au xvii^e siècle. Faits et problèmes, *Africa*, 54, 1, 1-49.

47 TIBIERGE, in ROUSSIER, 1935 : 64

48 Bibliothèque nationale de France, Département Cartes et Plans, Région Afrique de l'Ouest, Portefeuille 113, Division 3, Plan Rivière Issiny, Jobet M. 20.

49 KEA, Ray A., 1982 : 136 et 143.

"At the end of the seventeenth century and the beginning of the eighteen century the ruling triumvirat of the Assini Polity had between 2,200 and 2,400 slaves who served as their soldiers" (p. 136).

50 TIBIERGE, in ROUSSIER, 1935 : 64 ; DAMON, in ROUSSIER, 1935 : 77 ; GODOT, J., 1704, Tome II, pp. 132, 204, 270 ; LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 189.

51 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 189.

"Le royaume d'Abassam n'est éloigné de Takuechué que de dix ou douze lieues non plus que quantité d'autres petites Seigneuries, qui à proprement parler ne sont que quelques hameaux, où les forts et les plus riches se sont rendus les maîtres, et y dominent sur les autres. Chacun de ces peuples a son chef, qu'ils appellent entre eux capitaine, mais depuis qu'ils fréquentent les Européens et que même quelques uns d'entre eux sont de retour des Cours de l'Europe, où on les avoit conduits pour leur apprendre à se conformer à nos manières, ils ont poussé leur ambition démesurée jusqu'à se faire aussi appeler Rois, quoique le plus souvent à peine leur Royaume peut-il fournir quatre mille âmes, tel qu'est celui-ci, qui dans une extrémité pressante trouveroit à peine deux mille combattans, y compris les esclaves".

52 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 208, 220.

"... les peuples Veterez nous ayant déclaré la guerre, ceux d'Assoco s'intéressèrent pour nous, et entre autres le Capitaine Emond vint avec tous ses esclaves, qui se montoient bien à cinq ou six cents, avec quantité de Brembis ou Capchères envoyez de la part du Roi, qui se mirent en devoir de faire la guerre aux Veterez nos ennemis" (p. 208) [...] "Chacun de ces généraux qui commandent toujours par tous leurs gens, avec cette subordination cependant que le Roi donne ses ordres lorsqu'il est présent, et Yamoké en son absence, peut bien avoir environ cinq ou six cents esclaves". (p. 220).

53 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 220.

54 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 181.

55 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 182, 186.

56 NGUESSAN AVIT, 85 ans ; GNAPO GRAH, 83 ans ; KUKU BAWA, 82 ans environ, tous trois du patrilignage *Lipoyo*, village de Lipoyo, Gbokré (Sassandra), le 27 avril 1977.

57 FREGBO LEGRE, 69 ans, patrilignage *Dukwa*, chef de village, Missehi (Sassandra), le 21 avril 1977.

58 GNENABO GUE, 87 ans, patrilignage *Manduyo* ; DAKPE NOUMA, François, 64 ans, patrilignage *Kukuayo*, Bassa (Sassandra), le 28 avril 1977.

59 *Idem*.

60 GNAMB'ESSO LASMBRO, classe d'âge *ndiroman*, matrilignage *Namei-Bodè-la*, Tiaha, le 1er mars 1983 et le 20 janvier 1984.

- 61 Cette maison de pierres inachevée de 2 m environ de haut, 7 m environ de large, que nous avons visitée le 4 janvier 1985 en compagnie de notre cousin AGB'ESSO Gaston (classe d'âge sêlé kata) reste un monument de cette riche époque de commerce.
- 62 KAKU ECHIGBAN Louis, cf. note (9), le 17 décembre 1975.
- 63 AUGÉ, Marc, 1975 : "Les faiseurs d'ombre : servitude et structure lignagère dans la société *alladian*", in *L'esclavage en Afrique précoloniale*, François Maspero, Paris, p.455.
- 64 La tradition de Bodo-Ladja veut que ce soient les dieux des religions traditionnelles et leurs totems qui aient interdit la fabrication de sel au village : cf. les informateurs cités note (43). À Avagu, au contraire, ce sont les conflits autour du bois de chauffage qui ont motivé le déplacement des gens hors du village et de la création des campements : cf. les informateurs cités note (41).
- 65 THOMANN, 1902 : 501.
- "Quelques chefs intelligents ont réussi cependant, en intéressant leurs captifs, à les employer à des exploitations d'acajou ou de caoutchouc".
- 66 AGUA DADE, Émile, chef de village, Ahorokpa (Sassandra), le 16 avril 1977.
- 67 GOURIAU, Capitaine de génie, 1862 : *Rapport sur les Établissements français de la Côte d'Or* (23.10.1862), Documentation de la Division navale, Dossier AB, Vol. 1, Archives de la Marine, Vincennes, France.

CHAPITRE VIII

Les esclaves, instruments de glorification

- Section I : La richesse et l'idéal de la gloire : de l'accumulation à la magnificence*
- Section II : L'accumulation ostentatoire*
- Section III : L'oblation ostentatoire*
- Section IV : L'immola,tion*

SECTION I

La richesse et l'idéal de la gloire : de l'accumulation à la magnificence

“Pour s'attirer et conserver l'estime des hommes, il ne suffit pas de posséder simplement richesse ou pouvoir ; il faut encore les mettre en évidence, car c'est à l'évidence seule que va l'estime. En mettant sa richesse bien en vue, non seulement on fait sentir son importance aux autres, non seulement on aiguise et tient en éveil le sentiment qu'ils ont de cette importance, mais encore, chose à peine moins utile, on affermit et préserve toutes raisons d'être satisfait de soi.”
(Thorstein Veblen, 1970 : 27)¹

La richesse

L'homme riche, celui qui atteint l'accomplissement social et humain

Personnage voisin, personnage apparenté et prolongement des personnages traditionnels du devin, du chasseur et du guerrier, l'homme riche est une personne chez qui l'avoir ne se dissocie pas de l'être dans sa constitution psychique. Comme chacun de ces personnages dans leurs réussites et leurs exploits, il est censé posséder une force secrète dont ses dépendants et ses biens manifestent les indices ou les preuves. Ce que Marc Augé écrit à ce propos des *Alladian* est extensible à toutes les autres sociétés.

“On admet que ni la richesse ni la santé ne peuvent être acquises durablement à quelqu'un qui ne possède pas la force : cette force n'est pas nommée, mais on la sait pour l'essentiel identique à l'awa”

(pouvoir de sorcellerie). Les riches, les anciens, les puissants sont toujours soupçonnés, mais en silence, de posséder la force qui explique précisément leur réussite. L'*omo*, "dureté", est une qualité reconnue à certains hommes prestigieux et redoutés : elle constitue en quelque sorte la version publique et sociale d'un don secret dont on soupçonne la présence puisqu'on croit en percevoir les signes" (1969 b : 466).

La notion d'homme riche atteste cette dimension ontologique au moins dans l'une de ses deux formations. Dans la première, le terme désignant la richesse est préposé à celui qui en indique le possesseur. Pour les *Bete*, les *Neyo* et les *Kwadia*, le *lekagnon* est en effet l'homme (*gnon*, pl. *gnoa*) qui a (*ka*) des biens (*le*), de la richesse. Même composition du mot chez les *Odjukru*, pour qui l'*ob-ognu* est la personne (-*u*) qui possède (*ogn*) la richesse (*ob*), ou chez les *Abê*, qui nomment *shiga-ho* celui (-*ho*) qui détient de l'or au sens propre ou de la richesse au sens métaphorique (*shiga*). Dans la seconde formulation, le même terme tantôt identifie le riche et le fort, ce qui est le cas du mot *alladian nkui*, tantôt identifie le riche, l'être humain et la virilité, comme c'est le cas dans le mot *kweni migone* (mi= l'humain, *gone* = masculin) ou dans le mot *bete-dida gnebêlo* – au sens de l'homme par excellence. L'homme riche apparaît ainsi comme le possesseur de biens qui a atteint son accomplissement social et humain maximal.

Brembi, ce nom commun de l'homme riche dans la plupart des sociétés de la zone forestière aux XVIII^e et XIX^e siècles confirme l'unité transculturelle de la notion, la nouveauté historique du personnage, sinon l'identité de son statut et de sa fonction. L'extension de cette catégorie accompagne et traduit le développement d'un nouvel espace d'échanges économiques et sociaux dont la valeur centrale au sens matériel et idéologique est, nous semble-t-il, l'or. De l'Est à l'Ouest, en effet, huit sociétés au moins partagent cette notion : *essuma (brembi)*, *anyi (belemgbi)*, *abê (gblembi)*, *abure (mringbi)*, *akyan (brinbi)*, *odjukru (gbremgbi)*, *bawle (gblê-ngbi)*, *gban (gbregbi)*. Dans son acception chronologiquement la plus ancienne dans le cadre du territoire ivoirien, celle qu'offrent les *Essuma* au début du XVIII^e siècle, le *brembi* se distingue de quatre autres personnages² : le *lambo*, leader des guerriers, le *babumet* ou ancien, éminent en âge, l'*ofnon* ou pontife, éminent en savoir, et le chef, détenteur du pouvoir politique, représentant le matrilignage fondateur. Par opposition à ces statuts traditionnels, il est défini comme éminent en richesse (or), promoteur d'échanges, et propriétaire d'esclaves ; son titre est l'attribut commun à tous les courtiers : "roi", prêtre et chefs de lignages. C'est dans le même sens relatif qu'étaient *brembi*, d'une part tous les hommes riches *odjukru*, *kyaman* et *gban* et, d'autre part les nouveaux riches *bawle* dont l'opulence, au contraire de l'aristocratie *agwa* assise sur des trésors venus de l'Asante, reposait sur le commerce avec la côte et la savane au XIX^e siècle. Mais il est des *brembi* au sens absolu, des riches par excellence.

Propriétaires éminents du sol villageois ou national, possesseurs par ce fait de la plus grande masse d'or extraite du sous-sol et des rivières, détenteurs du monopole du commerce à longue distance, leur richesse est un attribut "naturel" de leur souveraineté, de leur "royauté". Tels étaient le *mringbi ehê* chez les Abure de Moossu, le *gblemgbi* ou *ghêmin* dans chaque village *abê*, ou le *belemgbin anyi* par exemple dans l'État du Sanvi.

La richesse comme complexe de choses

Dans les *Formen*, Karl Marx, identifie au moins deux sens à la richesse.³

"C'est seulement chez de rares peuples commerçants – qui monopolisent le métier des transports – qui vivent dans les pores de l'ancien monde, tels les Juifs dans la société médiévale, que la richesse apparaît comme une fin en soi. Or d'une part, la richesse est une chose réalisée dans des choses, production matérielle à quoi l'homme fait face en tant que sujet ; d'autre part, en tant que valeur, elle n'est que le pouvoir de commander le travail d'autrui, non pas à des fins de domination, mais pour se procurer des jouissances privées. Dans toutes ses formes, elle se présente sous un aspect matériel soit comme chose, soit comme un rapport médiatisé par la chose, mais toujours en dehors de l'individu ou, par accident, à côté de lui. Ainsi, combien paraît sublime la vieille idée qui fait de l'homme – quelle que soit l'étroitesse de son statut national, religieux et politique – le but de la production, face au monde moderne où la production est le but de l'homme et la richesse le but de la production." (1968, II. : 327).

Pour les sociétés que nous considérons, la richesse était en effet chose par sa genèse et sa composition, valeur par sa finalité sociale et politique.

Multiples ont été les sources de la richesse. Cette richesse, nous l'avons vu pour les premières générations de négociants, pouvait provenir de l'héritage. Certains riches ont néanmoins accumulé leurs biens en tant que guerriers. Il faut voir dans ce processus le bénéfice que la violence organisée, localement, a procuré en armes, en bétail, en or, voire en êtres humains. La carrière du redoutable borgne *abê* Edikoë Edi⁴ de Grand-Yapo (début du XVIII^e siècle-fin du XIX^e siècle) et celle du non moins redoutable borgne *bete* Digbe Lue Wanda⁵ du Loble (milieu du XIX^e siècle-début du XX^e siècle) en apportent une preuve. Type du personnage redoutable – *kakadjre* –, Edikoë Edi tira sa richesse de sa générosité et de sa férocité. Jeune, il offrait son vin de palme aux villageois et partageait le gibier de sa chasse. Or, un jour, il surprit des amis critiquant sa générosité comme une bêtise et se moquant de son infirmité. Vexé, il s'arma de fusil et exigea, sous forme d'or, 1 *ta* par personne, le prix de ses dons. Il accrut sa richesse ainsi par le brigandage organisé.

"Il attaquait les caravanes qui descendaient vers la lagune Ébrié pour aller chercher du sel, du tabac et de la poudre, les rançonnait, tuait les hommes et gardait les femmes pour les sacrifier aux funérailles des grands chefs. Détrousseur de caravanes, il était aussi conquérant et attaquait les villages voisins. Il mourut vers 1880" (Dupré, 1960 : 53).

Certains *migonenu* qu'évoque C. Meillassoux auraient été d'habiles tisserands (1964 : 197). Des chasseurs ont accumulé à titre personnel ou permis à des aînés sociaux d'accumuler des ivoires et des biens pour lesquels ces ivoires constituaient des moyens d'échange. Selon des traditions remontant aux XVIII^e siècle, le chasseur *abê* So Koame de Kotimanso, aujourd'hui en territoire *anyi-ndenye*, aurait abattu sept éléphants au cours d'une même chasse (C.-H. Perrot, 1982 : 68) ; le chasseur *anno* Kwasytyun, de Tiokono, avait cinquante éléphants à son actif à la fin de sa vie et son compatriote Kwadyo du même village, une centaine d'éléphants.⁶ À la fin du XIX^e siècle, les explorateurs Hostains et d'Ollone ont rencontré le chasseur *kuman* du groupe Krepo, Kianido, dans sa pleine maturité ; celui-ci en avait déjà abattus quatorze (1901 : 74). En pays *kweni*, certains célèbres *migonenu* proviennent de patrilignages de chasseurs : Sonan de Déita (Bwavéré), Goré bi Goli de Koblata, Guessi bi Vanié et Gueli bi Loru de Bunantifla (C. Meillassoux, 1964 : 94).

En général, cependant, c'est le commerce qui a été le grand pourvoyeur de richesse : commerce de vivriers, commerce de cola et de produits artisanaux dans la savane boisée, commerce de produits de beauté et d'esclaves dans le Centre-Ouest, commerce de poissons, de sel et d'huile de palme sur la Côte et dans la région du Sud-Est.

Dans sa matérialité, cette richesse présente au moins trois caractéristiques. En premier lieu, elle se compose de biens plus ou moins durables de caractère prestigieux. Une catégorie est douée de parole, selon une distinction *odjukru* : ce sont les épouses, les enfants, les esclaves ; une autre catégorie est muette, ce sont le bétail, le numéraire, les armes à feu, les pagnes, les ivoires, le sel, l'or, les greniers. Certains de ces biens sont des biens de subsistance (vivriers stockés dans les greniers), d'autres sont des biens de luxe dont la consommation s'identifie à la destruction ostentatoire (bétail, sel, ivoire, or, pagnes), et un troisième groupe se compose de biens de production (dépendants : hommes, femmes, enfants ; armes, numéraire). Leur durabilité les rendait accumulables. Prestigieux, ils l'étaient d'abord par leur étoffe, ils l'étaient ensuite par leur accessibilité à la seule couche dominante de la société, ils l'étaient enfin par leurs fonctions dans la reproduction sociale : fonction de trésor, de dot et de biens ostentatoires.

En deuxième lieu, cette richesse se donnait partout et toujours comme un ensemble de biens associés. Certains de ces biens n'allaient jamais sans les autres, par exemple les esclaves sans le numéraire et le fusil, de sorte que nous retrouvons dans toutes les sociétés considérées un identique

noyau fondamental de richesse. Ce noyau comprenait, outre les richesses parlantes, certaines richesses muettes : les armes à feu, le numéraire et les pagnes. Dans les sociétés de la partie occidentale de la vaste zone *kweni*, *gban*, *bete* et *kwadia*, en plus de ce noyau, les inventaires insistent sur les ivoires et les greniers, biens qui n'étaient pas totalement absents ailleurs. Dans les sociétés de la partie orientale de cette même zone au contraire, on fait cas de l'or, bien accessible aux *Neyo* et aux *Kweni*, on fait cas des personnes possédées en gage et des maisons d'un style moderne sinon par l'architecture, du moins par les matériaux. Ici et là, les côtiers, les lagunaires et les riverains des fleuves ajoutent à leurs possessions les moyens de transport, les pirogues de commerce. De façon spéciale les côtiers mentionnent une arme à feu : le canon.

En troisième lieu, existait entre ces biens une hiérarchie relative, fonction de l'histoire économique et sociale des sociétés, fonction des valeurs dominantes à une époque donnée, fonction de la chronologie des acquisitions individuelles. Les fêtes de la richesse illustreront les hiérarchies en vigueur dans les sociétés du Sud-Est. En attendant d'identifier des hommes riches de ces dernières sociétés, le volume et la composition de leurs richesses, empruntons aux sociétés de l'Ouest une série d'exemples illustrant ces trois aspects de la richesse (tableau 34) chez les *Kweni* (partie I), les *Gban* (partie II), les *Bete* et les *Kwadia* (partie III).

La richesse comme valeur

En réalité, cette richesse consiste en valeur sociale, au moins dans trois acceptions de la catégorie générale de valeur. C'est d'abord au sens économique de la valeur d'usage, de biens de consommation, que les aînés la recherchaient et, à cette fin, mobilisaient leurs dépendants, exploitant en particulier les esclaves de la manière que nous avons précisée. Mais la richesse acquise avait ici une finalité plutôt sociale qu'économique. Cela veut dire que son usage devait être – et était – principalement un rapport aux autres : rapport aux parents, rapport aux alliés et aux amis, rapport à soi-même qui restait encore partiellement rapport à un statut. En effet, une fraction des biens permettait d'élargir le groupe de dépendance en offrant des épouses aux cadets du lignage, voire aux cadets d'autres lignages qui devenaient par ce fait des obligés : *bodozan* chez les *Kweni*, *baruhê* chez les *Abê*, *obowi* chez les *Odjukru*, espèce d'"homme de la dette" pour les *Alladian*. Une autre fraction, celle qui intervenait dans les funérailles, les réceptions et les fêtes au bénéfice des autres lignages et de la communauté villageoise, concourait comme la fraction précédente à la reproduction sociale du groupe d'appartenance. La fraction affectée à la consommation privée – pagnes d'usage quotidien tels les *bia*, les *dagone* chez les *Kweni* ou les *Abê*, numéraire, bétail, armes à feu, voire esclaves inclus dans les compensations matrimoniales et destinés à l'acquisition de nouvelles épouses, etc. – obéissait aux exigences statutaires.

Tableau 34

**Composition et volume de la richesse :
quelques exemples *kweni*, *ghan*, *bété* et *kwadia***

	Épouses	Esclaves	Bétail	Fusils	Autres biens
1 - <i>migonenu/fwa kweni</i> A. DUONEFLA 1-BERA BI TRIE Patrilignage (<i>goniwu</i>) : <i>Duo Bi Seinene, fwa, trézan, wiblizan</i>	30	45	50 bovins	15	15 greniers, 7 coffres de pagnes, or, <i>bro</i> , ivoire
2-FUA-BI-BALO Patrilignage : <i>Sian-bi- Seinene fwa, trézan, wiblizan</i>	14	80	120 bovins	140	4 greniers, 10 coffres de pagnes, or, <i>bro</i>
B. BANGOFLA 3-SOLO-BI-KONLA <i>fwa, trézan, wiblizan</i>		61		40	3 greniers, 3 coffres de pagnes, or, <i>bro</i>
C. GUNIANI 4 -LAO-BI-TRO <i>fwa, trézan</i>	38	90	boeufs	150	or, <i>bro</i> , ivoire, pagnes
D. BANDIAHI 5-BOGNON-BI-HIRIHE <i>trézan, fwa</i>	30	60	120 bovins	121	or, <i>bro</i> , ivoire, pagnes, 10 greniers (?)
E.GONATE 7- KALU-BI-BWA Patrilignage : <i>Djéhi, fwa</i>	10	10	bovins	des fusils	or, ivoire, <i>bro</i> , pagnes
8- SOHU-BI-DJAGONE Patrilignage : <i>Djéhi</i>	8	4	bovins	6	or, ivoire, <i>bro</i> , pagnes
F. DUGBAFLA 9- BUSSU-AHU-BI-KONE Patrilignage : <i>Manegoneta</i>	16 (<i>Kweni, Bawle, Dida</i>)	esclaves	bovins caprins	90	ivoire, <i>bro</i> , pagnes, or
10-TUKURA-BI-KAKU Patrilignage <i>Yohuta</i> Contemporain de Kone	20	beaucoup d'esclaves	bovins	100	ivoire, pagnes, or, <i>bro</i>

	Épouses	Esclaves	Bétail	Fusils	Autres biens
II - <i>gbregbi gban</i> G. TCHEGBA 11- KPEZIKE DOOWRA Patrilignage (<i>gligba</i>) : <i>Saadé</i>	30	10	bovins caprins	1 "magasin"	pagnes
12- ZEHIOGBO GBODWA Patrilignage <i>Koffinue</i>	20	5	bovins	fusils	pagnes
H. SAKADA 13- KWADJO YOBO Patrilignage <i>Lessuwin</i>	10	4	bovins	fusils	pagnes
III - <i>lekagnog bete/kwadia</i> I. ZEPREGÜHE 14- ZUZWA GOSSE jumeau Patrilignage (<i>zoa</i>) : <i>Zuzwa Gosse</i> <i>kanegnon</i> , commerçant héritier d'un marché fondé par un <i>Kweni Gnanblewan</i> nommé Djago	30	8 (6 F, 2H)	bovins	fusils	forêt de colatiers
J. TAPEGÜHE, <i>dikpè</i> SOBWO 15- LOGBO KAFFU <i>kanegnon</i> , fondateur de marché	30 + 60 enfants	9 (5 F, 4 H)	1 troupeau de bovins	fusils	forêt de colatiers
K. LOBIA, <i>dikpè</i> ZEBLE 16- ZOKU GBEULI	60	10	bovins	fusils	plus de 50 pagnes, forêt de colatiers
L. BANOAN 17- SERI DIRO Patrilignage <i>Gnotwa, togua,</i> <i>gnakpikagnon</i> , fondateur de marché, <i>glolowri</i>	9 + 17 enfants (11G, 6F)	4 (2 F, 2 H)	1 troupeau de bovins caprins		forêt de colatiers
M. KEIBLA 18- GBLE TAPE Patrilignage <i>Keibla</i> <i>glolowri</i> , commerçant de cola, fondateur de marché	12 + 7 enfants connus	3 (H)	100 bovins		forêt de colatiers

	Épouses	Esclaves	Bétail	Fusils	Autres biens
19 - TAPE LOKPOLE Patrilignage <i>Keibla</i> <i>dodolowri, gbelowri</i>	12	2 (dont Bedi)	bovins	20	
N. LOBOGUIGUIA 20 - Mme ZOBOGUHE commerçante de cola	4 (pour son mari) 5 (pour ses frères)		4 bovins		
21 - Mme KUGO LIADJARANE de B- Kukugûhe, commerçante	nombreuses (pour mari et frères)	1 esclave (Zokoyo) pour le mari	bovins		
22 - GORO GOZE Patrilignage : <i>Loboguiguia</i> <i>dodolowri, kanegnon</i> <i>gbelowri</i>	9	3	bovins	30	forêt de colatiers
0. KIBWO-BEKA 23 - GNOBO ZEHI Patrilignage : <i>Logbo Yaku</i> Commerçante	4 (pour le mari)		2 bovins (pour frère Zrago Tapé de Koréki- prea II)		
P. GAMINA, KPETIES Ethnie <i>Niabwa</i> 24 -BUBWA WERE Patrilignage : <i>Galbakong</i>	7	2	5 bovins	8	10 pagnes
25 - DIGBE SERI Patrilignage : <i>Galbakong</i>	4	3	4 bovins	5	10 pagnes
26 - KALU DIDEI Patrilignage : <i>Gbowré</i>	4	3	6 bovins	5	20 pagnes

	Épouses	Esclaves	Bétail	Fusils	Autres biens
Q. GABWA, BALEGÜHE 27- TAPE SERI Patrilignage <i>Dedjibla</i> Héritier d'un marché	10	2 (1F, 1H)		fusils	
R. BLESEWA, GBETIE 28- GNAKO Patrilignage <i>Blesewa</i> Courtier	5 (15 enfants)			30	
S. KOZIAYO I, DAKUYA 29- BWA DJILE Patrilignage <i>Zorgayo</i> Courtier	3			40	
T. LOGBOAYO, GUIDEKO 30- LOGBO ANOHI DJOKULI Patrilignage <i>Logboayo</i> Courtier	3 + 7 enfants (3 G, 4 F)		bovins caprins	20-30	
U. OKRUYO, ZIKOBWO 31- BALU I Patrilignage <i>Balu</i> Courtier	4		20-40 bovins caprins	20-30, + baril de poudre	
V. UPOYO, KAGNANANKO 32- GBOHUIN II Patrilignage <i>Upoyo</i> Courtier	7 + 10 enfants (8 F, 2 G)		40 à 80 bovins caprins ovins	fusils	anneaux en ivoire jattes de manilles
W. KWATI, <i>Kwadia</i> 33- DABLE MAMBO Patrilignage <i>Gneprebwo</i> <i>tavognon</i> : <i>gneprebwo</i> <i>glolowri</i>	3 (1 <i>Bete</i> , 1 <i>Bakwe</i> , 1 <i>Kwadia</i>) 7 enfants (5G, 2F)		bovins caprins	40 15 barils de poudre	
X. BUTUBRE, <i>Kwadia</i> 34- GBAMRIN GUDE Patrilignage <i>Gueguirihe</i> <i>tavognon</i>	6 (5 <i>Bete</i> , 1 <i>Bakwe</i> ?) 2 enfants	<i>Bete</i> Fregbo, Naka, Yawre, Vaku, Seri I, Séri II, Satchi, Gahuru			

Enfin, parce qu'il était déterminé par la hiérarchie sociale, ce rapport présentait un caractère socio-politique et était exclusif. Dans le principe – le paradoxe du parent pauvre l'a laissé entendre – seules les personnes nées libres avaient droit d'accès à la richesse, seules en tout cas elles pouvaient prétendre au titre de personnes riches. Dans le fait, cela signifie d'abord une chose que nous savons déjà : que toute richesse accumulée par un esclave entreprenant appartient en droit au maître et à son lignage ; tel est l'axiome de l'exploitation absolue. Mais cela signifie ensuite une autre chose qu'il s'agit maintenant d'examiner, savoir que l'esclave était un moyen institutionnel, donc politique, de publicité, un medium publicitaire de la richesse du maître, un instrument de glorification pour la personne riche en tant que telle.

L'idéal de la gloire

Dans les sociétés que nous considérons, en effet, une préoccupation s'est conjuguée à la préoccupation de la richesse. C'est celle de la renommée, la renommée à son degré le plus élevé : la gloire.

Selon l'*Encyclopédie* de Dupré (1972), la renommée, cette connaissance que le public a du nom d'une personne, ou cette opinion qu'a le public d'une personne, comporte bien des degrés et des nuances. Lorsque le cercle de ce public est restreint, il est propre de parler de réputation ; le public est-il très étendu, il s'agit alors du renom et à un degré plus haut d'une authentique renommée ; quand cette étendue est marquée positivement d'un grand éclat, nous avons affaire à la gloire dans son sens actuel. Célébrité, renom et gloire se disent des choses et des personnes ; seule la renommée s'applique uniquement aux personnes. Sur deux points les langues ici convergent avec le français. D'une part, toutes ces nuances, dont nous laissons aux spécialistes de linguistique et de littérature le soin d'attester ou d'infirmier les correspondances, apparaissent comme des formes de ce qu'on appelle littéralement ici le nom, c'est-à-dire la renommée : *gnle* (*bete*, *neyo*), *eyi-oho* (*abê*), *nin* (*odjukru*)... D'autre part, la renommée se déploie du plus bas au plus haut degré. Les *Neyo* et les *Bete* se représentent la gloire comme un déploiement horizontal dans l'espace et le temps, en extension, comme "un nom qui porte loin"; les *Odjukru* l'imaginent comme un déploiement vertical dans l'espace et le temps, en altitude, comme "un nom qui atteint la hauteur" (*nin-il*), "un grand nom" (*nin-gbêl*).

Le mythe *bete* de *Zakolo sur le chemin de la gloire*, emprunté à l'ethnologue *bete* Frédéric Buabré Bruly⁷ confirme cette gradation ; en même temps il précise le statut de valeur cardinale que revêt la gloire dans l'éthique sociale et les conditions morales et intellectuelles de sa conquête, puisqu'elle ne peut s'acquérir sans travail et sans lutte.

Zakolo, c'est l'homologue de nos esclaves, le déchu social, l'être sans valeur, conscient de sa déchéance, de son utilisation omnifonctionnelle et de son exploitation, mais un déchu en position de résistance, un être qu'anime l'ambition d'accéder à un renom, à la gloire. Parce que les voies réelles lui sont bouchées, il s'adresse à une divinité et se soumet aux procédures que celle-ci lui prescrit pour atteindre sa fin. Le récit exagère la nullité sociale du héros au point qu'il va nier même le renom du guerrier.

"Ma mère, je t'ai fait connaître que je n'ai pas de 'nom'. Dans ma famille même, personne ne me 'connaît'. Je suis considéré comme esclave ; moins que ça, comme un verre de terre ; et plus, moins que ça, comme une merde.

"Je suis l'outil d'exécution de tous ceux qui 'ont un nom'. Je travaille sans cesse. Je fais les plus gros et les plus lourds travaux. Le bénéfice de ces travaux revient à tous ceux qui 'ont un nom'. Je suis cultivateur, forgeron, tisserand, sculpteur, maçon, vannier, chasseur, danseur, musicien, et à certaines occasions, médecin, et juge même. Je n'ai pas fini la citation ; et tout ceci étant, je suis guerrier par dessus tout.

"Quoique je sois apôtre de tant de métiers accumulés, il n'y a aucun concitoyen qui s'avise de mon 'existence'. Nulle bouche ne s'ouvre pour apporter une certaine attention sur moi. Même si l'effet des actions citées dure, il ne symbolise pas le moindre signe de mon nom. C'est pourquoi je viens puiser auprès de toi la science du 'nom'" (1968 : 163).

C'est alors que la vieille déesse lui impose diverses épreuves surhumaines qu'une bienveillante voix sans visage, la voix de l'oiseau *Zuzugbré*, l'aide à surmonter : capture de la panthère vivante, capture de l'éléphant, capture du python, capture du basilic, capture du dragon, transport de la jarre remplie de fumée. Mais faute du coopérateur divin, il échoue par deux fois à produire la beauté visible, *tchêlé-hiri*, et l'immortalité, *kogorê*. Or, devenu adulte dans l'initiation donnée par l'Oiseau *Zuzugbré*, il invente de son propre chef une ruse pour découvrir le secret de ces deux dernières épreuves.

Au village de la déesse, il se présente sous la figure d'un grand oiseau portant les plumes de tous les oiseaux du monde, un oiseau que ni les vieilles personnes, ni la déesse elle-même ne peuvent identifier. Comme le public regrette alors l'absence de l'intelligent Zakolo, ce phénix qui a réussi à résoudre toutes les difficultés à lui imposées, voici que la déesse voulant disqualifier le génie de ce dernier, déchiffre publiquement les deux énigmes contre lesquelles le postulant avait buté. Le lendemain, Zakolo rapporte "la Pintade Sauvage" nommée *tchêlé-hiri*, et "La Pierre-Eternité", nommée *kogorê*. En même temps, il peut révéler à l'auditoire émerveillé le nom du grand oiseau inconnu aux mille plumes : *Zakolo-Deaguié*, le "Commissaire de Zakolo". Une dernière fois, la déesse lui prescrit l'ultime épreuve thaumaturgique de conquête. Ayant réduit en

poudre tous les éléments que Zakolo avait apportés, elle lui remet cette poudre dans unealebasse.

“Mon fils, *dit-elle*, mon travail est terminé. Si tu vas avec cette poudre, cherche un carrefour donnant issue à sept chemins. Si tu le trouves, commande à tous les bruits de se taire, commande à tous les mouvements de s'arrêter, commande à la pluie de ne pas tomber, au soleil de ne pas briller, à la vie de pas naître, à la mort d'arrêter son cours, à la nuit de se retirer, si c'est pendant la nuit que tu trouves le carrefour, ou au jour de se retirer si c'est pendant le jour que tu trouves le carrefour. Tout dans la nature et dans la vie doit t'obéir. Si après ton commandement, tu n' observes pas l'obéissance, c'est un présage que tu n'auras jamais un 'nom', une 'gloire', une 'célébrité'. Mais si tout se tait et t'écoute, espère à ton complet succès et commande à la grande renommée de s'exercer sur ton nom de Zakolo” (1968 : 176).

Zakolo découvre le carrefour, commande à la nature qui obéit, décline son nom, verse la poudre rouge qui répand dans l'espace et le temps ce nom désormais inscrit au registre des dieux. Ainsi, créature du dieu de la ruse, l'oiseau aux mille et une plumes serait-il l'ancêtre mythique de l'avion.

La leçon du mythe est triple. D'abord s'y affirme une idée éthique, de caractère optimiste, qui affranchit les hommes du destin : la fortune mène à la gloire toute personne qui ose et persévère, quelle que soit son extraction. Ensuite, y est énoncé un présupposé idéologique : transcendants à l'individualité, à la génération et à l'époque de l'auteur, la source et le terme de la gloire sont plus qu'humains, ils sont divins ; la gloire vient en effet des dieux et toute personne qui accède à la gloire connaît l'apothéose. Enfin, le mythe propose une stratégie du succès qui est d'essence politique : la démarche de la conquête combine des moyens complémentaires, parfois contradictoires : l'aide extérieure des puissances et l'initiative personnelle, la diplomatie et la technologie, l'invention intellectuelle et la magie ou la religion.

Lorsque l'on passe du mythe à l'histoire, la gloire apparaît alors comme un attribut de tout exceptionnel rayonnement humain. La méritent aussi bien les exploits du guerrier qui ignore la peur, du grand chasseur, du thérapeute ou devin génial, que la splendeur du bel homme et les merveilles de l'excellent artiste. Pour l'homme riche ici elle est la finalité suprême de la richesse, le souverain bien.

La richesse réalise cette fin sous deux formes : d'abord l'accumulation, ensuite la magnificence. Qu'elle soit pour l'homme riche un héritage ou le produit de la coopération et de l'exploitation de ses dépendants, elle tient en général son renom de la valeur et du volume individuels de ses composantes ou de l'ensemble de celles-ci. Prenons par exemple le signifiant 'épouse' dans la masse des richesses. La célébrité de la plupart des polygynes provenait de trois facteurs. Elle provenait d'abord du

nombre, de la diversité d'origine des épouses qui "portaient loin le nom" de l'époux ; la fécondité des femmes et leur nombreuse progéniture concouraient en outre à la consolidation du renom ; enfin l'amabilité et le dévouement de ces femmes au service des parents, des amis et de tous les hôtes du lignage constituaient un troisième facteur de la renommée de la maison, donc du chef de lignage. Parmi les douze épouses du devin *odjukru* Kabi Awiyo d'Aklodj-B, une seule était *Odjukru* ; les onze autres, d'origine étrangère, reliaient le magicien, à travers ses alliés, aux diverses sociétés parmi lesquelles il avait exercé son savoir : *abidji*, *akyé*, *abê*, *alladian*, *akyan*, *avikam*... ; prolongeant son activité ponctuelle et passagère, les mariages lui avaient assuré une renommée régionale.

De même, Logbo Kaffu de Gbla (Tapegühe, Daloa) n'était pas renommé seulement comme guerrier pour les campagnes qu'il avait entreprises contre les *Kweni* de Zérefla, meurtriers de son fils Gnanago, contre les *Bete-Kibwo* et contre les *Bete* de Gueya, ni comme fondateur de marché et commerçant de cola, il était célèbre aussi par ses trente épouses. La plupart de celles-ci provenaient des villages de la région : Keibla (Vêto Oyré), Tagura (Gnagnéné Guezi et Djiagnini), Lobia (Guede Zahi), Bezebwo-Kokogühe (Zuzuko Hüële et Lago Gnenemê), Didegühe (Seri Bolignan), Mandegühe (Seri Temenon), Zaguiguia (Lago Zedjeba et Liadetira), Tazibwo (Gbalwan Wonzi), Brizebwa (Dre Djramon), Gbli-Tapea (Igbo Gnize)... Elles lui donnèrent plus de soixante enfants. On dit qu'à cause de ses nombreuses filles mariées à l'extérieur, le guerrier devint en même temps un pacificateur, le *kanegnon* un *nekpadepegnon*. Deux femmes, Zuzuko Behahi et Massa Gnenemê, lui furent offertes pour l'heureuse médiation qu'il avait réussie entre deux villages belligérants, Gossea et Bezebwo-Kokogühe.⁸

Des signifiants muets manifestent également la renommée. Au village de Mbokru⁹, en pays *alladian*, de la gloire de Nandjui Gbetie ou Nandjui Gbesse, dont les informateurs ne surent dire ni le matrilignage du père, ni le nombre des épouses, des personnes en gage et des esclaves, ni le volume du bétail, les titres matériels portaient témoignage encore le 20 février 1976 au moment de notre enquête : des restes de canons, deux pièces de porcelaine anglaise, dix dents d'éléphants achetées en pays *bawle*, une maison à étage en planches couverte de paille, à moitié restaurée et délabrée. Le village de Godè, en pays *neyo*, nous a offert, le 26 mai 1975, d'autres restes de gloire non datés au nom de Osri Uyéré, ancêtre des Wireyo. C'est une canne à huit articulations et à pommeau d'argent surmonté d'une statuette de serpent grimpant vers un tigre, avec mention *Quee Drewin*, signifiant probablement *Ke* de *Drewin*, Roi de *Drewin* ; c'est un collier portant la même l'inscription *Quee Drewin*. Ce sont, enfin,¹⁰ six canons offerts, dit-on, par le Roi d'Angleterre pour la protection du chef et des commerçants ; à la mort de Uyéré, deux de ces canons ont été transportés, sous le régime colonial, à la résidence de l'administrateur, à Sassandra, et un troisième livré à Yuyua-Keke, un ami de Uyéré, du village de Bassa ; restaient sur place trois canons dont un

seul sur pied, les deux autres tombés et en ruine. Au village de Lateko, trois jours avant, nous avons pu admirer trois plaques offertes à Kokora Able, du patrilignage *Kokorayo* : la première porte l'inscription *Yellow Walker of Drewin, Trademan, W. Holder, Cambrian 1865* ; la deuxième, l'inscription : *Presented to Yellow Walker by Messieurs Lucas Bros and Co for his Good conduct on board Barque Look Out, Sept. 18 th. 1869* ; la troisième, sans date : *Yellow Walker, Trademan, for the Edward Colston W. Holder*.

Dans et par leur accumulation également, les esclaves ont participé au renom des hommes riches. Partout, les plus célèbres de ces hommes disposaient de relations de commerce les plus étendues dans l'espace, et de hameaux d'esclaves, avant d'entrer en des rapports, soit de coopération, soit d'antagonisme avec les Français. Dans la région lagunaire, les *Odjukru* Otch Yebl Adangba d'Armêbê, Mbaw de Dibrm, Oga de Bodu, étaient surnommés les "Hommes riches aux soixante esclaves" ; Adje Bonny d'Emokwa, chef du matrilignage *Mambê*, dont nous avons identifié des camarades d'échange en pays *odjukru* et jusqu'en pays *abê*, était, comme Ette Bongro son rival du matrilignage *Kaku*, "le Riche aux trois hameaux d'esclaves". Maître de deux importants hameaux d'esclaves, Nani et Dabeda, le chef du patrilignage des *Kekeyo*, Gneba Gbeugré, de la confédération de Bokra (Sassandra), était célèbre pour cette raison même, à travers ses correspondants d'échange, auprès des peuples de l'hinterland : *Kwadia*, *Bakwé*, *Godie* et *Bete*. Il en était de même, à Drewin, dans la confédération des *Kebe*, de Dukua Awrua, chef du patrilignage des *Nanduyo*, détenteur du pouvoir politique, propriétaire du hameau de Gbotroko, "l'homme le plus riche du pays", au dire de Thomann (1901 : 134).

Mais mieux que par l'accumulation de cette richesse, c'est par la magnificence de son emploi que la gloire était établie, c'est-à-dire socialement ou institutionnellement reconnue. Plusieurs circonstances en offraient l'occasion : les mariages, les réceptions, les fêtes et les rituels funéraires. Elles se caractérisent par un transfert de biens en quantité plus ou moins importante au bénéfice des parents, des alliés, des amis, de la communauté villageoise et de l'ensemble de la société. Ajoutée à ce transfert matériel, la qualité des services que les épouses, les enfants et les esclaves effectuaient à ces occasions contribuait à rehausser la renommée du chef de lignage. Ayant partagé ses biens et joui de ses services, les bénéficiaires rendaient hommage à la générosité du dispensateur en prolongeant dans l'espace et le temps l'écho de son nom. Puisque nous reviendrons prochainement sur les fêtes et les rituels funéraires, arrêtons-nous quelques instants sur le cas des mariages.

Le *Dictionnaire Logos-Bordas*, donne de la magnificence la définition subjective suivante : "une extrême libéralité, le goût du faste et de la dépense". Au sens objectif, nous dirons que le phénomène renvoie à quatre idées solidaires : la richesse (car ne distribue que celui qui possède), la dépense (comme gaspillage ou don), l'ostentation (comme montre au

public) et la beauté que manifeste la qualité de l'éclat. La grande dépense (ordre de l'économie) qui exprime la générosité (ordre de la morale), se déploie suivant un cérémonial impressionnant et agréable aux sens (ordre de l'art). Alors que, nous allons le voir, les fêtes et les rituels funéraires concentraient dans l'espace et le temps cette destruction économique et cette construction artistique, les mariages étalaient les dépenses tout au long de l'existence des partenaires, en diverses circonstances tant réjouissantes qu'attristantes.

En premier lieu, les compensations matrimoniales auxquelles, dans toutes ces sociétés, ils donnaient lieu, présentent un caractère prestigieux. Reconsidérons les biens dotaux tels que nous les offrent les Tableaux 11 A, B, C, D (II^e partie, Ch. IV, p. 376). Nous y distinguons, d'une part des biens de production : fusil, esclave, fer, sous forme soit de monnaie (*wrugu bete*, *wroka gban*, *bro kweni*), soit d'outils de travail (machettes) ; s'y révèlent d'autre part des biens de luxe : or, bracelets de cuivre, ivoires, sel, tabac, bétail, pagnes. Élément essentiel de la compensation matrimoniale, l'esclave se trouvait souvent associé à l'arme à feu, au bétail et à la monnaie comme un bien de prestige complémentaire et majeur. Les *Dan* devaient au père de l'épouse sept fusils pour la chasse, et à la mère deux esclaves pour l'agriculture et le service domestique (Van Cassel 1901 : 15). Les *Kweni* septentrionaux (Tauxier 1924 : 240), traduisaient six cents paquets de *sombe* en "captifs (lisez : esclaves), bestiaux, barils de poudre". Chez les *Neyo*, les femmes qui avaient déjà été mariées rapportaient une compensation plus élevée dans laquelle, aux manilles et aux diverses espèces de pagnes, étaient adjoints le fusil, la poudre et quelquefois l'esclave (G. Thomann 1901 : 27 ; 1905 : 168).

En deuxième lieu, les vivres qui n'apparaissent pas dans cette énumération étaient pourtant en quantité suffisante, dans la plupart des sociétés, pour nourrir l'assistance au moins toute une journée de fête. En niant l'existence, chez les *Neyo*, d'une cérémonie de mariage (1901 : 127), G. Thomann, par ailleurs bien informé, ne méconnaît pas seulement le rite essentiel de l'union – la remise de la compensation matrimoniale et la cession de la femme à l'homme –, il minimise encore la fête de l'intégration attestée également chez les *Bete* sous le nom de *budu msesso*, et probablement chez les *Kweni*. Quand les femmes du village étaient matériellement prêtes, en effet, elles venaient ensemble, en chantant et dansant, rendre visite à l'épouse dans sa nouvelle demeure et lui offrir des présents en nature : riz, bananes, fruits, légumes, volaille. Le mari, s'il en avait les moyens, les nourrissait ; en tout cas, il leur donnait à boire du vin de palme ou du gin et leur faisait cadeau à son tour de pagnes ou de pièces d'étoffe. C'est alors seulement que l'étrangère, déjà incorporée au patrilignage de l'époux, l'était également à la communauté des femmes du village. Dans le *budu msesso* des *Bete-Daküya*,¹¹ la nouvelle mariée arrivée au village était confiée à un parent. Trois jours après, avait lieu la cérémonie d'accueil. On consacrait son arrivée par le rite de la petite sortie au cours de laquelle, au niveau de la cour, on lui offrait un poulet ;

elle avait alors la dignité de l'épouse pouvant prendre part aux activités de la famille. Plus tard seulement, était célébrée la cérémonie de la grande sortie. Invités avec leurs chants et danses, les villages voisins et les amis venaient officiellement honorer la nouvelle mariée ; celle-ci recevait des cadeaux en abondance, tout le monde mangeait et buvait dans l'allégresse ; la mariée faisait désormais partie intégrante de la communauté villageoise.

Dans le rituel du *dediakp odjukru*, se retrouve de même, au-delà des dépenses accessoires de la cérémonie et au-delà de la remise officielle de la compensation matrimoniale au terme du rituel, une journée marquée par des banquets. Ici, deux banquets avaient lieu, l'un en l'honneur de la fraction féminine de la classe d'âge de la fiancée. La classe féminine recevait son repas le jour de la retraite, à Yassakp, au moment où elle accompagnait en musique la fiancée dans la cour paternelle du fiancé ; chaque jeune femme percevait alors deux poissons et toutes se partageaient un régime de banane (*okleb-mgbêssê*), symbole d'enfants. La classe masculine prenait au contraire son repas le jour de la sortie. À Dibrm, quatre boisseaux de pain de banane – *futu* – et quatre boisseaux d'*atiéké* étaient répartis entre les quatre quartiers du village, tandis que les accompagnateurs du fiancé et de la fiancée bénéficiaient d'un repas spécial d'*atiéké* et de quarante poissons dans la cour paternelle même du fiancé, devenu maintenant époux.¹²

En troisième lieu, aux époux les mariages créaient des obligations permanentes, n'ayant pour limite que le terme de la vie, et qui empruntaient des formes variées, selon qu'il s'agissait de circonstance réjouissante telle une naissance ou bien de circonstance affligeante comme un décès. Dans les sociétés patrilineaires où l'épouse devenait une composante du lignage de l'époux, ce principe général des alliances trouvait une application extrême tant en volume des dépenses qu'en rigueur. Naissance du premier enfant, mariage des neveux maternels de l'épouse, maladie, *a fortiori* décès d'un parent de l'épouse, voilà des circonstances qui exigeaient des présents de la part d'un époux *Kweni*. Chez les *Bete-Bogühé*,¹³ en la première circonstance un grand cadeau était dû à la femme, à la belle-mère, à la tante ou à la sœur. Les autres circonstances se faisaient tout aussi impératives. Lors du mariage du frère de l'épouse, l'époux devait aux alliés une aide en monnaie de *wrugu* ; à la vieillesse de l'épouse, une jeune fille du même lignage venait remplacer son aînée auprès du mari, à qui cette substitution imposait une nouvelle compensation matrimoniale ; à la mort de l'épouse, une fois les champs de l'époux mis à sac, une fois celui-ci libéré de la redevance de consolation due à la belle famille, il recevait une fille de substitution et acquittait une nouvelle compensation. Entre temps, à chaque décès survenant dans le lignage des beaux-parents, la coutume ne lui commandait pas seulement comme chez les *Alladian*, les *Abê* ou les *Odjukru*, une contribution significative, il était en outre tenu de fournir précisément deux pagnes et trois moutons. C'est à cette occasion que les

Kweni selon la qualité du défunt apportaient “de l’or, de nouveaux pagnes, un esclave ou un fusil, de la poudre, des objets d’ivoire et divers produits appréciés comme le sel” (C. Meillassoux 1964 : 216).

On voit la fonction du statut social : partout, les conventions matrimoniales en vigueur ne pouvaient être honorées que par des hommes riches ; et tout manquement à ces conventions, cause de divorce, entachait la célébrité du mari. D’autre part, ces conventions servaient en même temps d’occasion de compétition, de surenchère entre les maris, pour une exaltation de la renommée. À la contribution coutumière, l’homme riche avait la latitude d’ajouter d’autres présents de son choix, soit pour magnifier une épouse dont il était fier, soit pour rendre hommage à des alliés dont il appréciait la sollicitude, soit par vanité, toujours pour marquer sa puissance économique et sa générosité. À travers la nature, la variété et le volume des biens de prestige fournis, intense était la compétition entre les hommes riches pour accéder à une renommée de plus en plus confirmée, de plus en plus grande.

Mais, parallèlement aux mariages, cette compétition se poursuivait en d’autres lieux où exercer la magnificence, en d’autres lieux de reconnaissance institutionnelle et de reproduction de la gloire, les fêtes et les décès des hommes riches eux-mêmes. Tournons-nous vers ces nouveaux lieux où les esclaves, en prolongement du rôle précédent, jouèrent des rôles spécifiques d’instruments de glorification.

SECTION II

L'accumulation ostentatoire

Parce que l'esclave représentait une des composantes les plus prestigieuses de la richesse, les peuples l'instituèrent comme un titre officiel de renommée et en organisèrent la publicité selon différentes modalités.

Dans les sociétés où dominait l'idéologie de la compétition guerrière, la principale illustration de cette publicité réside dans la louange par récitation des devises, telle qu'on l'observe chez les *Bete* et les *Neyo*, et dans l'oblation ostentatoire que nous analyserons plus loin. Ailleurs, dans les sociétés où régnait l'idéologie de la compétition économique, trois formes de cette publicité se retrouvent dans ce que la littérature nomme fête de la richesse et qui est fête de la fortune, dans le double sens du mot. L'une exalte l'ivoire, richesse ancienne de la forêt, à l'accumulation de laquelle est venu s'associer l'esclave ; le *dji-ngofe* qui organise la titularisation de l'homme riche *abê* en était une illustration. L'autre exalte l'or, nouvelle richesse propagée dans la zone depuis au moins le XVII^e siècle et à l'accumulation duquel l'esclave reste lié ; deux modalités l'illustrent : la consécration du *brembi* qui donne droit d'acquérir des esclaves chez les *Essuma* et l'*eki-ntresi*, forme de titularisation de l'homme riche *alladian*, propriétaire d'esclaves. Dans la troisième forme où ne manquent ni orchestre d'ivoire ni profusion d'or, est exaltée la possession d'esclaves comme telle. Le concept d'accumulation ostentatoire ne se justifie que dans ce cas, parce que s'y trouvent institutionnalisées une accumulation, une manifestation et une consécration sociales de ce signe de richesse. Tel était à l'origine l'*angbandji-iri* qui titularise l'homme riche *odjukru*.

La revue de ces différents rituels pourrait paraître hors de notre propos. Si ostentation veut dire exhibition, les procédures n'impliquaient

en effet aucune exposition, pas même toujours un dénombrement des esclaves. Certes ! Mais dans l'histoire de la région du Sud-Est, la fête de la fortune représentait la plus belle efflorescence de l'économie esclavagiste au sens où Marx l'entendait. En outre, pour les idéologies locales, à partir des *Essuma*, semble-t-il, il n'y a pas de fête de l'ivoire, ni de l'or qui ne parle *en même temps* de toute la fortune et en particulier du signifiant majeur de la fortune : l'esclave. L'or était un éclat de la possession d'esclaves, l'ivoire chantait, exaltait cette possession. Le non-dit était donc le plus célébré dans le langage codé du tambour, pour les oreilles initiées. Une autre exigence de méthode appelle cependant cette revue : c'est relativement aux formes de l'accumulation ostentatoire de biens matériels que prend son sens l'accumulation ostentatoire d'esclaves. Or nous verrons là aussi que l'apparition glorieuse du maître d'esclaves, loin d'impliquer formellement, exclut au contraire la toilette et l'exposition des esclaves. C'est la présence la plus discrète, presque imperceptible mais sue, de ces derniers qui consacre le rayonnement absolu du maître. N'est-ce pas une des logiques de l'esclavage que celle du sous-entendu et de l'allusion ?

C'est dans cette nouvelle optique par conséquent que nous allons réexaminer ces quatre rituels sur lesquels – de *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire* (1964) à *Le système politique de Lodjoukrou* (1980) en passant par la *Théorie des pouvoirs et idéologies* (1975a) – la littérature dispose d'une considérable documentation.

L'accumulation ostentatoire de l'ivoire ou l'inauguration de l'orchestre d'olifant

La titularisation de l'osukopwe abure

Dans le premier ouvrage, Georges Niangoran-Bouah décrit les orchestres comme des éléments d'un appareil ethno-musical hiérarchisé et leur appropriation, chez les *Abure*, comme un rituel qui, selon la nature et la portée de l'orchestre, intègre une personne à un certain rang de l'ordre des dignitaires de la société. L'orchestre des tambours – *atêkprê* – conférait le premier titre à des personnes adultes, initiées, mariées, mais non propriétaires d'esclaves. Cinq tambours le composent : deux grands, le mâle et la femelle, les *atungblan*, trois courts, les *ebrinkotchin* (voir planche XVII). La sculpture qui les décore y figure une allégorie de la puissance humaine (la machette) ou la relativité de cette puissance (une panthère capturant une autre panthère).

Le deuxième titre qui conduit au rang suivant était l'orchestre des cornes de buffle : *m'minlin kotchin*. Trois conditions le supposaient. Au plan technique, sa conquête exigeait l'adresse du chasseur qui devait

avoir abattu trois buffles pour obtenir les six cornes indispensables. Au plan social, le candidat devait adopter, élever, former et, à leur majorité, pourvoir en épouses une colonie de vingt jeunes gens, en dehors du système des classes d'âge. Si ces jeunes servaient leur parrain dans la pêche, l'agriculture et l'artisanat, celui-ci révélait, à travers cette expérience, son dévouement aux intérêts de la société, car il choisissait les jeunes sans considération de matrilignage ; il révélait sa capacité éducative, puisqu'il donnait à ceux-ci un savoir-faire et une personnalité ; il révélait sa puissance économique, car, outre qu'il logeait, nourrissait, et habillait ces jeunes, il acquittait les dots de leurs mariages. Au plan économique enfin, il lui fallait acheter un ou deux esclaves, qu'il faisait instruire et qui étaient au sens propre ses médias, seuls habilités à chanter ses louanges. L'inauguration de cet orchestre l'élevait au rang socio-politique d'*osukopwe*, d'homme riche, rang qui lui conférait un titre héréditaire, transmissible à un neveu utérin.

Le troisième orchestre (voir planche XVII), celui des douze olifants sculptés, donnait accès au rang le plus élevé, "sur le même pied d'égalité que le roi". Plus difficile était en effet la grande chasse qui produit les dents : la chasse aux éléphants ; plus chère l'acquisition des ivoires, à prix d'or. En outre, l'inauguration impliquait une fête populaire et des dépenses en nourriture et boisson plus considérables. Trois prérogatives accompagnaient cette inauguration. L'homme riche dans la plénitude de ses droits se donnait une devise, un nouveau nom : par exemple, "L'argent est un bien, mais ne remplace pas l'être humain", "On accroche ses vêtements à portée de la main". Dans les circonstances solennelles, grandes funérailles, parade guerrière, constitution des classes d'âge, il se produisait avec sa théorie de musiciens. Enfin, seul avec ses pairs, il pouvait danser la danse *atêkprê* de ce groupe social, selon la chorégraphie symbolique connue des seules élites.

En fait, au-delà de l'orchestre et de la musique d'élite, les hommes riches et propriétaires d'esclaves accédaient au niveau supérieur de la culture *abure*, celle qu'explique et qui justifie la hiérarchie sociale. Richesse, statut et savoir se correspondaient.

La titularisation du vievi abê : dji-ngofê

La société *abê*, sans faire l'économie de l'*atêkprê*, connu en pays *moriêru* et *tchoffo*, s'est appliquée à l'essentiel : l'orchestre des olifants. Le *dji-ngofe*, c'était la fête (*dji*) des olifants (*ngofe*), pour les *Abê* ; les *Krobu* la désignaient du nom d'une des fonctions de l'orchestre : *mê-gbingrê*.

Pour comprendre le processus et la portée du rituel, il faut se rappeler la structure de cette société. Une strate inférieure : les esclaves, *ghelighe*, ou en termes *anyi-bawle*, *kanga* ; une strate intermédiaire, les *aïka*, gens libres du commun, hommes et femmes ; et une strate supérieure : les *vievi*.

Vievi, l'être humain selon les Abevê, révi chez les Morièru, par opposition à l'animal sauvage – kpa-nopiê – désigne, relativement aux aïka, l'homme par excellence ; les Morièru précisent cette nuance par la formule redondante owo-vievi, l'être humain (parmi les êtres humains) du village (owo). La notion correspond à celle de migone des Kweni. Or accédaient à ce statut les gens riches parmi les chefs de patrilignages. L'idéal de tout aïka déjà marié était de devenir vievi selon un rituel qui remonte au moins au XVIII^e siècle, siècle où l'abattage des éléphants et le commerce de leurs dents, non seulement concurrençaient l'extraction et le commerce de sel, mais encore prédominaient sur le commerce de l'or dans la région (au moins dans la première moitié du XVIII^e siècle). Un aïeul auquel le Pasteur Orso Décî associe l'institution, le nommé Ake Djaman, se situe à la septième génération en amont de l'informateur, lui-même né en 1914. À cette époque, vers 1704, avec probablement le même déroulement, les conditions étaient encore plus lourdes, puisqu'il fallait produire l'ivoire de soixante éléphants, soit cent vingt dents.¹⁴

Une seule voie d'accès s'offrait : le bon usage de la relation de dépendance. Le processus d'ascension sociale comportait alors trois étapes. Première étape : l'accumulation. Elle s'ouvre sur une manifestation de la relation de dépendance et une prise en parrainage. L'heureux chasseur aïka qui remet des dents d'éléphant à un vievi, le chef de son lignage ou d'un lignage étranger qui l'adopte, reçoit de ce dernier un fonds de commerce en poudre d'or (shiga) et un appui en quelque sorte politique, économique et religieux. Pendant de nombreuses années, ensuite, par le commerce saisonnier, le candidat entreprenant constitue les trésors nécessaires à sa fête : bijoux de toutes sortes composant sa parure, pagnes de prix auxquels les aïka ne peuvent officiellement prétendre, et dont nous retrouvons des spécimens chez les Alladian et les Odjukru. En même temps, par la grande chasse et en partie par le commerce, s'il y a lieu, il constitue également les pièces de son orchestre, toujours sous le patronage de son tuteur de promotion. Cette période d'enrichissement effectif ouvre aux préliminaires du rituel dans ses aspects techniques.

La deuxième étape comprend deux moments. Le premier moment est celui de la candidature officielle. Le vievi parrain, avec l'accord du patrilignage et du ghêmin, convoquait les pairs et leur présentait le nouveau postulant ; une boisson, du rhum ou du gin, était offerte, que l'assemblée buvait en signe d'agrément ; une date était retenue. Au cours de l'année, le candidat travaillait à remplir les réserves de subsistances, indispensables à l'accueil des invités : réserve de maïs (gbacha), réserve d'ignames (dugba), réserve de taro (kuku). Gros et petit bétail, en nombre indéterminé, et viande de gibier complétaient l'intendance.

Le second moment de cette étape est celui de la formation des musiciens qui doivent animer l'orchestre. Nous connaissons au moins trois variantes de cet orchestre. Le petit orchestre qu'évoque Gnagne Soku, ancien musicien de l'orchestre d'Agbedje Yanswe de Mgbu¹⁵,

comprend sept instruments qu'on pouvait acquérir à la fin du XIX^e siècle pour deux *ta*, soit 104 grammes d'or. Trois groupes polyphoniques les constituent : un premier de trois instruments, 1 *tri*, le plus grand olifant, et 2 *kan* ; un deuxième groupe de trois autres instruments, 1 *bosro*, et 2 *ke* ; un troisième groupe composé d'un instrument, le *binglê* ou *gbingrê*. Aux deux premiers groupes échoit la fonction mélodique, au troisième la fonction symbolique, la parole de louange.

Relativement à ce petit orchestre, l'orchestre *aburé* est de dimension moyenne avec douze olifants. En général, les orchestres *abê*, à la même époque, au XIX^e siècle, semblent avoir été grands, avec vingt-quatre instruments. Au XVIII^e siècle, les cent-vingt dents exigées devaient composer, soit des orchestres gigantesques, pour personnages quasi-royaux, soit vraisemblablement de grands orchestres installés au cœur d'une énorme accumulation ostentatoire d'ivoire.

Une toreutique était associée à l'économie de l'ivoire, comme la sculpture et l'orfèvrerie l'étaient à l'extraction du bois et de l'or ; c'étaient les spécialistes de cet art qui transformaient les dents brutes (*rêi*) en instruments culturels de musique (*ngofe*) ; toutefois nous ignorons les divers motifs qu'ils pouvaient graver sur les ivoires, à l'instar des artistes *aburé*.

Les élèves-musiciens pouvaient être recrutés sans considération de lignage, mais parmi les jeunes *aika* exclusivement. Les esclaves, médias chez les matrilineaires *abure* et, nous le verrons, chez les matrilineaires *alladian*, étaient, les *Krobu* y insistent, formellement exclus. L'enseignant, nous l'avons relevé, pouvait être *abê* ou venir d'une société voisine, *akye* par exemple. Rétribué, logé et nourri, il achevait sa formation, donnée tous les soirs dans la cour du propriétaire, en deux, trois ou quatre semaines. Les élèves, non rétribués, mais nourris, recevaient ensuite un repas gratuit à chaque nouvelle lune, après l'inauguration de l'orchestre (*mgburu*).

La troisième étape, l'ultime, est celle de la consécration officielle. D'abord, dès l'aube, comme un prélude, les musiciens de l'orchestre, après un bain à la rivière, et en procession jusqu'à la cour du propriétaire, ouvraient le premier concert inaugural de la journée (*mgburu*). Ensuite, à l'appel de l'*attungblan*, les *vievi* venaient recevoir du postulant, en nature sinon en espèces, la redevance d'entrée dans l'association : de la boisson alcoolisée, deux à quatre bœufs qu'ils feront abattre et partageront. En échange, intervenait le rite central d'intégration : l'un après l'autre, les *vievi*, versant de l'eau, invoquaient les ancêtres et les dieux, les priant d'accorder au récipiendaire la santé, la richesse et la paix ; celui-ci, à son tour, comme membre incorporé, faisait un serment de fidélité et de loyauté envers le groupe et envers la fédération des villages dont le groupe formait le conseil dirigeant. Suivait enfin la parade de l'opulence au milieu de la fête populaire. Le nouveau *vievi* pouvait alors apparaître dans sa plus grande toilette : pagnes rares et parures d'or. À Abude-Mandeke, chez les *Krobu* voisins,¹⁶ on le décrit assis dans une sorte de

gloire, entouré de deux ou quatre filles rutilantes de bijoux, les pieds posés dans une grande cuvette rouge, chargée d'or (*mramkpɔra*) ; pendant ce temps, l'orchestre d'olifants, qui portait désormais un nom propre, retentissait par intermittence, proclamant la devise choisie par le nouvel homme riche. Une idée domine les devises évoquées par les traditionnistes : l'idée de progrès. "Le poussin devient la poule", "Les gouttelettes d'eau font monter la rivière". Les métaphores d'ordre physique et biologique renvoient à une conception plutôt naturaliste de ce progrès, présupposant l'opinion que ceux qui accèdent au suprême ordre bénéficient d'une prédétermination. Enfin, les mêmes prérogatives dont jouissait son homologue *aburé* étaient alors institutionnellement reconnues au *vievi*.

Mais derrière cette richesse partielle, rituellement exhibée à l'inauguration de l'orchestre, se retrouvait la richesse exhaustive dont nous donne une idée la composition des patrimoines de quelques *vievi* célèbres, propriétaires d'esclaves (Tableau 35). La première n'était qu'un signe et une métonymie de la seconde.

Tableau 35

**Composition et volume de la richesse de quelques
vievi *abê* et *krobu***

Nom	Épouses	Esclaves	Bétail	Fusils	Autres biens
A- MBERIE 1. Evi Esse	--	> 20	--	Fu	or/ pagnes, <i>yoba</i>
B- MORIE 2. Kwadio Ikpe Patrilignage <i>Affia</i>	15 > 60 enfants	30	bovins caprins ovins	Fu	or/ pagnes <i>yoba</i>
C- CECI 3. Odjapo Deci Patrilignage <i>Orobwo-djè</i>	12 22 enfants	30	> 100 bovins caprins ovins		or/ pagnes 1 maison à étage (<i>diemelè</i>)
D- GBANDJE 4. Osohu Djete	--	30	bovins caprins ovins		<i>yoba</i>
E- ABUDE-MANDEKE 5. Oku Nguessan	--	30			or/ pagnes, <i>yoba</i>
6. Abussu Komenan	--	20			or/ pagnes, <i>yoba</i>
7. Koffo Akpena	--	10			8 <i>yoba</i> , or, pagnes
F- ARADJE 8. Angoran Gberi Patrilignage <i>Brubru</i>	5	--	> 40 bœufs > 50 moutons	25	1 maison à étage (<i>katabo</i>) <i>yoba</i>

L'accumulation ostentatoire de l'or

La titularisation du brembi essuma : l'acquisition du droit de posséder des esclaves

Prototype des fêtes de la fortune dans la région du Sud-Est, la consécration de l'homme riche *essuma* paraît, à la description qu'en a laissée Loyer (1935 : 203-204), un rituel bref, qui se déroule au cours d'une journée, en trois actes, sur le littoral et dans la cour du célébrant. Au delà des chefs des matrilignages, l'initiative de la fête appartenait aux cadets sociaux entreprenants qui avaient su accumuler de l'or sans droit de posséder des esclaves et qui trouvaient un parrain pour les introduire auprès des autres *brembi* et, en particulier, auprès du premier d'entre eux, le chef. La candidature ayant été agréée, la cérémonie de consécration s'ouvrait, le jour venu, sur le littoral, en présence de tous les *brembi*. Le premier acte était en quelque sorte contractuel. Le récipiendaire payait au chef le droit d'entrée qui s'élevait à huit écus d'or (en ordre de grandeur 25 g d'or fin). En retour, le chef le déclarait solennellement membre de la classe des *brembi*, "noble et marchand".

Venait le deuxième acte, constitué par trois procédures symboliques. D'abord, le chef s'adressait à l'océan pour lui demander sa bienveillance et sa protection en faveur de l'activité commerciale du nouveau riche. Ensuite, il répandait, à l'intention de son interlocuteur divin, une bouteille d'eau-de-vie dans la mer. Après quoi, le chef, le premier, et à sa suite, chacun des *brembi*, joignant les deux mains du récipiendaire et les ouvrant, lui accordait sa bénédiction.

Le troisième et dernier acte de la cérémonie se déroulait au village, dans la cour du nouveau riche. Celui-ci offrait un grand banquet aux anciens riches qui venaient de le recevoir parmi eux. Désormais consacré, il avait le droit de pratiquer le négoce, de partager le butin des guerres, de porter un nom tambouriné, et surtout d'acheter et de posséder des esclaves. Ce dernier élément distingue le rituel *essuma* de tous les autres rituels de la fortune à venir, qui firent de l'acquisition d'esclaves une condition de fait, sinon de droit, de la titularisation de l'homme riche.

La titularisation du nküi alladian : eki ntresi

C'est au sens étymologique, M. AUGÉ l'a bien souligné, que le rituel *alladian* est fête ostentatoire. Il consiste en effet à apporter (*si*) au dehors, sur la place publique (*ntre*), les affaires (*eki*), au sens de biens personnels et lignagers. Les ayants droit étaient les chefs de matrilignage et leurs successeurs immédiats (*brandre*), adultes, membres de classes d'âge, polygynes plus ou moins considérables, maîtres de nombreux esclaves et

de plusieurs personnes en gage (*awoba*), possesseurs de têtes de bétail et d'armes, bref porteurs de ces signes de richesse qu'avant le commerce de l'huile et des amandes de palme du XIX^e siècle, produisait depuis le XVIII^e siècle le commerce de sel marin. À l'origine, le rituel marquait le retour glorieux au village de l'homme qui avait passé de longues années de labeur dans son (ou ses) campement(s) de sel. Mais plusieurs conditions étaient indispensables à la célébration du rituel.

Deux de ces conditions sont d'ordre social. La première est la fête féminine des anneaux de cheville – *angbin wa* – que nous nous avons évoquée (Ch. IV Section I) à propos du négociant Ette Gbongro : chaque jour pendant deux semaines, la célébrante changeait de pagnes d'apparat et de bijoux. Le postulant devait avoir assuré la promotion de ses sœurs avec l'accord de leurs époux et de leurs pères, ce qui constituait un premier mérite insigne ; il devait avoir assuré également la promotion de sa première épouse avec l'accord du matrilignage de la mère et du matrilignage du père de celle-ci. Mais outre ces deux types de promotion, il devait – et là est la seconde condition d'ordre social – s'attirer un autre mérite en favorisant une vie conjugale à ses neveux adultérins, enfants nés hors mariage des filles du matrilignages, aux fils des épouses étrangères nées libres, voire à certains esclaves. Ce faisant, il mettait en place l'édifice de reproduction du matrilignage en attestant sa puissance économique et sa libéralité.

Deux autres conditions sont d'ordre politique. Une fois que le projet avait été agréé par le matrilignage du candidat et par le matrilignage du père, une délégation des paternels et des maternels allait solliciter l'autorisation du chef de village en lui apportant de la boisson. Avec l'accord de ce dernier, la date de la cérémonie était fixée un an à l'avance. La même délégation se rendait, pour obtenir sa caution, auprès du parrain de la classe d'âge du candidat : *esuban nizi*. Devant la classe d'âge assemblée, et après avoir reçu à son tour la boisson de sollicitation, le parrain notifiait son accord et annonçait sa contribution matérielle à la fête.

Des conditions d'ordre technique étaient alors remplies par les membres du lignage et par les alliés. Le postulant lui-même mandait auprès de lui un bijoutier pour confectionner, avec la poudre d'or (*sika*) et l'ivoire (*ntchrigni*) qu'il accumulait, les parures complémentaires du trésor lignager (*djaha*). Les *Kyaman* étaient réputés excellents orfèvres et fournissaient le pays *alladian* et le pays *odjukru*. Ils produisaient les parures communes aux côtiers et aux continentaux et des parures spéciales aux côtiers : des bracelets (*ntchrignika*, *n'ka*), des anneaux de cheville (*ansike angbe*), des colliers (*kpronnon*), des couteaux d'ivoire (*ntchrignigna*), des pagaies (*êvra*), des nasses (*kokoro*), des pirogues. Pour les femmes, ils fabriquaient des boucles d'oreilles, des peignes en or (*ansike penn*), des ceintures (*andyambiwa nannsi*) qui venaient compléter les variétés de perles et les bijoux en ivoire (voir planche hors-texte XI, XII, XIII et XV). À Tyasale étaient acquises les variétés rares de pagnes

de confection *kweni* ou *bawle*. Certains des pagnes d'origine *kweni* provenaient de la côte *neyo* ; ils avaient pour nom *gbègrê-django* comme ceux achetés en pays *bete* étaient nommés par les *Neyo* pagnes *bete*, *bete-lokwu* (sing. *bete-lokwe*). Dans le même temps, le postulant désireux de cumuler les titres de gloire et qui voulait à la même occasion inaugurer un orchestre d'olifants (*ngodji èbringba*), comme ce fut le cas d'Adje Bonny, achetait les dents sur tout le continent ; les artistes locaux les sculptaient, et un instructeur indigène formait pour son usage de jeunes musiciens généralement pris dans le matrilignage. Contrairement au pays *krobu* et *abê*, les esclaves ne figuraient pas comme matière et instruments externes de la fête : ici, ils étaient matière et instruments internes de la fête. En effet, de jeunes esclaves et *awoba* composaient avec des jeunes ingénus le corps des musiciens voués à la louange du candidat.

Aux époux des femmes (*misha*) et aux enfants des hommes (*èbiùù*) du matrilignage étaient dévolues les tâches de communication et d'intendance : transmettre les invitations aux membres du lignage et aux amis des autres villages, approvisionner la cour en poissons pour nourrir les invités. Parfois, ils devaient transmettre ces invitations à des amis d'outre-lagune, en pays *odjukru* ou *akyan*, et rapporter des compléments de vivres : ignames, bananes, huile de palme. Dans les hameaux, les esclaves apprêtaient les palmiers (palmiers raphia et palmiers à huile) pour obtenir les vins de palme complémentaires aux boissons venues d'Europe ; de leur chasse, le maître pouvait attendre aussi des ressources d'appoint en gibier (buffles, antilopes, singes ...) qu'appréciaient les hommes riches.

Le rituel s'ouvrait à la date fixée, une fois que le matrilignage avait réuni le plus grand stock de ses trésors de pagnes et de parures, qu'il avait amassé assez de nourriture et de boisson et qu'il attendait une affluence en proportion du renom du lignage et de la personnalité du candidat. Le matin d'ouverture, quand le père ou son héritier avait reçu la première boisson et invoqué les ancêtres au bénéfice du récipiendaire, le rituel se déroulait en deux moments dans l'espace villageois : l'ostentation du postulant d'abord, l'offrande des visiteurs ensuite.

Le récipiendaire se manifestait par l'exposition de ses richesses et par la dispensation de nourriture et de boissons. Nous distinguons l'exposition ambulante et l'exposition assise. La première était confiée à ceux que Marc Augé nomme excellemment les ambassadeurs de la fortune du lignage. Au nombre de quatre, deux filles et deux garçons, ils étaient choisis, soit uniquement dans le matrilignage de la mère, soit à la fois dans le matrilignage de la mère et dans celui du père, et ce, préférentiellement parmi les jeunes personnes ingénues ou, à la limite, parmi celles nées d'esclaves et des femmes libres des lignages. Ces impubères n'étaient que des supports spectaculaires de la richesse lignagère. Leur mission : donner à voir au peuple, au moins quatre fois par jour, les vêtements et les parures issus du trésor lignager et ce, pendant une semaine au moins, deux ou trois si possible. Richement

vêtues et parées, les filles portaient sur la tête des calebasses ou des cuvettes chargées d'objets précieux, symboles des trésors traditionnels ; également habillés de pagnes d'apparat et parés, les jeunes garçons tenaient des parasols, symbole à la fois du trésor moderne et du pouvoir de protection. Le théâtre de leur exposition, c'était le village. De cour en cour, ils rendaient visite aux chefs de lignage ; un musicien, le héraut, les accompagnait et célébrait dans la même foulée la mémoire des ancêtres du nouveau riche et la mémoire des ancêtres du lignage visité. Partout, et à chaque tour, le musicien et les exposants recevaient des dons.

Dans le même temps avait lieu, dans la cour centrale de la fête, l'exposition effectuée par le récipiendaire lui-même. D'un côté, à l'intérieur de la cour, une grande natte ou une table portaient, exposés, les bijoux confectionnés pour la fête et qui constituaient l'apport personnel du héros au trésor lignager. De l'autre côté, sous l'abri aménagé pour l'accueil, le récipiendaire, vêtu le plus magnifiquement par les habilleurs du lignage, était assis, telle une œuvre d'art offerte en spectacle au public. Six fois par jour, trois fois le matin et trois fois l'après-midi, il devait se retirer et changer de toilette : à nouveau vêtements, nouvelles parures, sinon nouveaux couvre-chefs. À raison de soixante pagnes par semaine de six jours – trente six pour l'exposition principale et vingt-quatre pour l'exposition secondaire des jeunes – la parade vestimentaire consommait deux-cent quarante pagnes par mois, sans compter les vêtements et parures accessoires.

La dispensation des vivres et des boissons accompagnait l'exposition des vêtements et des parures. Dans la cour et le quartier, les visiteurs étrangers mangeaient et buvaient, soit par groupes de parents, soit par groupes d'amis. Un service était réservé, à part, aux musiciens invités spécialement à la fête. Quant aux villageois, ils recevaient dans chaque quartier de la boisson, parfois une part d'un gros bétail abattu.

La clôture du rituel avait lieu au jour dit de l'offrande : *obuye*, sous l'abri dressé dans la cour, où se rassemblait tout le village à l'appel du tambour *attungblan*. En retour de la nourriture et des boissons reçues, les camarades de classe d'âge et les hôtes faisaient des cadeaux, qui en espèces, qui en nature (poissons, petit bétail, boisson). Quand la nuit tombait sur la cérémonie d'*obuye*, le postulant avait atteint son but : voilà qu'il était consacré *nküi*. Il avait droit, à ce titre, à une devise tambourinée ; il pouvait danser l'*atékplé*. À son nom, resterait associée dans l'histoire de la culture une danse qu'il avait commanditée lors de la fête : *ngwêdjîn* (Yandjui Gbesse de Mbokru), *ngodji* (Adje Bonny d'Emokwa), *sangban* (Etté Gbongro d'Emokwa), *nigreva* (Bondjui Yesso d'Emokwa).¹⁷

La composition et le volume des biens *alladian*, selon le Tableau 36, donnent une idée de la richesse des *nküi* et la proportion qu'en représentaient les esclaves. La liste des hommes riches de Bodo-Ladja (Grand-Jacques), empruntée à M. Augé (1975 b : 461-462), fournit des chiffres qui, quoique partiels, sont suffisamment significatifs.

Tableau 36
Composition et volume de la richesse de quelques
nküi alladian

Nom	Épouses	Esclaves	Bétail	Fusils	Autres biens
A-BOBO-LADJA (Grand-Jacques)					
1. Yesso Mbochi Matrilignage <i>Teve</i>	-	35	-	25	
2. Neuba Diakotie Matrilignage <i>Bodo</i>	-	50	-	40	
3. Mbwa Djragu Matrilignage <i>Bombro</i>	-	70	-	60	
4. Beugre Grah Matrilignage <i>Kovu</i>	-	75	-	70	
B- ADDAH					
5. Bodjui Gbayro Matrilignage <i>Sedji</i> , Chef de canton, oncle de Badi Nevri	8 + 8 enfants (4F, 4G)	30 6 cités : Amamanka, H Anzalétin, H Ogbo, H Gbayro, H Godo, H Logun Ahui, H Tano Ahui,	bovins caprins ovins	Fu	4 <i>awoba</i> : (1 <i>avikam</i> 3 <i>alladian</i>) il construisait une maison en dur quand il mourut en 1907
C- EMOKWA (Jacqueville)					
6. Gbongro Neuba Matrilignage <i>Kaku</i> , Fils d'une <i>awoba odjukru</i> de Gbugbo acquise par Ando Digré	-	50	bovins, caprins ovins	Fu	
7. Ette Gbongro Matrilignage <i>Kaku</i>	13 (1 <i>dida</i> , 12 <i>alladian</i>)	> 200	1 parc de bovins + ovins + caprins	Fu	8 <i>awoba</i> (5 <i>avikam</i> , 3 <i>odjukru</i>) d'Akradjo, Armèbè, Bobor) 1 maison en planches, lieu d'activités
8. Adje Bonny Matrilignage <i>Mambè</i>	> 25 (dont 1 <i>avikam</i> et 1 <i>odjukru</i>)	> 150	100 bovins + caprins + ovins	Fu	> 20 <i>awoba</i>

Nom	Épouses	Esclaves	Bétail	Fusils	Autres biens
D- ADJAKUTE					
9. Djeke Nimba, Matrilineage <i>Avikam</i> (Lahu), hérite de la chefferie à Grand- Lahu	5 (1 <i>adjué</i> 4 <i>adjakuté</i>) + 10 enfants	7 (?)	bovins ovins caprins	Fu	
E- MBOKRU					
10. Akadje Okpo Matrilineage <i>Manchwa</i>	4 (2 <i>odjukru</i> de Nidj-Nanu et Kpanda ; 2 <i>alladian</i>)	6 cités : Abiagu, H Dadjé, H Gbesse Dakron, H (chef du débarcadère) Mouso, F, Kaku, H Ahanvrin, H	bovins	Fu	- 1 maison en planches - 1 débarcadère "Okpo"
11. Lavri Danho Matrilineage <i>Okwan</i>	3 (1 <i>odjukru</i> 2 <i>alladian</i>)	2 dont Tano Kan	2 bovins	Fu	- 1 <i>awoba</i> (<i>odjukru</i>) - 1 maison en planches

Que révèlent de saillant les rituels que nous venons de présenter ? D'abord si l'un donne le droit de posséder des esclaves, les autres rituels ont pour condition la possession effective d'esclaves. Ensuite, au long du rituel, la société patrilinéaire exclut absolument la figuration de l'esclave à quelque moment que ce soit des rites et festivités. Dans les sociétés matrilineaires au contraire les esclaves figurent parmi les musiciens et amplifient un rôle que leurs noms leur faisaient jouer : le rôle des médias.

Le rituel *odjukru* inaugure d'autres modalités de cette figuration.

L'accumulation ostentatoire d'esclaves ou la titularisation du *gbremgbi* *odjukru* : *angbandji-iri*

Dernière née des fêtes de la fortune, le rituel d'*angbandji-iri* a pour particularité d'être un rituel médico-religieux institué par les classes d'âge commerçantes de l'huile de palme au XIX^e siècle, d'avoir opéré la synthèse de la fête des olifants et de celle des tambours, d'avoir posé formellement les esclaves (leur dénombrement et leur statut) comme une condition interne de son déroulement effectif.

Un rituel médico-religieux de la bonne fortune créé par les classes d'âge commerçantes du XIX^e siècle

Quatre versions de la tradition d'origine (Armêbê I, Dibrm II, Aklodji-B III, Orgbaf IV), s'accordent sur la localité où l'institution a vu le jour :

Armêbê, et sur un élément central de sa mise en œuvre technique : le sacrifice du poulet blanc. Trois s'accordent sur les circonstances de son invention et sur l'instaurateur *odjukru* : Ako d'Armêbê, matriclan des *Loyu-la*, patriclan des *Dibiaf*. Trois points les divisent sur l'essentiel : l'identité de l'introducteur proprement dit, la classe d'âge de référence, base de notre datation, et quelques aspects techniques. Les versions recueillies à Orgbaf et à Armêbê s'opposent le plus.

Pour la version recueillie à Orgbaf auprès de Lat Memel Barthélemy,¹⁸ en effet, ce fut un esclave anonyme qui, accomplissant son rite médico-religieux (*sêkp*), tua une chèvre, offrit un repas à la classe d'âge de son maître et "demanda" à chaque membre de celle-ci deux manilles. À son maître il adressa le pilon sur lequel il avait versé le sang d'un poulet sacrifié ; sa compagne qui transportait le pilon entra dans un état de possession. Le maître répéta le rituel : quiconque recevait le pilon offrait le repas et, en compensation de ce repas, obtenait des présents. Deux sacrifices d'animal, au début et/ou à la fin, partage d'un repas et offrande, transmission d'un pilon enchanté, telle était la structure de la cérémonie introduite par un couple d'esclaves, et leur maître Ako, on ne sait pourquoi ni comment, l'adopta si bien qu'elle devint sa cérémonie.

Pour la version Armêbê d'Adu Lasm dit Sogbê et de Bedi Akpro,¹⁹ au contraire, ce fut Ako lui-même qui voyagea jusqu'au pays des *Kyaman* (Ebu) sur l'Agneby et rapporta du village de Brog (Nankpabiog, en *odjukru*), une médecine porte-bonheur : *sos-dédé sêkp*. Au jour anniversaire, le patient préparait une mixture avec de l'écorce d'arbre (*sêkp* : médicament), il s'en frottait tout le corps (*sos*), pour le rendre doux (*dédé*), c'est-à-dire attirant à la chance dans quelque entreprise que ce fût : chasse, cueillette, pêche, agriculture, commerce. Ako la vendait, sans doute parce qu'il l'avait acquise pour cette rémunération, au prix d'un poulet blanc et de soixante manilles. Il la complétait d'un fruit de l'arbre *angbandji*, dont la fonction était tutélaire. Selon le récit que les deux traditionnistes en fournirent le 5 octobre 1957 au Centre Culturel de Dabu, Ako appartenait à la classe d'âge des *mborman boman*, à quatre cycles en amont, ce qui date son initiation de 1797 dans le comput de la confédération politique de Dibrm. Or le 11 mars 1977, alors que Bedi Akpro était décédé, Adu Lasm, ayant perdu la mémoire de la conférence entendue vingt ans plus tôt en 1957, donna cet initiateur pour un *mbedie*, le décalant d'une classe d'âge entière en amont, soit huit années, sans préciser toutefois la promotion à laquelle il le rattachait.

Les désaccords entre ces versions appellent trois remarques. En premier lieu, en dépit du scepticisme de Dupire et Boutillier (1958 : 28-29), ce que le récit de Lat Memel confirme, à notre sens, c'est d'une part l'origine étrangère du rituel et d'autre part le rôle essentiel qu'a joué le personnage de l'esclave dans l'organisation et le déroulement historique de l'instruction. Hors cela, le rôle fondateur du couple esclave paraît invraisemblable dans les termes où le récit le présente. Aucun autre traditionniste ni dans les classes antérieures (*mborman*, *nigbessi*), ni

dans celle de Lat Memel (*obodjilu*), n'a fait allusion à ce personnage. Par ailleurs, à cette époque, généralement les esclaves vivaient dans la cour de leur maître au village ; à moins qu'ils ne résidassent loin de cette cour, dans un campement, et qu'ils ne vécussent dans une relative aisance, on ne voit pas comment ils pouvaient sacrifier de façon autonome une chèvre et un poulet et assurer le transfert du pilon de leur logis à celui de leur maître. Enfin, vu l'exclusion dont les femmes étaient et sont aujourd'hui encore l'objet dans le déroulement technique du rituel, rien ne justifie la place structurelle que le récit réserve à la compagne de l'esclave présumé initiateur.

En deuxième lieu, il n'y a pas de querelle à propos de la classe d'âge d'Ako, s'il y en a nécessairement une portant sur la chronologie de l'institution *odjukru*. En effet contre l'hypothèse nouvelle, émise par Adu Lasm en 1977 sans autre justification, semble-t-il, que l'autorité du doyen d'âge, nous optons pour l'hypothèse première, ratifiée par la tradition, que le même Lasm et son camarade de classe d'âge Akpro avaient formulée en 1957. Or, sur cette base, il est raisonnable de situer le voyage d'Ako dans le premier tiers du XIX^e siècle, en plein âge adulte, âge de productivité et de relative autonomie du héros. En comptant une période d'essai, correspondant à l'exercice de deux à trois classes d'âge, indispensable à l'institution pour prendre corps, non seulement à Armêbê et dans la confédération de Dibrm (Dibrm-Lok), mais encore dans les *lêbutu* voisins d'Aklodj et Orgbaf, nous croyons devoir situer la mise en place du rituel entre 1820 et 1850, et son âge d'or dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Vers 1845-1847, en effet, la classe d'âge à laquelle appartient Ako, devenu octogénaire, entre en réinitiation et se trouve en totale retraite. Les premiers grands célébrants de l'*angbandji* appartiennent aux classes d'âge postérieures. Les uns sont suffisamment anciens pour que leur classe échappe à la mémoire, encore qu'on en reconnaisse quelques-uns, à travers les libations, comme les instaurateurs locaux : Sassamba, Yedo Gbêl (Armêbê), Akpane Mel (Gbadjn). D'autres figurent parmi les *nigbessi*, initiés dans la première décennie du XIX^e siècle : par exemple Agnimel Akpa (Armêbê). Plus nombreux sont les *obodjilu* ou les *sêtê*, initiés au cours de la deuxième décennie du siècle, dans les villages circumvoisins : Yedonn (Yasakp), Kosobre (Dibrm). Dans la fraction occidentale de la confédération de Bobor, les instaurateurs locaux, parmi ceux que nous avons identifiés, ont été initiés dans la seconde moitié du siècle ; tels furent Yu Cess de Bobor, un *bodjl*, initié entre 1863 et 1871, ainsi que Kokri de Bohne et Songbo Gnamb'Esso de Tiaha, tous deux *sêtê*, initiés entre 1871 et 1879.

En troisième lieu, si le rituel a évolué dans l'histoire, sa structure confirme les hypothèses de la tradition d'Armêbê. D'abord, s'y retrouvent, d'une part la relation entre dépense et richesse que postule celle-ci, et d'autre part la rivalité dans la destruction qui aurait joué dans la genèse de l'institution. Lorsqu'en effet l'expérience eut montré que la médecine importée par Ako était "efficace", de plus en plus de gens s'y intéressèrent,

rapporte le récit. Il y eut une compétition dans les frais d'acquisition, dans la rémunération. Les postulants apportèrent plus de boisson et, outre le poulet blanc, offrirent probablement un petit bétail. Les lignages se concertèrent pour accroître les mises, c'est-à-dire les moyens d'entrer en possession de ce médicament de la bonne fortune. Dans l'idéologie, la forte dépense induisait à terme la grande richesse. L'institutionnalisation du rituel, ce fut la réglementation politique, au niveau du village, puis au niveau du *lébutu* et de la confédération, de cette compétition anarchique dont les effets menaçaient de nuire à l'économie et à l'ordre politique de la société.

Ensuite l'arbre (*likn*), dont le fruit (*éi*) a donné son nom au rituel – *angbandji-ikn* –, a été associé à la médecine de la fortune par la divination. Or nous verrons, d'une part, qu'à sa fonction symbolique de pouvoir tutélaire, ce fruit ajoute une fonction économique également essentielle d'unité de compte, indispensable à un inventaire des richesses ; d'autre part, que les devins, seuls étrangers de marque, intervenaient directement au cœur du dispositif lignager du rituel. Enfin, dans la structure achevée, ostentatoire et festive du rituel, nous trouvons intégrée et parfaitement préservée la forme archaïque et médico-religieuse.

Le déroulement du rituel

Le rituel articule dans un cadre politique, le village, deux ensembles de cérémonies : du point de vue économique l'étalage et la dispensation des richesses et, du point de vue médico-religieux, la bénédiction qui était due au héros pour jouir en sécurité de ses richesses et pour prospérer. La fête est l'organisation artistique, à dominante musicale et chorégraphique, qui accompagne et intègre ces cérémonies dans une totalité dont la visée est la joie du héros, de ses lignages, et de la collectivité.

L'ostentation d'esclaves, signifiants principaux de la richesse ici, apparaît sous trois rapports : d'abord les esclaves étaient une condition déterminante d'accès au rituel ; ensuite ils représentaient les pauvres absolus et derniers bénéficiaires de la dispensation de la nourriture ; enfin ils restaient exclus de la bénédiction dont le maître et sa famille étaient l'objet.

3.2.1. Les esclaves : une condition déterminante d'accès au rituel

Plusieurs conditions étaient nécessaires à quiconque prétendait accéder au titre de *gbremgbi* : trois conditions pour les femmes, cinq pour les hommes, à l'origine.

La première condition de candidature est politique, c'est l'appartenance à la société politique *odjukru*. Dans *Le système politique de Lodjoukrou*, le fondement de cette appartenance a été élucidé dans sa modalité féminine, *dediakp* ou initiation des filles, et dans sa modalité masculine, *low* ou initiation des jeunes gens. Une telle appartenance interdit à trois catégories de personnes l'accès à ce rituel. Sont exclus d'abord les étrangers libres, jusqu'à ce qu'ils soient intégrés à une classe d'âge au terme d'un rite allégé. Exclut également les esclaves : quand une réforme politique les incorporera aux classes d'âge, nous verrons se dresser contre eux d'autres barrières politiques. Exclut enfin les enfants. Il faut citer sans paradoxe cette catégorie, car il est arrivé au début du XX^e siècle que des lignages riches aient décidé d'accomplir ce rituel non pas même pour des enfants nés, mais bien pour des enfants à naître. La classe d'âge des *mborman* de Dibrm qui se rendit célèbre en rompant ainsi avec la tradition, devait le regretter plus tard à l'expérience, parce que ces irresponsables neveux n'avaient pas été reconnaissants envers leurs oncles : depuis lors les gouvernants de la classe *nigbessi* ont restauré à Dibrm la coutume originelle.

La deuxième condition, qui complète logiquement la précédente, est sociale. L'initié, devenu citoyen de plein droit, devait avoir épousé une femme selon une modalité précise, du moins à Bohne et à Akloj. Ce devait être un mariage en premières noces avec une fille vierge dont l'homme aurait assumé l'initiation ; on nomme cette femme, "épouse-dans-la-foulée-du-*dediakp*", *dediakp-yow* ; elle porte le titre de maîtresse de la maison, *yow-éb-lis*, détentrice du pouvoir domestique reconnu. Dans tout ménage polygynique, une telle épouse devait exister, elle était en principe la 'grande épouse', celle qui accompagnera le postulant en première position, en s'asseyant à sa droite. Là où cette condition est assouplie, une présence féminine quelconque est exigée, celle d'une sœur ou celle d'une nièce, adulte ou adolescente, peu importe. La femme qui prétend au titre de *gbremghi* devait elle aussi être mariée, ou l'avoir été honorablement. Cette condition se justifie sur le plan éthique : *gbremghi* est le statut de l'être humain par excellence ; or, c'est la conjonction de la femme et de l'homme qui permet à l'être humain de s'accomplir en tant qu'être social au sens idéal.

À cette première condition sociale s'ajoute une autre, là où la première était en vigueur : l'homme devait posséder une demeure, enceinte d'une palissade autonome, siège de son foyer et lieu d'accueil de ses hôtes personnels (Dibrm).

Ces premières conditions, qui instituent le prétendant comme adulte libre et autonome, constituent des conditions externes. La première condition interne d'accès au rituel est proprement économique, c'était la possession d'esclaves en un nombre déterminé. Ce nombre variait d'une confédération politique à l'autre, parfois d'un *lêbutu* à l'autre, sinon d'un village à l'autre.

Pour la validité de la candidature des femmes, un esclave suffisait, d'une façon générale. Trois femmes, aux origines du rituel, sont restées célèbres dans la littérature orale à ce propos. L'une,²⁰ Yebl Agnéi, était de Dibrm : la littérature du genre historico-lyrique du *selu* la célèbre en ce vers :

Musso Djogn Yebl Agnéi sigr egn okr midj.

Musso Dlogn Yebl Agnéi s'est assise sur une personne pour prendre son bain.

L'autre, Kutessane Bwaï²¹ de Gbadjn (?), dont la petite esclave avait nom Yinyin (= le poisson), est identifiée sur le même mode poétique.

Obr Amn Yedes Yane Ngo Yane Gbèl-la

Ekol ègn yinyin-èm ;

Lisigr ègn lokr midj ;

Lol ègn natchawru-èm.

La descendante de la Grande Obr Amn Yedes Yane Ngo Yane,

Qui acheta une personne avec du poisson ;

Elle s'assit sur une personne pour se laver ;

Elle acheta la personne avec un panier de poissons.

La troisième femme, qui paraît être une parente de la précédente, était l'illustre Kutesane dont nous avons donné la généalogie dans *Le Système Politique de Lodjoukrou*.

“Le matriclan des *Kutesan-la* raconte que son aïeule est une femme ébrié d'Adiamâ à qui sa richesse avait conféré sur les hommes un ascendant quasi-despotique. Un jour, une classe d'âge se rebelle contre cette domination. Indignée, Kutesan émigre avec ses esclaves en pays *odjukru*. À Aklodj-A où d'abord elle s'installe, elle fonde le matriclan appelé Grand matriclan : *Bosu Mronnron*. Mais gourmande de poissons, elle transfère bientôt son établissement à Bobor, et enfin à Mopoyem. Là, sur un terrain que lui défrichent ses serviteurs, des Ébrié de Ngbrati la rejoignent. Sans enfant, elle “marie” (entendons : colle) une de ses belles esclaves, Kutesan Okoru, à un ses esclaves, Aduli. Du “mariage” (ou collage) naît une fille, Okurujan, souche du matriclan des Aduli-la, dont nous avons le segment à Agbaille”. (1980 : 47-50).

Plus important était le nombre d'esclaves exigé des hommes. Dans le *lèbutu* des *Orgbafu* (Orgbaf-Yassakp), il fallait 10 esclaves.²² Dans la fraction occidentale de Bobor-lok (*lèbutu* de Bobor, Ussr, Gbadjn) : 11 esclaves²³ ; dans le *lèbutu* d'Aklodj (Aklodj-A ou Aklodj-Eb-Sig, Aklodj-B ou Aklodj-Bawre, Aklodj-Sebm, Aklodj-Agbaille, Aklodj-Yago) : 20 esclaves.²⁴ Si nous retenons le chiffre intermédiaire de Bobor, il fallait,

selon Eg Niamba Meledj de Gbadjn, acquérir parmi les onze esclaves une paire qu'on appelle "les jumeaux" et y ajouter leur "Amari", dénomination de celui ou celle qui naît à la suite des jumeaux selon l'anthroponymie *odjukru*.

Le *selu* magnifie cette exigence en deux vers célèbres qu'a récités le 28 juillet 1972 Gongo Gnagne d'Aklodj-A (classe *bodj odjongba*) :

Egn ol êbr gbêl

Egn ol nin gbêl

Acheter une personne, c'est parler le grand langage

Acheter une personne est un acte de grande renommée

La deuxième condition interne est d'ordre magico-religieux. Il était impératif que le prétendant possédât un chat et, le moment venu, recrutât aussi un devin. La théorie des pouvoirs justifie cet impératif en associant le chat et le devin dans la même fonction. Le candidat au titre d'homme riche, à travers l'ostentation et la dispensation, veut proclamer sa force, met au défi ses alliés et ses amis de faire également leur preuve ; on dit qu'il "doit être mis à mort", c'est-à-dire convaincu de l'illégitimité de sa prétention, défait. Contre les entreprises de ses rivaux associés aux sorciers de son matrilignage, il lui faut par conséquent des renforts. Le chat (*djidjranw*), voilà le premier de ces renforts. Bête racée, bête voyante, sorte de double de la personne humaine, qu'on pouvait acheter au prix symbolique de deux manilles au XIX^e siècle, bête qu'on n'immole pas et dont le prix du sang se paie à perpétuité selon le proverbe, les raisons *odjukru* de son choix sont celles-là même qui le distinguent des autres animaux domestiques dans la culture *anyi*.²⁵

"On ne tue que ce qu'on mange proclame l'idéologie sociale, écrit J. P. Eschlimann. C'est pourquoi certains animaux domestiques ne sont jamais immolés. Le chat illustre parfaitement le principe de contiguïté : il est l'animal le plus proche de l'être humain, dont il porte par ailleurs le nom du principe vital *ekala*. Il se frotte à lui, le caresse, se couche sur son lit. À cause de cette familiarité, certains informateurs vont jusqu'à affirmer que le chat est "une personne, un être humain" (*ekala ti sôna*). Il révèle également à son maître les malheurs qui planent sur lui ou sa maison. Lorsque cet animal change fréquemment de place, il avertit l'homme d'un danger à venir. Sa présence auprès d'une personne gravement malade annonce la guérison de celle-ci, sa fuite la mort imminente. Parce que le chat est assimilé à l'homme, on ne peut le vendre qu'à un prix symbolique (*prejana* : 6 shillings). Pourtant, "le chat ne s'intéresse pas à la fête de l'igname" (*ekala ofa wo nsu ni elue die*). En d'autres termes, la nourriture de l'homme ne lui convient pas. C'est pourquoi, il ne l'accompagne pas aux champs, comme le fait habituellement le chien. La position du chat dans l'univers humain

se caractérise donc par sa familiarité avec son maître, son pouvoir de protection et son désintérêt à l'égard de la nourriture des villageois. Par conséquent la collectivité ne peut rien lui reprocher et n'a aucune raison de le tuer. Pour sévir à son endroit, il faut que le chat se mette lui-même dans son tort. Lorsqu'il mange des poussins, casse des œufs ou dévore du poisson ou de la viande, son maître peut le frapper à mort ou le noyer.

“On ne peut donc le tuer sans motif grave ou sans faire croire que ce motif existe. Après l'avoir mis à mort, l'homme verse de l'huile de palme, qui rappelle la couleur du sang, sur la bouche du chat. Ensuite, il y introduit un œuf et fixe une plume de poulet entre ses lèvres. Il le jette dans une mare ou une rivière. Cette affabulation n'a d'autre but que de faire croire à un méfait grave. Ensuite, l'homme jette l'animal en nourriture à l'eau pour faire penser que c'est elle qui est responsable de la noyade. La personne a ainsi diverti ou dérivé le malheur qui devait retomber sur elle à cause de son agression injustifiée sur un chat.

“Si un homme est agressé et malmené par un ennemi invisible, le *komia* (voyant-guérisseur) peut lui indiquer de tuer un chat, de le dépouiller, de l'enduire à l'huile de palme et de le déposer ainsi à un carrefour. Son ennemi prendra le cadavre du chat et laissera sa victime humaine en paix. Certaines puissances numineuses se nourrissent de préférence de cet animal. Il est alors immolé sur leur autel et sa viande est consommée par le sacrificateur et les anciens qui sont au service de la divinité concernée.

“Par contre, les villageois vendent et suppriment aisément le chien. Certains lignages consomment régulièrement sa viande. Mais comme le chat, il constitue la victime préférentielle de certains sacrifices et peut être substitué à l'homme, dans le cas des funérailles royales, par exemple.” (1985 : 83-85)

Mais si le chat est le parent ou le familier qui protège par sa voyance, le devin (*ipmu*) est l'étranger dont le pouvoir spirituel défend contre les agressions occultes, le second renfort. On pouvait en quérir dans les sociétés voisines, *akyan* ou *avikam*. On pouvait en trouver en pays *odjukru*. En étaient au XIX^e siècle Akmêlêdj de Tukpa, un *ndjroman*, Kabi Awiyo d'Adklodj-B, un *sêtê kata*, Yebles dit Atéss de Mopoyem, un *bodjl odjongba*, du patrilignage des *Edjreku*. Nourri, logé et rémunéré, le devin surveillait le héros du début à la fin de la fête, tout au long de l'épreuve de force.

Troisième condition, condition d'ordre technique, c'est l'acquisition d'un orchestre. À cette époque, semble-t-il, les communautés villageoises ne disposaient pas de cet instrument de la culture des hommes riches. Moyen d'autonomie, il était aussi en même temps un signifiant de la richesse, puisqu'il fallait rémunérer sa constitution et la formation des musiciens, et supporter les frais de son inauguration. Trois sortes d'orchestres nous sont connues : *egbr*, le tambour à fente ou tambour couché, manipulé par un unique expert, *krokro*, l'orchestre d'olifants et *ètèkprê*, l'orchestre de tambours debout (voir planche hors-texte XVII et XVIII).

Les femmes comme Kutessane firent sculpter le tambour à fente et recrutèrent un spécialiste à l'occasion. Les hommes avaient le choix entre l'ètèkprê et le krokro. En effet, à l'origine, comme on peut le supposer à partir de la tradition d'Aklodj, certains obodjlu et sètê optèrent pour le second orchestre à neuf instruments : Yuei Botti Yed, bodjl odjongba, patrilignage des Sèrègb-af, matrilignage des Loyei-la, Djedj Akpa Djedjes, sètê odjongba, patrilignage des Bietchaf, matrilignage des Tèyu-la ; d'autres préférèrent le premier orchestre ; tels furent Bud'Okru, un bodjl odjongba, patrilignage des Bietchaf, matrilignage des Ayebl-la, Kabi Awiyo, un sètê kata, patriclan des Elmanfu, matrilignage des Ayebl-la, Erekp Akmeledj dit Yampi, un sètê odjongba, patrilignage des Kotadaf, matrilignage des Ayebl-la.

On note ici une particularité déjà rencontrée en pays *alladian* : l'orchestre d'olifants pouvait recruter également des musiciens esclaves, si tous ne l'étaient pas. Furent par exemple de célèbres spécialistes du gbingrê le nommé Koffi, esclave d'Oga de Bodu (classe mborman, matrilignage des Obo Yei-la, patriclan des Emèbu), et le nommé Kpami, initié à Jacqueville, probablement pendant une mise en gage, esclave du matrilignage des Edjm-la de Tukpa (classe mborman) ; le riche Otch Yebl Adangba d'Armèbê, que cet instrument accompagnait même au champ, comptait plusieurs musiciens dans sa colonie d'esclaves.

Enfin, parce qu'elles n'étaient pas astreintes à toutes les cérémonies qui marquent la titularisation des hommes, les femmes riches acquirent leur titre en distribuant à toutes les femmes et à tous les hommes qui les avaient précédés dans la dignité le kapi-os, prix en manilles (os) de l'esclave (kapi). Ce titre était egbremgbi-oyow (singulier, gbremgbi-yow).

Le temps économique-politique de l'étalage et de la dispensation des richesses

Ces conditions que nous venons d'énumérer ne pouvaient être remplies et ne l'ont été que par de rares chefs de lignage disposant de nombreux dépendants et alliés. La prétention à se faire valoir comme riche prenait corps une fois agréée par les hommes et les femmes du matrilignage ; elle devenait alors un projet collectif de ce dernier au niveau de la confédération politique, Dibrm-lok ou Bobor-lok. Le chef du matrilignage du père et le chef du patrilignage en étaient tenus informés et devaient donner leur accord. Quant aux parents résidant dans la confédération opposée, ils recevaient notification du projet et du calendrier des cérémonies. Celles-ci se succédaient en six phases pendant quatre semaines de six jours.

De l'acquittement du premier droit (*os-ob*) à la fixation du calendrier

La phase préliminaire commence avec la déclaration d'intention et s'achève avec la proclamation du calendrier. Le postulant sollicite son accès à la société des riches en s'adressant à chaque *gbremgbi* du village, et de la confédération, et en s'acquittant auprès de chacun du premier droit, payé alors en manilles (*os-ibr*). C'est le rite d'*os-ob* ou l'acquittement du premier droit en numéraire. Dans la fraction occidentale de la confédération de Bobor, très étendue et relativement peuplée, ce droit s'élevait à vingt manilles (Gbadjn) ; dans le *lêbutu* d'Aklodj, fraction orientale de la même confédération, composée de deux grands villages, il était de soixante manilles ; il atteignait quatre-vingt manilles dans la fraction orientale de la confédération de Dibrm, composée de dix villages. Plus tard, un nouveau droit leur était versé, nommé cotisation à Bobor (*os-okl*) et don à Dibrm (*os-ap*). À Bobor, cette cotisation consistait en une contribution personnelle offerte par les membres du lignage, le jour de la cérémonie ; la tradition des Orgbafu (Orgbaf et Yassakp) y ajoutait une redevance due aux épouses des anciens riches (*oyow-os*) et une au héraut public (*kokoba-os*).

Suivait une mobilisation ultime de la parentèle et des alliés. Un repas du lignage, dit *nourriture du lignage* à Aklodj (*bosu-egb*), repas arrosé de boisson, consacrait une dernière fois le consensus lignager ; les parents autorisaient alors l'ouverture du rituel. Le père du postulant, les épouses, le quartier qui accueilleraient la fête recevaient également de la boisson, de préférence du gin (à Armêbê : une bouteille au premier, une aux deuxièmes, une caisse entière au troisième) ; le père donnait sa bénédiction, les épouses et les membres du quartier confirmaient leur participation active. C'est alors que le postulant choisissait un jour consacré au culte de son patrilignage pour offrir la boisson aux hommes riches et solliciter officiellement la date d'inauguration du rituel. Quelle que fût la saison retenue, le jour de l'inauguration, comme le jour de la proclamation du calendrier, correspondait dans la semaine de six jours à un jour consacré au dieu du patrilignage : jour de *li* pour les *Atchu*, les *Elmanfu*, les *Atokola*, les *Akpataf* (Aklodj), les *Egu* (Mopoyem), jour de *lis* pour les *Obogu* (Aklodj), les *Elmanfu* (Gbadjn) et les *Edjreku* (Bobor), jour de *ligbis* pour les *Emêbu* (Aklodj), jour de *lêtchu* pour les *Eikpaf* (Dibrm).

L'ouverture du rituel : le premier banquet et la retraite

La veille au soir, sous la vigilance du devin, le tambour court (*brem-ikpr*) annonçait le grand événement. Les femmes, vêtues de simples cache-sexe, hors du regard des hommes, selon le rite nommé par les *Alladian* *yanhun sèwu nevri*,²⁶ purifiaient la cour du héros de la fête en dressant des obstacles symboliques contre les entreprises des sorciers.

Le matin du jour inaugural, à Dibrm, tandis que le tambour retentissait, les jeunes de la classe d'âge en instance d'initiation, les prochains initiés – owru-essu – rémunérés, appelaient les hommes riches à la cérémonie. Le candidat et son épouse principale arrivaient, tout vêtus de blanc, en signe d'innocence. Devant eux, une assiette de kaolin et deux manilles pour le doyen d'âge qui versera la boisson. Le premier grand banquet était offert : attiéké, poisson et boisson; le partage était strictement égalitaire entre les ayants-droit. Après quoi le doyen d'âge versait la boisson, en formulant des vœux de succès pour le postulant ; la marque de kaolin apposée sur le front de ce dernier signifiait l'élection.

Le candidat quitte alors la cérémonie et se retire dans sa maison, dont il ne sortira plus : c'est la retraite. À Dibrm et à Yasakp, c'est aux épouses qu'était alors imposée l'obligation de le nourrir, sur leurs propres ressources, jusqu'à la journée dite du Grand Abri, jour à partir duquel l'obligation sera inversée, l'époux nourrissant ses épouses jusqu'au jour de l'onction. À Aklodj, il était prescrit un repas de trois poissons au déjeuner et un repas de deux poissons au dîner, cependant que le candidat d'Armèbè, chaque matin et chaque soir, devait offrir à la société des riches un concert d'étékpré et de la boisson. La seconde obligation des épouses consistait à commencer l'exposition ambulante des richesses dans le village, en toilette blanche – midj-ufu – faite de pagnes blancs et de parures d'argent, selon la coutume de l'initiation des filles.

La journée du Grand Abri ou lêf-gbêl : le deuxième banquet

Si le premier rite de la fête qui marque la rupture avec le passé est décrit en termes chronologiques, les deux suivants, dont le contenu est essentiellement économique et politique, le sont en terme architecturaux. Construit par les enfants des filles du patrilignage – ayu – qui en plantaient les bois, et par les prochains initiés qui le couvraient, le premier abri était dit grand parce qu'il était bâti au lieu central de la fête, la cour du héros, parce qu'il était recouvert de pagnes précieux dont le premier était celui du père du célébrant, enfin parce qu'il abritait les vrais dignitaires de la fête, les hommes riches. Le petit abri sera dressé à l'intention de la classe d'âge du héros dans la rue du village, au milieu du quartier, pour séparer les statuts.

Au jour du Grand Abri, offrande était adressée de bon matin successivement au patrilignage, à la classe d'âge des prochains initiés et aux enfants des agnats. À l'heure convenue, à l'appel du tambour, le candidat et ses épouses, dans le plus grand appareil, accueillaient les hommes riches, vêtus de leurs plus beaux pagnes, parés d'or et accompagnés de leurs orchestres d'olifants. Dans l'escorte de chaque homme riche, un personnage battant deux cornes de buffle criait les louanges de son maître, les exploits de ses ancêtres, sa beauté, sa richesse et sa bonté, c'était le kokoba, toujours un esclave de la maison. Dans

l'effervescence populaire, le héros offrait à ses illustres invités, pour la deuxième fois, de la nourriture et de la boisson (à Armêbê : huit calebasses de vin de palme, une caisse de gin). La première coupe de boisson était destinée au doyen d'âge qui en versait le contenu lentement sur le sol à l'adresse des héros fondateurs, aux ancêtres et aux dieux, les priant d'agréer le candidat, de favoriser ses entreprises, de les faire prospérer, d'accorder à ses lignages, au village et au pays la santé, la paix et la richesse, sources de nouvelles fêtes. Puis les hérauts publics, échantons rituels, partageaient la boisson entre les classes d'âge et la distribuaient entre les riches de manière égalitaire.

Après le rite de boisson, place était faite à la danse de l'*ètèkprê*. Chaque classe, suivant l'ordre hiérarchique, autorisait son danseur le meilleur à se produire pour honorer le récipiendaire. Un membre du matrilignage pouvait également danser pour glorifier son héros. Hommes et femmes, enfants et adultes des lignages venaient parfumer les danseurs et leur faire des cadeaux d'argent. Les cadeaux reçus par chaque danseur étaient le bien commun de sa classe d'âge et devaient être partagés de façon égalitaire entre les membres de celle-ci. À la fin l'*ètèkprê* pouvait se clore par une danse des femmes, que l'épouse du héros exécutait elle-même à Aklodj.

Dans la rue, pendant ce temps, le peuple des "pauvres" parmi lesquels on comptait surtout les jeunes, les femmes et les esclaves des autres lignages, venait recevoir des cadeaux de vivres, sinon de boisson.

Certains *lêbutu* (Orgbaf, Aklodj) instituèrent à cette occasion "l'Abri des pauvres", *ogboru-lêf*. À Aklodj, à l'époque de Yuei Lakpa (*bodil*, initié entre 1863 et 1871), "les pauvres" bénéficiaient d'un repas d'*atiékè*, tandis que les riches consommaient du pain de banane, buvaient du vin et du rhum. À Yassakp, si l'on en croit Kpadja Mel du quartier Adjeb, chaque pauvre avait droit à une manille.

Passée cette journée, les épouses, accompagnées par la classe d'âge des prochains initiés, continuaient leur promenade d'apparat dans le village, mais cette fois en toilette rouge – *midj-ebi* – c'est-à-dire parures d'or et vêtements multicolores, exposant la face féminine de la richesse du héros de la fête.

La journée du petit abri – *lêf-likekli* (Bobor) = abri de la rue, *édjèm-lêf* (Dibrm) – : la réception faite à la classe d'âge

Deux ou quatre jours plus tard, le candidat et ses épouses accueillaient cette fois les camarades de la classe d'âge qui n'étaient pas tous nécessairement des hommes riches. Au cours de cette cérémonie, aujourd'hui fondue dans la précédente, ils leur offraient des présents en nature et en espèce (à Armêbê, 1 caprin, 100 manilles et de la boisson). En retour, les pairs donnaient au nouveau riche la boisson qui lui servirait dans ses réceptions (à Armêbê : une bouteille de gin – paraît-il – à chacun).

Le temps médico-religieux de l'onction

Dans les deux journées qui suivaient, l'aspect médico-religieux du rituel recouvrait enfin sa prééminence sur l'aspect économique, jamais oublié cependant. Rappellent cette structure à dominante les dénominations des derniers rites : le broyage et l'onction, l'enfilage et la suspension d'angbandji.

De la première onction à la confection du collier : angbandji-iri

Le sixième jour après le grand banquet, à l'appel du tambour, leur héraut institutionnel, les anciens venaient consacrer le nouveau riche par la première bénédiction : owro. On le faisait sortir, dit-on, de sa retraite et de son anonymat d'homme du commun.

Trois ou quatre éléments composaient – composent encore – la préparation médicale : des écorces de l'arbre gofa, des feuilles d'un arbre de palissade, lakp ikn-ufu, des graines de palmier à huile, êrêgb, et, dans le rite de Gbadjn et d'Orgbaf, de l'argile. Les doyens broyaient au pilon (ign) les trois premiers éléments. Le héros de la fête, ses épouses (préalablement passées à confesse par les matrones, qui rendaient compte au maître d'éventuels adultères), et ses enfants, tous légèrement vêtus, s'asseyaient sur des feuilles de bananiers tels des initiés, les jambes étendues. Aucun esclave n'était admis à ce rite. Avec la préparation que les graines avaient amollie, le doyen d'âge les oignait de la tête aux pieds, des pieds à la tête ; puis il les frottait de l'argile cérémonielle. Le reste de la préparation, conservé, entraînait dans le bain que devait prendre le héros. Tel était le bain d'angbandji, premier bain consécutif à la bénédiction : angbandji-ok.

Suivait une grande parade guerrière. Après quoi, les mêmes officiants confectionnaient le collier ou le chapelet d'angbandji. Sur une ficelle de raphia, ils enfilaient (iri-êm = enfiler) deux amandes de l'arbre angbandji alternant avec une tigette d'un végétal ligbogn ; à l'extrémité de la ficelle était accrochée une manille, symbole de puissance économique, et une cartouche vide de poudre de fusil, symbole de force guerrière. Douées, selon la divination, d'un pouvoir de protection, les amandes entraînaient en même temps ici comme unité de compte dans le recensement de la population riche et de ses richesses. Dans certaines localités (Gbugbo), autant d'amandes dans un collier ou chapelet que d'hommes riches titularisés dans le matrilignage ; dans d'autres localités, au contraire (Armêbê), les amandes représentaient l'inventaire des possessions du récipiendaire : chat, épouses, esclaves. Le collier ou le chapelet reposait dans un van jusqu'au jour de la suspension.

Six jours plus tard, cinq rites concluaient ce long rituel. Le premier rite de cette dernière journée consistait en un nouveau banquet avec nourriture et boisson, à raison d'un poisson par ayant-droit. Ensuite la préparation médicale de la journée du grand abri était répétée, mais cette fois le broyage était exécuté à la main (êfn). Même onction administrée au héros, à ses épouses et à ses enfants, assis dans la même position. Même exclusion des esclaves. Même bain d'angbandji. Venait, en troisième lieu, le sacrifice d'un poulet blanc ou, à défaut, d'un mouton blanc ; le sang de l'animal inondait le pilon (djén), étendu aux pieds du héros (angbandji-djén). Avec une touffe de duvet pris du ventre du poulet, le doyen d'âge des egbremgbi appliquait le sang sur le front du héros, siège de la conscience morale, en signe cette fois de consécration suprême et de renforcement. Les pattes et la tête de l'animal, portions qui revenaient de droit aux inférieurs statutaires, étaient échues au dernier des esclaves du maître, au onzième esclave dans la fraction occidentale de la confédération de Bobor. Du repas préparé pour les gens libres avec le reste de la viande, une partie était destinée au pilon, une deuxième aux jeunes, la troisième au héros lui-même. Le pilon, médiateur entre tous les célébrants du rituel, c'était le symbole de l'institution et comme son esprit. Les jeunes, owru-essu, c'était la promesse de jouvence et d'immortalité. Le nouveau riche participait à une communion de longévité avec l'un et l'autre symboles.

Après l'ultime boisson versée dans la cour et après l'ultime invocation des ancêtres, venait, porté par les jeunes, le défilé du pilon d'angbandji, le nouveau gbremgbi consacré en tête du cortège. À chaque sanctuaire d'un dieu local, le défilé s'arrêtait, une prière était dite au bénéfice du célébrant. Au cri de "boté ?" (= à qui le tour ?), celui qui accueillait le pilon ne devait désormais plus passer aucune nuit en brousse dans son campement et devait obligatoirement célébrer la fête dans l'année. Quand le défilé s'achevait dans la cour du célébrant, le chapelet d'angbandji, passé au cou à titre de collier, à une certaine époque, dans certaines localités, était soulevé (igbl-ogn) et suspendu dans la maison de l'auteur de la fête au-dessus de la porte. Là, les amandes d'angbandji étaient censées continuer à exercer leur fonction tutélaire contre les hôtes malveillants ; là aussi, leur fonction d'inventaire était visible ; tout passant pouvait lire ou la liste des hommes riches du lignage ou l'inventaire des biens, parmi lesquels le nombre d'esclaves du nouveau riche.

Six jours encore, et le nouveau gbremgbi se rasait la tête ; il pouvait alors, comme le nouvel initié ou le nouveau gouvernant consacré, faire la première grande tournée des villages, dans le pays, auprès des amis et des parents qui lui feraient des présents. Telle était la mendicité rituelle de l'homme riche odjukru : sism-akp. Il portait tous les attributs reconnus aux riches : droit à un nom tambouriné, son nom de gloire, droit de danser

l'ètékprê, droit de servir la boisson (si ses puînés avaient accompli le rituel), droit aux honneurs du collège des hommes riches et à cet orchestre lors de ses funérailles ; un an plus tard, il pouvait consommer le revenu du rituel, comme l'avaient fait ses pairs.

À cause des conditions draconiennes imposées à l'origine, le titre de gbremgbi odjukru, comme celui du brembi essuma, du vievi abê et du nküi alladian, ne fut acquis que par une très infime minorité. Dans les classes qui, des obodjilu aux ndjroman de la fin du XIX^e siècle, ont représenté l'âge d'or de l'institution primitive, on compte les egbremgbi sur ses doigts. À Gbadjn, l'informateur Eg Niamba Meledj ne connaît, sur au moins une centaine de membres de chaque classe d'âge, que six sêté et ndjroman ayant accompli "le grand angbandji de Bobor" à onze esclaves. Ce furent : Mankubi Djédj, Bêkê Yed et Obi Ekè, des sêté, Eg Ezzo (Ayebl-la, Elmanfu), Yéi Niagn (Dongba-la) et Tchoko (One-la), des ndjroman. Ailleurs, certains riches sont cités avec quelques précisions supplémentaires. Le Tableau 37 donne la composition et le volume de leurs richesses.

En somme, le rituel d'angbandji comme accumulation ostentatoire ne consacre pas seulement cette richesse dont nous avons ici la composition, il institue de façon spécifique l'esclave comme condition organique de la titularisation de l'homme riche et l'associe à la carrière de ce dernier dans le règne de la renommée.

Oblation et immolation ostentatoires, qui vont être analysées ci-après, illustrent deux autres modes de cette association.

Tableau 37
Composition et volume de la richesse
de plusieurs egbrembi odjukru

	EPOUSES	ESCLAVES	FUSIL	CHEPTTEL	AUTRES BIENS
A. ARMEBE 1. OTCH YEBL ADAMGBA Matrilignage (<u>bosy</u>) : <u>Yuyu-la</u> Classe d'âge <u>bodil</u> Quartier : Afr	3 (2 <u>odjukru</u> 1 <u>abé</u>)	60 3 cités Adjiba F, Yedo Niamien H (<u>mbedie kata</u>), Egn Es Odn H (<u>nigbessi</u>)	Fu	bovins caprins	
2. KPANDE YEDES Matrilignage <u>Wai-la</u> Classe <u>ndjorman</u> <u>odjongba</u> quartier : Afr	2 (<u>odjukru</u> d'Armabé)	> 20	Fu	bovins caprins	
3. KPAMI ESSO Matrilignage <u>Missabo-la</u> Classe <u>abrmam</u> <u>odjongba</u> Quartier : Eb-ém-kpakp	5 (3 <u>odjukru</u> , 2 <u>abidji</u>)	20 (?) 3 cités Ntraman H (<u>nigbessi</u>) Yéfeyn H (<u>bodil</u>) Sos-Esatr F (<u>nigbessi</u>)	Fu	bovins	
4. BRESWE Matrilignage <u>Yanka-la</u> Classe <u>abrmam</u> Quartier : Eb-ém-kpakp	7 (2 <u>abidji</u> , 1 Kpass, 4 Armabé)	> 20 11 cités	> 20	bovins caprins ovins	
B. AKLODJ 5. YUEI BOTTI YED Aklodj-A (Rogaf) Matrilignage <u>Loyei-la</u> Patrilignage <u>Seregb-af</u>	2 (1 Aklodj, 1 Krobu)	2 cités : Botti Mel Akpa H <u>mbormam</u> (<u>abé</u>) Bla Ekn, H	Fu	bovins caprins	- 1 <u>krokro</u> - a habillé les <u>abrmam</u> d'Aklodj-A du pagne <u>sub</u> , lui-même portant le pagne de la panthère (<u>obn-ebad</u>) pour honorer l' <u>angbandji</u> de Nomel Edjro d'Aklodj-Bawre
6. BUD' OKRU Aklodj-B Matrilignage : <u>Ayebl-la</u> Patrilignage <u>Bietchaf</u> Classe <u>bodil odjongba</u> Fait <u>sapognré</u> après la guerre Armabé-Aklodj	2	> 20 1 cité : Lako H, <u>abrmam</u>	Fu	bovins ovins caprins	- 1 <u>étékré</u> - 1 maison en planches
7. EREKP AKMELEDJ dit Yampi, Aklodj-A Matrilignage : <u>Ayebl-la</u> Patrilignage : <u>Kotadaf</u> Classe <u>sété odjongba</u>	3 (<u>odjukru</u>)	> 20 2 cités : Agbo H, <u>mbedie</u> Kepie H, <u>mbormam</u>	Fu	bovins ovins caprins	- 1 <u>étékré</u> - 1 maison en bois construite par des menuisiers <u>alladian</u> - Le premier inhumé dans un cercueil en bois (<u>araka</u>)
8. DJEDJ AKPA DJEDJES Aklodj-A Matrilignage <u>Ta Yu-la</u> Patrilignage <u>Bietchaf</u> Classe <u>sété odjongba</u>	2 (<u>odjukru</u>)	> 20 1 cité : Yedo Yebi F <u>mbormam</u>	Fu	bovins ovins caprins	- 1 <u>krokro</u> - 1 maison en toiture de feuilles de tabac, recouverte de palmes (<u>sawr</u>)

	Épouses	Esclaves	Fusil	Cheptel	Autres biens
9. KABI AWIYO Akloj-B Matrilineage <i>Ayebi-la</i> Patrilineage <i>Elmanfu</i> Classe <i>sété kata ipmu</i>	12 (1 <i>odjukru</i> , 11 d'ethnies étrangères)	11 évoqués 2 cités : Aké H, Abonu H,	12	bovins caprins ovins	- 1 <i>étrékré</i> - A sacrifié des esclaves à ses oncles Okru, Amissa, Eyayu Bende Okru Gasso et Yampi - 1 maison en bois - Le premier à être inhumé dans un cercueil en bois (caisse à fusil).
C. BODU 10. OGA Matrilineage : ? Patrilineage : <i>Emébu</i> Classe <i>mbedie</i> - initié en 1839 - réinitié en 1895 quartier : Afr	--	60 6 cités : Koffi H, <i>mborman</i> , Kpékpé Sinon H, <i>nigbessi</i> Ekpobi Kadjn F, <i>bodil</i> Amianku H, <i>nigbessi</i> Tabot F, Amran F, <i>nigbessi</i>	Fu	bovins caprins ovins	- 1 cloche pour appeler les esclaves aux repas, cette cloche est devenue celle de l'Eglise Méthodiste à la suite de la christianisation.
D. DIBRM 11. MBAW Matrilineage : ? Patrilineage : ? Classe <i>bodil</i> , initié entre 1805 et 1812 Quartier : Yin lkn Ew Le premier à avoir introduit les Français à Dibrm au XIX ^e siècle	--	60	Fu	bovins caprins ovins	
12. YEBL MEL Matrilineage : ? Patrilineage : ? Classe <i>sété odjongba</i> , initié en 1870 Quartier : Esr	-	20	Fu	bovins caprins ovins	
E. KPANDA 13. OKORU NIAGN Matrilineage <i>Djévei-là</i> Patrilineage : ? Classe <i>sété</i> Quartier	-	60 (?) 6 cités : Yon F., <i>nigbessi</i> Kokr Tchétché, H. Akpoto, H. Bomn Ayu, H. Gnagn Kaku, H. Essian Ya, F.	Fu	bovins caprins ovins	

SECTION III

L'oblation ostentatoire

Signe de richesse et signe de pouvoir, l'esclave était en même temps signe dans une communication sociale où il exprimait, reproduisait ou renouvelait les relations statutaires. Dans l'oblation ostentatoire, il a joué diversement ce rôle lorsqu'il a été offert en présent, soit entre égaux comme témoignage d'hospitalité ou d'amitié, soit entre inégaux comme munificence d'un supérieur adressé à un inférieur ou comme hommage d'un inférieur rendu à un supérieur.

Un témoignage d'hospitalité ou d'amitié entre pairs

C'était dans la première décennie du ^{xx}e siècle, en 1902 semble-t-il. Le vieux Bonny de Rimakudjê, arrière-grand-père de Bonny Germain, professeur de sciences naturelles à l'École Normale Supérieure d'Abidjan, fait présent d'une esclave à l'interprète *alladian* Bonny, son homonyme.

On peut interpréter ce don comme un cadeau du supérieur à l'inférieur ou comme un cadeau d'une personne à son égale. Sous le premier rapport, deux justifications sont plausibles. D'une part l'interprète Bonny était un étranger, hôte de l'Abê, sous la tutelle morale de ce dernier, et jeune au demeurant. D'autre part, Bonny de Rimakudjê était un homme riche et un ancien, qui manifestait trois prééminences dans le don : prééminence biologique (séniorité), prééminence économique (richesse), prééminence socio-politique (chefferie de lignage).

Nous optons cependant d'interpréter ce don comme un don d'amitié. Le fondement de la relation d'amitié entre les deux hommes, c'est à notre avis l'homonymie. Il existe en effet deux types d'homonymie, l'homonymie

du porteur qui partage son nom personnel avec un autre individu, cas de Tapê-Blê de Tapagihe en pays *bete*, et l'homonymie que nous rencontrons ici. Ici, deux personnes d'ethnies différentes, différentes aussi d'âge et d'état, portent un même patronyme répandue dans l'ère culturelle *akan* (*alladian*, *anyi-bawlé*, *akyé*, *abê*...). À la même époque, la célébrité d'Adjé Bonny, grand courtier, chef supérieur des *Alladian*, dont le jeune Bonny était probablement un parent, était parvenue jusqu'en pays *abê* ; il commerçait en effet avec des hommes riches comme Obodji Sobwa.

Sur la base de cette "parenté", le jeune Bonny, dans la condition où il se trouvait comme auxiliaire du nouveau pouvoir politique qui s'installait, le pouvoir colonial, pouvait également rendre des services à son aîné. En ce sens, le cadeau d'esclave nous paraît être une reconnaissance de cette parenté transethnique entre lignages et un réveil d'alliance. En général néanmoins l'oblation a exprimé une relation de dépendance.

Un témoignage de munificence manifesté par un supérieur à l'égard d'un inférieur

Deux modalités illustrent cette forme : l'une peut être dite cadeau de mariage, l'autre cadeau d'émancipation.

L'esclave comme cadeau de mariage

Trois cas se présentent dans cette modalité : le cadeau de l'époux à l'épouse, le cadeau du père au fils ou à la fille à l'occasion de son mariage, le cadeau du beau-père au beau-fils.

De l'époux à l'épouse

Ici, il s'agit d'une relation spéciale par laquelle un homme riche manifeste sa générosité pour honorer une épouse dont les qualités éminentes (beauté, intelligence, dévouement, fécondité) assurent le rayonnement de son lignage. L'esclave était alors le serviteur total et particulier de la femme chérie.

Le pasteur Orso Deci de Cechi, en pays *abê*, offrit à son épouse Kwa Ahu deux esclaves qui ont vécu ensemble en collage, mais sans enfant : Niamien, un homme, et Opwa, une femme.

Yavo Ehinon de Yadjo, patrilignage des Ossodjê-Ngossé, toujours en pays *abê*, a offert une esclave à sa première femme, Asa Aya, du patrilignage des *Kwadio*.

Ce type de cadeau de mariage a existé également dans la société *odjukru* et vraisemblablement sous le même mode dans la société *alladian*. Selon l'administrateur Lamblin,²⁷ le riche mari achetait un ou deux esclaves pour sa première femme. À la mort de cette dernière, les serviteurs passaient de droit à la deuxième épouse, pour honorer sa promotion au rang de première épouse. Si au contraire c'était le mari qui venait à décéder, son matrilignage déshéritait l'épouse de ce bien considéré comme un bien communautaire. Un exemple du village de Tiaha confirme cette relation entre l'époux et l'épouse et ce principe de déshérence. Le nommé Agnéro, du matrilignage des *Otobro-la*, classe d'âge des *sêtê*, initié dès 1871, avait offert à son épouse Essyu une esclave, Agnero Amari, classe des *ndjroman*. Lorsqu'il mourut, le doyen d'âge de son matrilignage récupéra Agnero Amari, sans que ni le matrilignage de l'épouse, ni les autorités politiques du village n'aient protesté.²⁸

Du père au fils ou à la fille

Il faut distinguer de la catégorie de cadeau de mariage, qui consacre un mariage accompli, le cadeau d'esclave destiné à pourvoir un fils en un moyen d'échange, élément d'une compensation matrimoniale, bref en dot.

Bete et *Kweni* illustrent ces deux cas. Ainsi Logbo Kafu, de Gla (Tapegühe : Subwo), offrit-il une esclave, Wêdrê, à son fils Kafu Tapê. Ce fut au moyen de cette esclave que le jeune Tapê épousa Koré Drawunon, fille de riche lignage à Gbokora. Les *Kweni* de Gonate, dans l'actuelle sous-préfecture de Daloa, témoignent avoir pratiqué cette forme de dot en l'accompagnant de bétail.²⁹

Les *Abê* attestent le premier cas. Ndu Adja, de Gbessé, arrière-grand-père maternel du Révérend Pasteur Orso Deci, a fait don à sa fille Edissi, se mariant avec Odapo Ncho d'Offorudjê, de deux types de biens : une portion de la rivière Krotchê, sise entre Gbessé et Offa, et quatre esclaves, deux hommes et deux femmes. De même Deci Odjapo d'Offorudjê, arrière-grand-père paternel du même informateur, a procuré à sa fille Odjapo Oriassi, se mariant avec un certain Tchimagbeu, d'Amagbeu, deux esclaves de sexe féminin.³⁰

Du beau-père au beau-fils

Les lignages donneurs de filles pouvaient aussi honorer un beau-fils travailleur et serviable en lui offrant en cadeau un ou une esclave. Un tel cadeau – *zuu* – n'accompagnait jamais l'épouse au moment où elle allait entrer sous le toit marital ; il suivait plus tard pour consacrer une vie conjugale bien remplie et appréciée. L'idéologie justifie ce cadeau différé par une prévention à l'égard de l'arrogance des épouses qui perdraient le

respect du mari et “ne voudraient plus travailler pour celui-ci”, en somme par le souci de préserver le statut viril des beaux-fils.³¹ Il faut y voir, nous semble-t-il, une relation à double effet. Effet principal d'ordre politique : le beau-père s'assure la dépendance du beau-fils en consolidant la suprématie du sexe masculin sur le sexe féminin. Effet secondaire d'ordre socio-économique : le père rehausse le statut de sa fille ou de sa nièce en lui offrant indirectement un serviteur ou une servante.

Logbo Kafu, de Gbla, aujourd'hui Tapeğuhe, groupe Sobwo (Daloa), *kanegnon*, fondateur de marché, époux d'une trentaine de femmes et père de plus de soixante enfants, maître d'une dizaine d'esclaves, fit don d'une esclave, Zêguêda, à son beau-fils Guezi.

Zuzwa Bahi, de Zepreguêhe, frère de Zuzwa Gossé, autre *kanegnon*, fondateur de marché, époux d'une trentaine de femmes, père de trente enfants environ, propriétaire de huit esclaves, offrit un esclave au mari de sa nièce Gossé Nanon, un *Kweni* de Gonate. C'est lui, en effet, qui avait reçu et consommé la dot de cette nièce : il était son *lélignon*.³²

L'esclave comme cadeau d'émancipation

À l'occasion de leur majorité et des rites de passage qui l'accompagnaient, les cadets sociaux pouvaient également recevoir des cadeaux sous forme d'esclave.

Tel était le cadeau dont bénéficiaient de jeunes *odjukru* au moment de leur initiation. Marque de générosité de pères riches, cet esclave entraînait pour le jeune homme dans les conditions de son initiation, avant de lui ouvrir l'accès à la société de l'*agbandji-iri* et de lui être utile dans la production.³³ Le mérite de tels cadeaux revenait aux fils travailleurs qui avaient contribué à l'enrichissement de leur père et constituaient un ciment entre leurs paternels et leurs maternels.

Un hommage de l'inférieur au supérieur et bienfaiteur

La relation de dépendance n'a pas seulement été exprimée par les gracieusetés faites par le supérieur à l'inférieur, elle l'a été également, quoique à un degré moindre, par la reconnaissance de sa subordination que l'inférieur adresse à son supérieur. On peut intégrer dans cette dernière catégorie le cadeau que le beau-fils destine à son beau-père et l'esclave à son maître.

Du beau-fils au beau-père

Les hommes riches *bete* du Zeble, chez qui l'esclavage était une institution récente, ont développé cette pratique d'une manière particulière dont nous n'avons rencontré trace nulle part ailleurs. C'était leur façon à eux d'honorer les beaux-pères dont les filles avaient été bonnes épouses, fécondes, commerçantes actives, bref facteurs de leur enrichissement et de leur célébrité. Le cadeau suivait ainsi le trajet de la dot, beaucoup d'années plus tard, comme un supplément de dot, une forme d'intérêt, signe de promotion sociale du donneur.

Logbo Kafu, de Gbla, le célèbre, reçut deux esclaves de cette espèce. Le premier lui vint de Kipré Zaboru, de Mandogühé, époux de sa fille Kafu Nanguenon. Ce cadeau avait nom : Towê. Le second lui fut offert par Urugba Seri, de Drahwan, époux de Blê Lalé ; il était nommé : Tibro.

Tapê Seri, de Gabwa (Ballegühe, Daloa), héritier d'un marché, époux de dix femmes, père de nombreux enfants, propriétaire d'esclaves, reçut de la part de Seri Grozo, de Gagwa, époux de sa fille Seri Disawron, un esclave nommé Seri Gohi.³⁴

De l'esclave à son maître

Les autres esclaves qu'achetèrent certains esclaves dans l'intention d'élargir le lignage de leur maître font partie, ce nous semble, de ces cadeaux de reconnaissance. Marques d'esclaves travailleurs, instruments de la promotion des acquéreurs, ces esclaves manifestaient en outre leur gratitude à l'égard de maîtres bienveillants en accroissant la richesse et la renommée de ces derniers.

Au village *odjukru* de Tiaha, une esclave entreprenante, Olmidj, de matrilignage *Loyu-la*, classe d'âge *nigbessi*, patriclan des *Egu*, offrit ainsi au matrilignage dont elle était la possession une autre esclave, Niupin.

Au village *abê* d'Odjê, l'esclave Banga acheta ainsi pour le patriclan de son maître deux nouveaux esclaves, un homme et une femme. Les traditions *alladian* évoquent le même type de possession au second degré.

SECTION IV

L'immolation ostentatoire

“Dieu a toujours béni la race des esclaves.
Tout ce qu'ils entreprennent réussit.
Voilà pourquoi il faut les faire disparaître,
soit en les revendant, soit en les mettant à mort”

Yapi Nte, patrilignage *Mudoko*, Agwahin, Morieru, Agboville,
20 juillet 1973

Comme les personnes riches acquerraient, voire accumulaient, des esclaves pour faire montre de leur richesse, ainsi elles pouvaient aussi les mettre à mort pour accéder à la gloire *post mortem* réservée aux personnages prééminents. Plutôt que de sacrifices humains, formule consacrée, mais de large extension et ambiguë (le sacrifice dit humain est par essence inhumain), nous parlerons d'immolation d'esclave. Par sa nature, loin d'être considérée comme un crime, l'immolation est admise, à des titres divers, comme une pratique de droit ; c'est un rituel associé à des circonstances déterminées de la vie sociale, qui s'effectue selon des procédures strictes, légitimes, et auquel reste attachée une signification idéologique et politique.

Si l'accumulation ostentatoire d'esclaves, au sens étroit où nous l'avons analysée, fut une pratique locale, nous avons affaire avec l'immolation ostentatoire à une institution de très large extension qui s'étend à trois des quatre espaces ethno-culturels de la zone forestière : espace *akan* avec les sociétés matrulinéaires et patrilinéaires à l'Est du Bandama, espace *mandé* avec les sociétés *ghan* et *kweni* (dans le secteur méridional et animiste de cette dernière), espace *kru* dans les secteurs septentrional et méridional de la société *dida*. Deux formes semblent la caractériser : une forme relative, la plus répandue et la plus notoire, et

une forme quasi-absolue dont offre ici l'illustration la société *abê*. Mais l'une et l'autre ont pour particularité d'accompagner les événements de la vie autonome des lignages ; elles se distinguent, tant par les circonstances que par leurs motivations, des immolations d'utilité publique, des immolations comme une fonction de la société politique.

L'immolation d'utilité publique

Pour leur propre compte, en effet, les communautés villageoises procédaient à des immolations d'intérêt public avoué : immolations pénales au moyen desquelles la mise à mort sanctionne un crime présumé ou commis, immolations éducatives dans lesquelles la mise à mort est censée exercer une efficacité pédagogique aussi bien par le spectacle de son drame que par la démonstration pratique d'une compétence acquise (en résumé : leçon de choses), immolations contractuelles où deux parties belligérantes ratifient un pacte de paix, enfin immolations religieuses comme offrandes aux dieux.

Application normale d'une loi de droit public à un délinquant, les immolations pénales des esclaves présentent une singularité, moins dans la nature que dans le degré et la procédure des peines ; c'est pourquoi nous les examinerons au Ch. IX sous le thème des résistances. D'autre part, d'avoir étudié le rôle des esclaves immolés dans l'établissement des pactes de non-agression et de paix perpétuelle (IIe partie, Ch. IV, section I, p. 359) nous dispense de revenir sur les immolations contractuelles. Reste ici à porter l'attention sur deux formes de l'immolation d'utilité publique : la leçon de choses et l'offrande religieuse.

La leçon de choses : le fokwe abê

Dans l'éducation de la jeunesse telle que la pratiquaient certaines des sociétés lignagères, l'immolation avait une fonction propédeutique et initiatique. Elle remplissait cette fonction d'abord par son résultat. Les spectacles sanglants accoutumaient à la vue du sang et à la mort violente de l'homme donnée par l'homme ; ils étaient recherchés comme une forme efficace de la formation morale des non-initiés, avant l'initiation proprement dite. Nous verrons dans les immolations pénales comment, dans telle société, les jeunes adolescents participaient à ces spectacles. Mais à côté de cette propédeutique, l'acte d'immoler en lui-même consacrait la suprême épreuve de l'éducation guerrière : la littérature ethnologique se rapportant à cette région a déjà relevé le fait, mais sans en préciser les modalités concrètes et les évolutions. Une forme d'initiation illustre cette fonction principale ; dans notre champ d'étude, le fokwe en apporte un exemple.

Sous ce terme de *fokwe*, nous avons affaire à une institution à vrai dire régionale dont l'histoire reste à faire malgré quelques sérieuses monographies³⁵ et des essais de synthèse.³⁶ Sous le rapport sémantique, à la lettre, le terme – *fokwe*, *kokwe* ou *fokpe abê*, *fonkwe akyé*, *fakwe aburé*, *fatchwe odjukru*, *ahizi* et *abidji*, *fotchwe akyan* – désigne une musique dansée de caractère guerrier, une marche ou une parade guerrière. D'un point de vue historique, le système des classes d'âge *abê* s'origine dans la tradition *akyé-akyan*. Son expansion s'est effectuée des villages méridionaux vers les villages du centre et du nord. Il n'avait pas gagné toute la société *abê* au moment de la colonisation française, puisque certains villages en étaient à leur première initiation quand la guerre anticoloniale survint (Gwabo, Atindjê) et puisque d'autres disent ne l'avoir pas pratiqué (Lovidjê). Les mêmes appellations qu'en pays *akyan* s'appliquent à la classe d'âge et à ses promotions : *bie* et *abe*. Malgré la résistance anticoloniale et l'interdiction administrative qui lui porta un coup funeste, l'institution a marqué la culture *abê* assez fortement pour y laisser des traces.

Ici, comme dans toute la région du Sud-Est, chaque classe d'âge est une organisation comportant trois dimensions : une dimension socio-culturelle, une dimension militaire et une dimension politique. C'est un appareil idéologique de la société lignagère, mis en place par les autorités officielles. Rappelons en quelques mots les principes et modalités de sa formation avant de voir son contenu initiatique.

La classe d'âge comporte une structure interne en tant qu'organisation de jeunes. Les jeunes gens de seize à dix-huit ans, recrutés en assemblée, la composent, regroupés ici par période de trois à cinq ans selon les localités. Les formateurs (Grand-Yapo, Gbandjê, Guessidjê, Gwabo) identifiaient les quatre classes originaires *akyan* (*mbuswe*, *niando*, *digbo*, *tchagba*) avec les quatre promotions de chacune d'elle (*djewu*, *tchogba*, *asogba*, *agbri*). Yapi Nté, d'Agwahin,³⁷ indique quatre classes sans subdivisions ou promotions internes : *agri*, *assongba*, *trogba*, *guewe*. À Grand-Yapo, on donne sept *bie* pour les grands villages et quatre ou cinq pour les petits.³⁸ Quatre critères fondaient le choix secret que faisaient les aînés d'un chef de *fokwe*, d'un *fokweshi* : critère économique (le père de l' élu devait être assez riche pour payer les amendes des meurtres commis par les membres de la classe d'âge), critère moral (bravoure, symbole de l'invincibilité), critère esthétique (beauté et intégrité physique), critère intellectuel (intelligence). Choisi par les aînés et promu le jour de la consécration de la classe d'âge, le chef était proclamé par consensus et ovation. Après avoir été porté en triomphe, il recevait les marques de sa nouvelle promotion ; tout le monde, en signe de renforcement, lui attachait comme on le faisait à un *ghêmin* désigné, des rameaux de palmier aux pieds, les hommes au pied droit, les femmes au pied gauche ; d'une pâte de rameaux écrasés, on lui frottait également tout le corps. Un costume le distinguait de ses pairs : une culotte de raphia (*awowo*), un couvre-chef en peau de mouton (*viayonkê*), une peinture protectrice

tricolore de kaolin, d'argile rouge et de charbon, un collier de dents de panthère, symbole de force (*alewahi*), une arme, le sabre (*dengui*). À ses pairs, trois éléments de costume suffisaient : un slip (*abrakon*), la peinture tricolore (blanc, rouge, noir), une lance ou des flèches. Un héraut, porte-parole, s'adjoignait au *fokweshi* pour composer le directoire de la classe d'âge dans sa fonction politique collective.

La formation donnée dans le cadre de cette organisation préparait aux rôles de l'institution dans la société. Elle avait lieu dans la forêt pendant deux à quatre semaines, complétée sur le tas par la pratique politique. On y trouve une culture musicale, une culture chorégraphique et une culture littéraire. L'orchestre de la classe comportait, à Rimakudjê II, six pièces : *obutchà*, le grand tambour qui donne son nom à l'ensemble, *dokwe*, le tambour à peau de biche, court, au petit socle et à l'extrémité supérieure ovale, *pendrê*, le tambour court comme le *dokwe*, mais de diamètre supérieur, *obudjèleu* ou *dondo*, un tambour d'aisselle, *kokoba*, les carapaces de tortue ou les cornes que l'exécutant bat l'une contre l'autre. L'apprentissage assuré par les aînés allait de la technologie (fabrication et jeu des instruments) à la musique chantée (chants de guerre et de glorification), du chant à la chorégraphie (appropriation des figures, des rythmes et de la gestualité dont Kotchy (1983) présente la première description systématique), de la chorégraphie à la littérature historiographique et cosmologique (textes des chants et textes des tambours dont la drummologie naissante, avec Niangoran-Bouah (1964) distingue les genres et présente les contenus généraux). Sur cette base, le *fokwe* était un animateur des grandes cérémonies officielles : rituel de consécration d'une classe d'âge majeure, grande chasse collective là où il y en avait, fête de l'igname, obsèques d'un *vievi* ou d'un membre de la classe d'âge.

Dans cette formation, on trouve une culture à la fois civique et militaire. Son contenu bien net chez les voisins *akye* rappelle les principes de l'éthique sociale : solidarité indéfectible, respect du bien d'autrui, respect de la vie ; peut-être le droit des gens (inviolabilité des enfants, des femmes et des vieillards en cas de guerre) y était-il aussi enseigné. Dans tous les cas, les jeunes devaient s'exercer à différentes modalités de la pratique guerrière : lutte, modes dangereux de chasse, maniement des armes. L'initiation prenait fin après la fête de l'igname en septembre à Morié, en octobre à Rimakudjê, un jour d'*ovo*. L'épreuve finale, celle de la consécration, était une épreuve cruciale : succès total et donc gloire, ou échec total et donc déchéance, telle était l'alternative. Deux options s'offraient cependant.

La première option consistait en une expédition dans un village ennemi. Tandis qu'au village, les femmes, peintes de kaolin et nues, attendaient, en chantant et dansant, les initiés devaient ramener des têtes sanglantes de victimes pour clore l'initiation de façon triomphale. Un informateur nonagénaire du patrilignage des *Yacho*, Tchimu Djodjro, de Gwabo, témoin, le 15 avril 1975, avoir assisté dans sa jeunesse, à

Grand-Yapo, à une de ces mémorables consécration : d'un village *akyé*, les initiés rapportèrent un butin de sept têtes. Selon le même informateur, des initiés d'Offorudjê avaient conduit une semblable et fructueuse expédition au village d'Anadjê en territoire *abê*. Dans l'ivresse de l'expédition victorieuse, les initiés dansaient leur premier *fokwe* sur la place du village, puis purifiés et rasés, inauguraient une nouvelle saison de leur existence, celle des citoyens pléniers, patriotes guerriers, ayant place autonome et voix délibérative dans l'assemblée politique du village. Or, comment s'effectuait cette leçon de choses sur le terrain ?

Une seconde option explique que la classe d'âge, qui fonctionna comme un facteur de démocratisation politique et culturelle ailleurs, resta dans la société *abê* une institution reproductrice de la hiérarchie sociale. En pays *odjukru* et *alladian*, les esclaves, nous le verrons, furent progressivement intégrés aux classes d'âge, à l'instar de ce qui se fit en pays *aburé*. Ici, dans la société *abê*, les classes d'âge recrutèrent les seuls jeunes *aiika*, de même qu'elles s'ouvrirent aux seuls jeunes *biaby* dans la société *akyé*. Pourquoi ? Parce que les esclaves figuraient, à côté des captifs de guerre et à un échelon inférieur, la matière du travail symbolique de la consécration initiatique dont la tradition remonte loin dans les cultures de la région. En septembre 1849, dans un *Rapport adressé au Gouverneur du Sénégal sur l'exploration de la rivière de Grand-Bassam*, Auguste Bouët décrit, à propos des *Mœurs, usages et religion*, une première modalité de ce que la littérature militaire des marins appelait le baptême de sang, la modalité individuelle et aristocratique.³⁹

“Je terminerai cet aperçu par le récit d'une coutume barbare dont j'ai moi-même été témoin à Grand-Bassam, il y a quatre ans. Lorsque le fils d'un chef vient d'atteindre l'âge de puberté, on le soumet à ce qu'on appelle l'épreuve de sang. Un de ses boys ou esclaves est amené, attaché à un arbre, puis les grands du pays se ressemblent autour de lui armés d'un large coutelas en usage dans le pays, et chacun d'eux dépose dans une calebasse une certaine quantité d'or. Celui qui a donné le plus d'or porte le premier coup et abat, soit un bras, soit une autre partie, et les autres l'imitent, mais sans toucher la tête ; c'est le jeune néophyte qui doit abattre cette partie d'un dernier coup.

“Lorsque je reprochai à l'un des chefs les plus influents la barbarie de cette coutume, il me répondit : « Les blancs ont leurs usages et les noirs ont les leurs : nous sommes continuellement en guerre les uns avec les autres, et il faut que les chefs qui sont destinés à nous commander s'habituent de bonne heure à la vue du sang »” (1849 : 39).

Propédeutique, exemple des aînés, épreuve de consécration effectuée sur une victime domestique, voilà la leçon de choses, voilà l'immolation éducative. Deux différences apparaissent néanmoins par comparaison avec le *fokwe*, modalité collective, de type démocratique : c'était une classe d'âge qui exerçait sa maîtrise sur un esclave ; elle l'exerçait, soit lorsque

venaient à manquer des captifs procurés par une expédition, soit lorsque, trop risquée et dangereuse, la voie de l'expédition était abandonnée et qu'une victime était ravie à un lignage ou cédée à prix d'or.

Que l'une et l'autre solutions fussent contemporaines, un document de Fleuriot de Langle se rapportant toujours à la même région en fournit la preuve (1868, XVII : 383). Dans sa prise de vue rapide, cet auteur a bien aperçu que la consécration était d'abord celle de la classe d'âge, collectif des guerriers assemblés, et que l'investiture du chef, de *son* chef, n'était qu'un moment et un aspect constitutifs. Néanmoins des deux procédés du baptême de sang qu'il décrit, seul le premier est attesté par la tradition *abé* de la fin du XIX^e siècle. Ici, le baptême de sang ne s'acquerrait pas "en faisant également passer la tête d'un esclave mâle, qui doit être sacrifié aux mânes du chef qui meurt" ; ici, le sacrifice incombait au chef lui-même, le *fokweshi*, qui décapitait la victime de sa propre main ; ensuite ses pairs prenaient leur part symbolique à l'immolation en se passant de main en main la tête sanglante. Après quoi, le cadavre ayant été abandonné dans la nature, la classe d'âge, purifiée par un thérapeute, sillonnait le village, en dansant, avant de clore la fête, la danse du sacrifice qui restitue des forces : *l'ahingbanin*.

Les offrandes religieuses

On distingue trois types de ces offrandes : l'offrande au dieu de la cité, l'offrande au dieu de l'agriculture et l'offrande au dieu d'eau.

L'offrande au dieu protecteur de la cité

La tradition *essuma* illustre ce cas de figure, selon les témoignages de Jean Godot, que malheureusement n'infirme ni ne confirme Loyer. Le chef immolait en effet des esclaves au dieu en trois circonstances. En tant que son intégrité physique et sa santé étaient, du point de vue symbolique, garantes de la fécondité de la population et de la prospérité économique, il rendait grâces au dieu lorsque, malade, il avait obtenu la guérison.⁴⁰ De même, pour assurer l'indépendance future du peuple, il faisait la promesse de sacrifice avant toute entreprise guerrière et, en cas de succès, immolait un ou plusieurs esclaves en offrande. Ainsi, à la suite d'une récente victoire en 1701, le chef Aka Ezani exécuta-t-il deux femmes, et son frère Niamké sacrifia-t-il trois bœufs.⁴¹ Enfin, tous les mois, ce chef offrait un esclave à son dieu, et les *brembi*, chacun dans sa cour, un ou plusieurs bœufs. Godot décrit en ces termes une de ces offrandes dont il a été témoin oculaire à Assoko :

"Un jour étant à Sauco avec M. Damon, je vis le Roy qui sacrifiait un Esclave à son fétis, à qui il coupa lui même la testa de ses propres

mains et du sang qui rejaillissait de cette innocente mort, il en arrosait une cruche dans laquelle était le dieu, après avoir fait ce sacrifice il fut à la Rivière se laver par tout le corps, et lorsqu'il fut de retour, il donne une paigne blanche rayé et noir pour envelopper le corps mort et le porter en terre. C'est un grand honneur aux esclaves quand on les sacrifie au fétis et même souvent ils se disputent à qui sera le premier que l'on fera mourir".⁴² (*orthographe de l'original*).

L'offrande au dieu de l'agriculture : la fête de l'igname

Pour les observateurs qui n'y voient que la circonstance économique et la réjouissance populaire, ce rituel se ramène à une fête des ignames, alors même qu'il ne s'agit que de la fête d'une seule espèce d'igname, l'igname tardive, la "vraie" igname.⁴³ Pour les sociétés indigènes, il apparaît d'abord comme un bain, un rituel d'immersion purificatrice. *djidja*, en *abê*, c'est le fait de tomber dans l'eau, de *dji* = eau, rivière, et *dja* = tomber. Même étymologie et désignation en *modjukru* : *ern-ok*, de *ern* = eau où l'on plonge, *ok* = tomber, au sens collectif, puisque cette formule n'est jamais applicable et appliquée à la chute ou au bain d'un individu, au moins en suffixation avec *ern*.

Si nous suivons cette indication, nous avons là un rituel religieux que fonde bien un mythe d'origine dont nous tenons au moins trois versions : une version *abidji* (F. Lafargue, 1976 : 115-117), une version *odjukru* (H. Memel-Foté, 1980 : 242), une version *abê* (B. Kotchy-Nguessan, 1983, t.2 : 368). Ce mythe établit les bases métaphysiques du rituel. D'abord, la culture de l'igname est un don divin. C'est en effet un dieu qui offrit, à une humanité sans subsistance et souffrante, les éléments qui, dans la civilisation, constituent des forces productives : outils de travail, enseignement de la technique culturelle et semence. Ensuite, la plante vivrière primordiale, l'igname, est consubstantielle à l'humain et d'essence quasi-divine. Selon l'ordre divin, l'homme immola son fils (version *abê*) ou l'offrit au dieu qui le sacrifia (version *abidji*). Suivant le même commandement, le dieu exigea la confection des buttes, y planta les morceaux de la chair du fils immolé ; ces "semences" poussèrent et devinrent des ignames. Enfin, divins aussi sont l'art de la cuisine et le sacrifice rituel. C'est le même dieu qui enseigna l'art de la cuisson, la culture du cuit, recommanda de répandre un peu d'igname écrasé et un peu de poulet sur le sol, "de donner à manger" également aux outils de travail, de répéter chaque année ce sacrifice comme funérailles du fils nourricier (version *abidji*).

Ayant su partager la récolte avec ses parents, avec le chef et avec la communauté, l'ancêtre mythique fonda ainsi, sur les mêmes rapports de production lignagers, l'agriculture de l'igname comme un progrès économique ; il articula ensuite sur cette économie une religion nouvelle,

le culte anniversaire qui s'adresse invisiblement au fils quasi-divin et, par son intercession, au dieu bienfaiteur et sans visage. Une triple conséquence découle de ces bases métaphysiques. Si fête il y a, elle devient ici fête d'une plante vivrière sacrée, donc un culte. Le bain collectif de purification paraît une disposition symbolique dans laquelle se met le peuple pour accueillir et pour consommer ce fruit consubstantiel du fils sacrifié ; *mutatis mutandis*, c'est dans la même disposition que le chrétien aborde l'eucharistie. Enfin l'offrande des prémices d'igname destinée au sol, aux outils, et aux esprits, concourt à parfaire le caractère cultuel de cette cérémonie.

Culture vivrière principale des sociétés du Sud-Est ivoirien jusqu'à l'expansion du manioc, l'igname, en sa variété tardive qui donne une récolte par an, dominait l'agriculture des *Abê* et des *Odjukru* septentrionaux (Lokp, Orgbaf, Usr, Gbadjn). Son rituel, décalé dans le temps d'une société à l'autre, au mois de septembre-octobre chez les premiers, au mois de mai-juin chez les seconds, spécialement à Orgbaf et Yassakp qui obéissent au calendrier sacré des *Abidji*, comportait les mêmes séquences majeures, si l'on omet le petit rituel (*mbudi* ou *mripo*) qu'accomplissait, au mois de juillet, à titre privé, le *ghêmin abê*.

Le grand rituel, collectif et solennel, débutait, un mois avant la date choisie, par une accumulation de vivres et de boissons ; une grande battue parfois complétait les ressources en gibier qu'apprécient toujours les anciens. La veille, ainsi que se passent les choses encore à l'époque contemporaine, le tambour de louange – *attungblan* – avisait le peuple et l'introduisait dans l'ambiance religieuse et cosmique du rituel en conviant les morts et les dieux. Une cérémonie d'expulsion des malheurs inaugurait les festivités et interdisait les entrées dans le village et les sorties du village. La liturgie comportait trois phases essentielles. Au premier jour consacré – *écho abê* –, avaient lieu d'abord le grand bain à la rivière, ensuite la bénédiction de tous les instruments de la civilisation et, enfin, adressée aux ancêtres et aux dieux en action de grâces, l'offrande du *fufu* d'igname, une pâte à l'huile de palme. Le deuxième jour – *ekisi abê* – était jour de bonne chère et de réjouissance. Le dernier jour – *evo abê* –, une semaine plus tard chez les *Odjukru*, se succédaient la libation pour le village chez les *Abê*, la libation pour chaque cour, suivie d'un nouveau bain à la rivière, enfin les réjouissances que ponctuaient, à Yasakp et Orgbaf, les exercices de magie (*kpol*).

Perdue de vue par certaines traditions locales, occultée par d'autres, l'immolation d'esclave a constitué le cœur de ce rituel jusqu'au moins au XIX^e siècle. Deux éléments de preuve peuvent en être apportés. Au milieu du XIX^e siècle, Fleuriot de Langle en fit mention à propos des sociétés lagunaires :

“Les sacrifices humains sont offerts à l'époque de la fête des ignames qui tombe généralement le jour de la lune d'octobre” écrit-il (1868. XVII : 384).

D'autre part, dans la description qu'il fait du rituel *anyi*,⁴⁴ Amon d'Aby donne implicitement des indications sur la réalité, le moment et le lieu de ce drame. On y apprend que l'ultime procession du peuple était un *fokwe*, marche guerrière au cours de laquelle les participants portaient des armes chargées de morceaux de pelures d'ignames qui seront déposés à la lisière de la forêt ; qu'à Krindjabo, avant ce dépôt, le roi, la cour et les chefs prééminents se détachaient de la multitude pour entendre le sacrificateur invoquer une dernière fois, non pas Dieu, mais tous les anciens rois, et rappeler, non pas l'histoire officielle, mais l'histoire secrète du peuple. Or de cette séquence finale qui s'achevait par les acclamations populaires et le dépôt des pelures d'ignames étaient exclus les étrangers, les esclaves et les descendants d'esclaves. Pourquoi ? C'est qu'à ce stade du rituel autochtone, les étrangers de toutes espèces devenaient la matière du travail symbolique de sacrifice.

Dans certaines phases du rituel et à la place des sacrifices actuels d'animaux, des immolations d'esclaves avaient donc vraisemblablement lieu. Sous le rapport des séquences, il faut rappeler en effet que les *ghêmin abê*, chefs politiques des villages, et les sacrificateurs *odjukru* prenaient leur bain avant celui du peuple, en un point distinct de la rivière. Ensuite la grande libation terminale *abê* comportait les contributions de tous les lignages ; une exhibition de *fokwe* l'accompagnait ou le suivait ; en pays *odjukru*, de même, une libation publique ouvrait à un gigantesque *yaj*, cette espèce de parade guerrière dont les *Assakpu* ont su faire un spectacle d'art moderne. Enfin, dans le village de Yassakp précisément, le sacrifice exceptionnel d'un chien, dont seuls les membres du patrilignage sacrificateur des *Eikpaf* sucent le sang et consomment la chair encore aujourd'hui, masque l'ultime repas communiel (H. Memel-Fotê, 1980 : 237). Or, au cœur de l'idéologie locale, le chien, l'un des archaïques animaux domestiques, était un animal de prestige, en un sens comme le bovidé substitut symbolique de la personne humaine.

L'offrande au dieu d'eau : le culte du Bandama

Les cultes ont concerné les esclaves au moins de trois manières : d'un premier groupe de cultes, ils furent exclus ; d'un deuxième groupe, ils furent des acteurs, officiants ou prêtres ; dans le troisième groupe, on les retrouve, soit comme hosties au sens étymologique, soit comme victimes ou offrandes d'action de grâces.

Une illustration du premier groupe est fournie par le village de Bassa en pays *neyo*.⁴⁵ Le culte de Kukwa Dable, dont le patrilignage *Gbleyo* avait le sacerdoce, était, comme il l'est resté au moins jusqu'en 1975, un culte public, commun à tout le village, parce qu'il avait été importé du Glahoro en pays *wê*, qu'il était le culte d'un dieu tutélaire (*Gblegniba* ?) "sauveur de la communauté pendant la migration". Son autel siège dans la cour des

Gbleyo, mais tous les patrilignages en observent l'interdit alimentaire : le rat palmiste (*kpro*). Le rituel qui a lieu chaque année au mois de février exige plusieurs conditions. La veille du jour consacré, le héraut rappelle les principes de la cérémonie : interdiction de se rendre aux champs, interdiction de désordre social sous peine d'une amende de mouton ; pour le repas commun, chaque lignage ou segment de lignage apporte sa contribution de nourriture dans la cour des *Gbleyo*. Les animaux une fois égorgés, un grand repas de riz est préparé. Une fraction en est offerte à la divinité sur son autel par le chef du lignage *Gbleyo* ; l'officiant demande au bénéfice de la communauté les biens essentiels : la santé, la fécondité, la prospérité et la paix. L'autre fraction va à la consommation des ingénus ; comme dans le culte de *Gblegniba* appartenant aux *Nanduyo*, seule est partagée avec les esclaves la boisson, produit de préparation étrangère, c'est-à-dire de la nature s'il s'agit de vin de palme, de l'industrie européenne s'il s'agit de boisson importée.

Du deuxième groupe de cultes, nous avons eu une illustration en pays *bete* dans l'exemple de Dagui Séri, esclave de Zoku Gbeuli de Lobia (Daloa), officiant dans le culte du dieu d'eau, Bada. On peut citer le cas ambigu, auquel fait allusion A. Deluz chez les *Kweni*. Chargés d'effectuer le sacrifice à des divinités inexorables telles *Zamble* et *Gyè*, les esclaves étaient en même temps promis en sacrifice à ces *yū* (1982 : 31-32).

Notables sont les exemples du troisième groupe, objet de notre propos ici. Les traditions *alladian* évoquent les dieux des deux lacs d'Abreby dont l'un s'est aujourd'hui asséché, le dieu du lac d'Emokwa et ceux des marigots de Bodo-Ladja. D'autres dieux d'eau ont proliféré à côté du dieu de la mer : *Lavri*. En 1963 encore, dans cette dernière localité, on sacrifia à *Andjuvezi*, le dieu du trou d'eau situé au bord du marécage, avant de tracer une route jusqu'à la lagune ; deux moutons et deux bouteilles de gin payés avec la recette du coprah de la cocoteraie communale entrèrent dans le rituel ; les autorités d'*Ahua* et d'Emokwa furent invitées (M. Augé, 1975a : 68). Une version de Bodo-Ladja raconte que l'exode des aïeux à partir d'Abreby suivit le sacrifice que le dieu d'un des deux lacs s'était offert en la personne d'une jeune prêtresse aux chevilles chargées de gros bracelets.⁴⁶ Une seconde version⁴⁷ rapporte que le lac d'Emokwa, quant à lui, "s'agrandit" à la suite du sacrifice que le dieu *Labwègui* s'était offert en la personne "d'une jeune femme libre et de sa fille". Cette dernière précision laisse clairement supposer qu'habituellement des esclaves étaient les victimes de ces offrandes rituelles.

Les *Kweni* confirment l'extension de cette pratique. Privilèges de certains patrilignages, ces cultes opéraient néanmoins au bénéfice d'un sous-groupe ethnique, voire pour une région et pour différents peuples. Tel était, dans le secteur septentrional et musulman de la société *kweni*, le culte du dieu du Bandama qu'a décrit L. Tauxier (1924 : 249) ; nous en retrouvons l'écho à *Armêbê*, en pays *odjukru*, sur la rive droite de la rivière *Agneby* où le dieu du Bandama était invoqué sous le nom *Gbokra* (H. Memel-Fotê, 1980 : 233).

“On fait des sacrifices aux marigots, rivières, etc., note *Tauxier*. Les marigots importants appartiennent au *térézan* de la tribu ou du village. Le *you* (Marahoué ou Bandama rouge) appartient à Zuénoula au grand *térézan* ou chef de tribu des *Yasua*, ce qui n'empêche pas les gens d'y pêcher, s'ils le veulent, sans rien lui donner.

“Jadis, avant l'occupation européenne, le culte du *you* semble avoir été très important chez les *Yasua* de l'Ouest (tribu centrale, comme nous le savons, des *Gouro* du nord). Au village de Gaïzra, situé au nord de Zuénoula dans une boucle de la rivière s'étendant vers l'ouest, il y avait un marché, appelé Diaféfé, qui se tenait tous les six jours. Les gens qui y venaient pouvaient faire des demandes et offrir des sacrifices *ad hoc* à la rivière (poulets, cabris, etc.). De temps en temps même le chef de tribu des *Yasua* lui immolait un homme, quand le devin l'ordonnait, et ces mêmes *Gouro*, qui ne prenaient pas les autres *Gouro* comme esclaves dans leurs guerres intestines, n'hésitaient pas à enlever quelque homme à une tribu voisine pour ce sacrifice. On “fermait la route” aux gens des tribus voisines et, si quelqu'un tentait de passer quand même, on l'enlevait et on faisait avec lui au fleuve le sacrifice ordonné par le devin. Il paraît que ces rapt d'hommes n'amenaient pas la guerre entre les tribus. D'autres fois le *térézan* offrait un boeuf, un cabri, un poulet, suivant ce qu'avait dit le devin. Maintenant encore on offrirait à Gaizra des sacrifices au *You*, de temps en temps, quand le devin l'indique, mais plus de sacrifices humains naturellement” (1924 : 249).

Or de ces immolations dont, nous le verrons, se prévalent les devises des lignages sacrificateurs, les victimes étaient toujours et partout des étrangers et en particulier, à la fin du XIX^e siècle, des esclaves.

L'immolation ostentatoire

À l'immolation d'utilité publique, l'immolation ostentatoire s'apparente par quatre liens au moins : toutes deux s'effectuent hors du village, sous les auspices conjoints du lignage ordonnateur et du lignage sacrificateur ; toutes deux ont quelque chose de religieux en ce qu'elles s'adressent celle-là à une déité et celle-ci à quelque défunt ; de façon directe dans un cas, de façon indirecte dans l'autre, toutes deux concourent à la production de la hiérarchie sociale et de la structure politique ; enfin à travers le sacrifice, l'une comme l'autre participe de l'ostentation : “On sacrifiait, dit-on à Ziduho (en pays Kweni), pour montrer sa richesse. Un homme qui ne sacrifiait pas aux ancêtres était dit ne pas être riche” (C. Meillassoux, 1964 : 103).

Mais deux caractères cependant spécifient l'immolation ostentatoire : d'une part l'immolation scande chaque événement majeur de l'histoire du lignage et s'y inscrit comme une de ses dimensions essentielles ; d'autre

part elle a vocation de rehausser le statut social du promoteur et porte jusqu'à l'apothéose le renom du bénéficiaire. Un terme *abê* et *odjukru* désigne cette victime gratuite : *ahinlê*. Les circonstances qui la commandent, le processus de la mise à mort proprement dite, la signification idéologique et politique du rituel en confirment la spécificité.

Les circonstances

Dans la vie des lignages, trois principales circonstances ont commandé l'immolation d'esclaves, non seulement pour des raisons religieuses, mais encore et surtout pour l'accroissement de la renommée, ce sont la fête de la maternité, l'inauguration d'un grand orchestre de tambours, les obsèques des personnages éminents.

La fête de la maternité

Il n'a pas été possible de savoir, dans l'état actuel de la documentation, si le rituel en vigueur dans la fraction Aklédju du pays *odjukru* et inconnu dans les autres fractions, l'était dans d'autres sociétés lignagères en particulier à l'occasion du *ntresro alladian*.⁴⁸ En pays *odjukru* c'était et c'est encore au lignage paternel qu'échoient deux rites de passage de l'enfant devenu majeur : l'initiation, c'est-à-dire le *low* pour les garçons, le *dediakp* pour les filles et la fête de la maternité, *wawr*. Si, à l'occasion du *dediakp* et du *wawr*, les paternels et les maternels se partagent la parade vestimentaire, c'est aux paternels qu'incombe la charge matérielle de la retraite de sept mois jadis, de trois mois aujourd'hui, et de la sortie triomphale de la mère et de l'enfant. À Aklodj-A, le père immolait à la jeune mère un bœuf dont la queue ornait sa parade (H. Memel-Fotê, 1980 : 206-285). Or à Aklodj-B, pour honorer sa fille bien-aimée, Amissa Wrong, un père riche, Bokpe Amissa (matrilignage *Ayebl-la* ; classe d'âge *ndjroman*, initié entre 1878 et 1886), immola un esclave. L'émulation entre pairs multiplia ces sacrifices. Si nous suivons l'historiographie des immolations dans cette société, deux classes d'âge, celle des *ndjroman* et *abrman* se seraient adonnées à cette ostentation sans qu'on puisse cependant estimer le nombre des victimes de la fête du premier accouchement.

L'inauguration d'un orchestre de tambours : *êtékprê* ou *atêplê*

Orchestre d'olifants et orchestre de tambours, nous l'avons vu, étaient des conditions d'accès au rang des hommes riches (voir planche XVII). Or

l'inauguration de ce second orchestre était assujettie à un sacrifice décrit à Orgbaf en pays *odjukru*.⁴⁹ L'homme riche qui voulait se signaler comme titulaire d'un orchestre faisait sculpter par un expert les six tambours (*attingbani* mâle et femelle, plus les quatre compléments), commanditait un instructeur pour former des élèves, de préférence dans ses lignages, comme nous l'avons vu à propos des olifants chez les *Abê* ; après quoi, conformément au protocole, il devait immoler six esclaves dont les calottes crâniennes ornaient le grand tambour à raison de trois crânes de chaque côté. En 1897, Ch. Pobeguïn témoigne avoir trouvé trace à Tyasalé de ces tambours ornés de crânes chez les *Bawle-Elomwin* (1897 : 234) (voir aussi planche hors-texte XVII). Les motifs religieux et politiques inclinent à supposer que ces sacrifices étaient associés à cette inauguration dans toutes les sociétés, au moins jusqu'au milieu du XIX^e siècle, époque à laquelle de nouvelles institutions relatives à la richesse vinrent lui faire concurrence ou la supplantèrent.

Les obsèques des personnages éminents

La circonstance la plus destructrice d'esclaves fut cependant la mort des personnages éminents : *fiwa kweni*, *gbremgbi odjukru* et *ghan*, *vievi abê*, *nküi alladian*. En vigueur depuis le XVIII^e siècle dans la société *essuma*, attestée chez les *Abure* et les *Nzima* du XIX^e siècle (A. Bouët, 1849 ; Lt. Lartigue 1851 ; H. Hecquard, 1855), ce rituel de destruction a fleuri chez les *Gban* (groupes *Gbandwé* et *Gbokwê*), chez les *Kweni* forestiers (groupes *Tchegba*, *Bawere* et *Zandjê*), et dans les sociétés *odjukru*, *alladian* et *abê*. Les exemples des sociétés *abê* et *odjukru* nous serviront spécialement à illustrer l'importance de ces immolations.

Les *Essuma* du XVIII^e siècle illustrent le rituel ancien sur lequel Loyer est resté malheureusement bref. Chez eux, deux catégories de personnes étaient immolées : des femmes, immolées à leurs maris, et des esclaves immolés à leurs maîtres.⁵⁰ L'association de ces deux types de victimes donne crédit au récit de J. Godot, selon lequel seuls les plus affectionnés des esclaves accompagnaient leurs maîtres. Nous ne croyons pas cependant que cette solution fut exclusive. Trois esclaves suivaient chaque *brembi* défunt sans compter les vingt quatre bœufs abattus pour nourrir les hôtes⁵¹ ; là encore, il est raisonnable de supposer que la mort d'un chef exigeait davantage de victimes.

Plusieurs points du rituel demeurent néanmoins obscurs : le conditionnement des préposés à l'immolation, la procédure de mise à mort, le mode d'inhumation. Les traditions relatives au XIX^e siècle comblent ces lacunes de la documentation.

Selon la chronologie *odjukru*, toutes les classes d'âge promotrices du commerce de l'huile de palme ont pratiqué ces immolations : les *obodilu*, ceux initiés de 1807 à 1815 dans le comput de la confédération de Bobor et ceux initiés entre 1863 et 1871, les *sété*, initiés entre 1815 et 1823 et

ceux initiés entre 1871 et 1879, les *ndiroman*, initiés de 1823 à 1831 et ceux initiés entre 1879 et 1887, les *abrmán* initiés de 1831 à 1839 et ceux initiés entre 1887 et 1895. On peut leur faire correspondre leurs homologues des autres sociétés *alladian*, *abê*, *gbán* et *kweni*. On ne peut toutefois citer que peu d'exemples concrets de défunts accompagnés de serviteurs identifiés. Dans ce que nous avons caractérisé comme forme absolue, celle des *Abê*, les héritiers envoyaient acheter un esclave exprès quand le lignage n'en avait pas à portée de main.

Les offrandes ont accompagné aussi bien des hommes riches que des femmes riches. Si les hommes ont été davantage honorés, statistiquement parlant, les sociétés tardivement colonisées – *kweni*, *dida*, *abê* – ont prolongé cette pratique plus longtemps que les sociétés côtières et lagunaires sur lesquelles le contrôle de l'État colonial s'est tôt établi (*alladian*, fraction Dibrm en pays *odjukru*). De nombreuses femmes (épouses, mères, célibataires riches) ont vraisemblablement été également honorées ailleurs, bien que seule les sociétés *abê* et *akye* nous aient fourni des exemples comme le montre le Tableau 38.

Le processus d'immolation

Tenons-nous en au cas exemplaire de l'immolation funéraire. Quatre séquences, partout, ont constitué le processus lui-même : la phase préliminaire où se règle la question de la qualité de l'offrande et de son conditionnement, la phase centrale de la mise à mort proprement dite où un opérateur individuel ou collectif met en œuvre des procédures variées, la phase de la co-inhumation du dignitaire et des esclaves, la phase de clôture du drame et de la purification du village. Dans l'espace, le drame se déroule dans un univers hétérogène, procédant de la maison à la cour du défunt, de la cour à la place du village, du village à la brousse, bref du centre de la culture à la nature, et de la nature au village, du village et de la cour à la maison. À travers le bénéficiaire, l'ordonnateur, l'offrande, l'immolateur, les lignages et la communauté villageoise, c'est tout le peuple, peu ou prou, qui se trouve directement impliqué. Encore que s'affichent dans toutes les sociétés considérées les mêmes structures essentielles du rituel, nous emprunterons toutefois le maximum de détails au paradigme *abê*, paradigme d'une société patrilinéaire où cette pratique symbolique a atteint la perfection de son déroulement synthétique.

Les préliminaires

Conservation du corps du maître jusqu'à l'inhumation, sélection des ou de l'esclave(s) destiné(s) à l'immolation, mise en condition avant

Tableau 38

Défunts glorieux et immolations d'esclaves qui ont accompagné leurs obsèques

Société	Village	Nom du défunt	Nombre et sexe des esclaves	Nom de l'esclave
I - GBAN	A - Sakada	1. Kwadjô Yobo Patrilignage <i>Lessurwin</i>	1 H	
	B - Tchegba	2. Kpèzikè Dowra Patrilignage <i>Koffimwé</i>	1 H	
		3. Zehiogbo Gbodwa Patrilignage <i>Gbusunwé</i>	1 H	
II - KWENI	C - Dugbafla	4. Busu Ahu-bi-Koné Lignage <i>Manigoneta</i>	1 H	
		5. Tukura-bi-Kaku Lignage <i>Yohuta</i>	1 H	
	D - Cricatha	6. Ta-bi-Samba ¹² <i>Fwa</i>	1 H	
III - ODJUKRU	E - Aklodj-A	7. Erèkp Akmèlédj dit Yambi classe : <u>sété 3e cycle</u> Matrilignage <i>Ayebl-la</i>	1 H	Agbo (=Fusil)
	F - Akolodj-B	8. Bokpè Amissa Classe <u>bodil 3e cycle</u> Matrilignage <i>Ayebl-la</i> Patrilignage <i>Abitchaf</i>	3 esclaves	
		9. Tèt Niagn	2 esclaves (1 H, 1 F)	Gbodo
		10. Eyayu Bende Classe <u>bodil 3e cycle</u> Matrilignage <i>Ayebl-la</i> quartier : Bawre		
		11. Bud'Okru Classe <u>bodil 3e cycle</u> Matrilignage <i>Ayebl-la</i> Patrilignage <i>Bietchaf</i>	1 H	Lako (?)
	G - Orgbaf	12. Okru Gasso Classe <u>sété</u> Matrilignage <i>Ayebl-la</i> Quartier : Bawre	1 H	
		13. Kpotomu Classe <u>nigbessi 3e cycle</u> Matrilignage <i>Adia Mongu-la</i> Patrilignage <i>Orodu</i>	1 F	
	H - Dibrm	14. Botti Niagn Abude Classe <u>abrmn 2e cycle</u> Quartier : Esr	1 F	
	I - Tukpa	15. Aku Classe <u>Bodil 3e cycle</u> Matrilignage <i>Ayebl-la</i>	1H (récalcitrant)	

Société	Village	Nom du défunt	Nombre et sexe des esclaves	Nom de l'esclave
IV - ABE	J - Okudjê	16. Anassé Bessé Patrilignage <i>Assa</i>	1 H	
		17. Aka Katawa Père Patrilignage <i>Sassa</i>	1 H	
		18. Digbeu Aoshi Patrilignage <i>Sassa</i>	1 H	
	K - Agwahin	19. Yapi Nté Patrilignage <i>Mudoko</i>	1 F (Belle femme au teint clair dont les deux parents s'étaient sauvés)	
	L - Yadjo	20. Epinan, <i>gblemgbi</i> Patrilignage <i>Assa</i>	1 H (Homme de grande taille)	
	M - Rimakudjê	21. Tchimu Ncho Kaonu Patrilignage <i>Assohogbo</i>	1 F	Ahinsa une <i>Bawle</i> (?)
		22. Tchimu Ncho Boni Patrilignage <i>Assohogbo</i>	1 H	Ngro un <i>Senufo</i> Tagbana
	N - Agwahi	23. Ndo Cho Abayo F mère de Yapi Nté	2 H	
		24. Kwassi Aya dit Olelegbeu <i>gblemgbi</i>	3 esclaves	
	P - Offorudjê	25. Nanan Yachugbeu	10 esclaves	
	Q - Céchi	26. Nanan Adwalé né Anesi Guépie, <i>gblemgbi</i>	15 esclaves	
	R - Andé ⁵³ Pays <i>akyé</i>	27. Ngo Gbo F <i>komien</i>	2 esclaves	

l'inhumation, tels étaient les rites préliminaires à accomplir. Le voile n'est pas totalement levé sur les techniques de momification qui conservaient les cadavres, parfois plusieurs semaines, voire des mois avant l'enterrement. Le réveil de la thanatopraxie féminine à l'époque contemporaine renoue avec une tradition. Nous savons seulement que le cadavre était renversé, vidé de ses déchets, nettoyé à l'alcool ou au vin de palme, parfois fumé, puis embaumé de plantes aromatisées.⁵⁴ Ces techniques relativement évoluées dans les sociétés plus hiérarchisées⁵⁵, sont requises pour une longue conservation des corps.

Chez les *Abê*, le prélude du drame pouvait débiter par un voyage exprès, en territoire *anyi* ou *akyé*, pour acheter l'esclave indispensable au sacrifice quand aucun ne pouvait remplir cet office dans la maison, à la mort d'un notable. Intrinsèquement, du point de vue de la métaphysique religieuse, tous les esclaves immolés disposaient de la même valeur infinie et contradictoire (dans l'humanité et dans sa négation), indispensable aux sacrifices. Ce n'est pas à dire toutefois que les esclaves sacrifiés figuraient parmi les esclaves de mauvais aloi. Il y en avait cependant ; tel était le cas de l'esclave immolé aux obsèques d'Aku, de

Tukpa (Dabu). Lors des obsèques du riche Kpotomu, d'Orgbaf (Dabu), des esclaves s'étant réfugiés auprès de Ndori Aka, ce fut une pauvre femme qui fut sacrifiée à la place de l'élu ou des élus. Les *Alladian* ont immolé des esclaves indociles. Et les *Kweni* reconnaissent que tel chef a substitué un récalcitrant à un sujet plus soumis ou plus beau (Dugbafla). Or indocilité, insoumission, ces appréciations négatives de caractère moral ou politique disqualifiaient du point de vue du groupe oppresseur des esclaves résistants, en quête d'une autonomie, c'est-à-dire des esclaves objectivement de bon aloi sous le rapport d'une philosophie de la liberté. D'autre part, beaucoup d'esclaves immolés n'ont pas été frappés par la même disqualification, au contraire. Par exemple, nous y reviendrons, cette belle esclave au teint clair de Yapi Nté, d'Agwahin en pays *abê*, qu'évoque Mme Ncho Atubê, ou la belle esclave Gbodo d'Aklodj-B, dont la mort arrache des larmes à l'informateur Adjéi Adu Joseph et à sa soeur, très jeunes à cette époque. Mieux, il semble même que quelquefois l'ordonnateur choisissait d'offrir un ou une esclave de valeur pour rehausser le prix de son geste et la gloire du bénéficiaire honoré. Qui s'étonnerait de cette logique du code de l'honneur ?

Une fois la qualité de l'offrande identifiée, le premier apprêt indispensable qui ouvrait le temps du rituel est d'ordre esthétique. Les esclaves du lignage, astreints à un bain matinal, se dépouillaient de la souillure de leur ancien corps et, peints de kaolin rouge, ornement des guerriers en instance d'affronter la mort, se disposaient à rencontrer le défunt, maître ou maîtresse.

Passée cette toilette de rupture et de prédisposition symboliques, venait l'apprêt psycho-physiologique. Exceptionnellement, ce jour-là, un bon repas était au menu des esclaves. Pour l'occasion, la maîtresse de maison *abê* les gratifiait d'un pain de banane (*futu*), assorti de poulet à la sauce d'arachide. Ce repas de luxe présentait un autre trait : la drogue entraînait parmi les assaisonnements. Les *Odjukru*, les *Gban* et les *Kweni* extrayaient cette drogue de diverses plantes aujourd'hui mal identifiées ou simplement dissimulées à l'enquêteur jugé excessivement curieux ; l'écorce de *kpe* en procurait aux *Abê*, selon l'informatrice Ncho Atubê, d'Okudjê ; les *Alladian* et les *Odjukru*, mieux pourvus, ajoutaient le rhum ou le gin, l'eau-de-vie de la belle époque du commerce. Végétale, animale ou industrielle, cette drogue devait provoquer le même effet : arracher l'esclave à la conscience vigile, le jeter dans une euphorie artificielle, une hébétude propice à l'accomplissement de la passion.

L'originalité de cette dérive provoquée réside dans son ambiguïté et sa confusion apparente avec un état sacré. Euphoriques ou hébétés, les esclaves entraient alors en contact avec le défunt ou la défunte. Chez les *Abê*, tandis que retentissait la musique des sacrifiés, *watê*, ils veillaient le disparu, l'éventant pour le protéger des mouches ou des moustiques, se levant quand arrivaient les hôtes de marque, se rasseyant lorsque ceux-ci avaient pleuré et pris place dans la cour.

La mise à mort

La mise à mort proprement dite était l'œuvre d'un opérateur collectif mi-privé, mi-public ; la procédure, différenciée selon le sexe de l'offrande, était éclairée par les torches la nuit, par le soleil le jour, selon le statut du dignitaire, selon le moment et le lieu choisis pour l'inhumation de ce dernier.

Les opérateurs

Au sens propre, en droit, l'opérateur d'une immolation ostentatoire ne s'identifie pas à un bourreau, exécuteur de condamnés et instrument de la justice. En fait, l'un et l'autre ici se rejoignent, simplement parce que la fonction de mise à mort qui n'avait rien d'une spécialisation tenait à trois pouvoirs indissociables qui constituent les immolateurs. Par leur voyance, ceux-ci participaient du *seke* ou *sekê* ; ils s'apparentaient aux guerriers par leur sang froid devant la violence et la mort ; enfin on les assimilait aux thérapeutes, en raison des connaissances qu'ils détenaient sur l'organisme humain et sur l'efficacité des plantes. Le secret redouté et admiré de leur puissance réside en la faculté qu'ils avaient de déclencher la mort et de pouvoir rétablir la sécurité au sens idéologique. Le deuxième des trois pouvoirs explique le fait que la fonction a été réservée exclusivement aux hommes. Toutes les sociétés trouvaient en eux un recours. Tels furent les *beizan* chez les *Kweni* ; les *Abê* les nomment *ahêlêku*, *ahêlêlage* ou encore *watowo*. Les informateurs citent les derniers praticiens dont les noms demeurent encore dans les mémoires : en pays *odjukru*, un Dêgbê Sopi d'Aklodj-Yapo (classe d'âge des *nigbessi odjongba*, patricien des *Elmanfu*, matrilignage des *Ayêbl-la*)⁵⁶ ; en pays *abê*, Koto, un Affia de Moriê, Kahonou de Gbandjê, Gberi Etubwa de Grand-Yapo, Kokohu d'Offorudjê.⁵⁷ Ils portaient un nom tambouriné : *Asandre bubre*, *opêtê kpake*.⁵⁸

L'idéologie biologique leur prête encore aujourd'hui des tares liées à leur compétence : une quasi-stérilité ou une capacité d'avoir des enfants minés par les maladies, bref un destin fragile. Ce pouvoir pouvait leur être funeste ; il leur fallait alors le secours d'un médecin spécialisé dans la thérapie des maladies qui accompagnent l'homicide. À Gbessé, en pays *abê*, Ncho Nan ayant immolé un esclave et étant malade à la suite de cet exploit, ce fut un autre esclave qui l'en guérit.⁵⁹

L'outillage des immolateurs faisait partie de l'équipement technique des chasseurs et des guerriers : armes de choc (massue, bâton, pilon), armes d'hast (sagaie, pique), arme de main (machette), sans oublier les poisons.

L'immolation ostentatoire comportait deux modes. Selon le premier, elle était anhémostatique, privilège accordé aux femmes ; selon le second, lot réservé aux hommes, elle opérait par la violence sanglante.

Les idéologies avaient en effet prescrit qu'on n'immolât pas les femmes, en particulier les femmes esclaves, de manière sanglante, parce qu'elles étaient sources ou racines de vie, mais qu'on les mît à mort par d'autres procédures plus ou moins raffinées. Inspirée de la déontologie militaire, cette prescription, pensons-nous, prend acte du fait que, dans ces sociétés où les femmes ne prenaient pas part à la chasse et à la guerre – comme c'était le cas dans certains États pour la guerre – et où les sacrifices les vouaient à la mort soit comme hosties, soit comme victimes au sens étymologique⁶⁰, bref comme offrandes innocentes, les immolateurs n'affrontaient pas en elles les figures toujours masculines du guerrier. Pourtant, cette procédure anhémostatique, forme féminine de l'immolation, provoquait une mort qui, à l'intensité et à la durée du bourrèment, apparaît plus cruelle que la mort brutale et promptement infligée par la violence sanglante.

Dans l'ordre de cruauté croissante, autant qu'une telle appréciation peut avoir quelque sens objectif, voici la série des techniques recensées. En premier lieu, il y a la pendaison : cette procédure mise en œuvre par les *Abé*⁶¹ et qui utilisait la corde était probablement appliquée aussi par les autres sociétés. En deuxième lieu, vient l'empoisonnement ; ont servi le poison animal, telle la bile du crocodile utilisée par les *Odjukru*⁶² et vraisemblablement les *Alladian*, le poison végétal de l'*Erythrophleum ivorense* (*Gban*, *Kweni*, *Abé*). En troisième lieu, on hésite à hiérarchiser la méthode du trou et celle de l'enterrement vif, tant les procédures rivalisent de cruauté. Dans le second cas, l'esclave devait *manu militari* accompagner vivante le défunt prestigieux.⁶³ L'octogénaire *odjukru*, ancien évangéliste méthodiste, Adjei Adu Joseph, d'Aklodj-Agbaille, le 23 janvier 1985 à Bone, a témoigné avoir vécu la mort, suivant cette procédure, de deux esclaves : la mort d'Amran, une femme filandière, esclave de Yedm Yéiro Botti, un *bodil odjongba*, et la mort de la belle Gbodo, esclave de Maman Têt Niagn du même village, un *sêtê bago* de la fin du XIX^e siècle. Le premier cas a été décrit à Morié, en pays *abé*, par le regretté Hilaire Angui, instituteur à l'École Primaire Catholique.⁶⁴ Dans un trou circulaire d'un mètre de profondeur environ, creusé hors du village, près du sentier et tapissé de ronces, l'esclave était assise ; puis le trou refermé jusqu'au cou de la victime. Autour, on répandait des graines mûres de palme qui par leur couleur et leur odeur, attiraient les fourmis magnans. Celles-ci, vite, envahissaient la victime, et malgré ses lamentations, lui rongeaient les yeux, les oreilles, les narines, la tourmentant jusqu'à expiration.

Dans l'immolation au masculin, généralement, une animation populaire occultait cette dérégulation dans le tourment. Alors que la foule, arborant des palmes, symboles de verdure éternelle et de reviviscence, chantait le chant funèbre de l'accompagnement, *watê*, la procession s'ébranlait de la cour vers la brousse, l'esclave élu en tête, les mains ligotées. Dès la sortie du village, domaine qu'il fallait préserver de la souillure, un membre du lignage inaugurait la passion. L'officiant public de l'immolation ne pouvait opérer qu'avec la connivence du lignage et à sa suite, car la mort était une affaire de grande conséquence politico-religieuse dans laquelle les ancêtres et les dieux intervenaient. De sa machette, le premier, toujours par derrière pour éviter un crachat de malédiction, il tranchait l'oreille de l'esclave. À partir de ce coup d'envoi, trois scénarios devenaient possibles.

Le premier scénario, compatible avec l'immolation des femmes, générale partout, était bref. Il correspond à l'enterrement vif. L'esclave était introduit(e) de force dans la tombe avant le maître ou la maîtresse pour l'accompagner.

Le deuxième scénario, comportait lui-même deux séquences, l'une proprement funéraire, l'autre socio-politique. Attesté en pays *abê* (Gbandjê, Moriê), nous en retrouvons des modalités dans d'autres immolations, chez les *Odjukru*, chez les *Alladian* et probablement chez les *Kweni*. En effet un immolateur public décapitait l'esclave. Cette tête tranchée ou un organe quelconque, l'oreille par exemple, accompagnerait le défunt. Quant au reste du cadavre, on le dépeçait chez les *Abê-Moriêru*, on en distribuait les parties aux hommes riches qui l'acquéraient à prix d'or, les fumaient et les conservaient comme des titres marquant le rang. Chez chaque homme prééminent, un "musée" comptabilisait ainsi les esclaves immolés dont les lignages possesseurs avaient monnayé les restes et qui, avec ou sans les esclaves réellement acquis et possédés, composait ses titres de gloire.⁶⁵

Troisième scénario : soit à coup de massue ou de pilon appliqué sur la nuque, soit à coup de sagaie ou de pique, l'immolateur public abattait l'esclave.⁶⁶

Nous allons voir que les esclaves immolés suivant ces scénarios subissaient des sorts assez différents dans la phase d'inhumation.

La co-inhumation du dignitaire et de l'esclave

Une fois à l'extérieur de l'espace villageois, comment les esclaves morts jouaient-ils les divers rôles à eux assignés ? En particulier, comment entraient-ils dans les sépultures affectées aux maîtres, par exemple dans les cours ? Quelles places et positions y occupaient-ils ? Quelles en étaient les significations ?

Dans la fête de la maternité, les esclaves-hommes étaient généralement immolés selon le scénario II, c'est-à-dire décapités. Le corps jeté dans la nature, on ne sait pas si la tête était portée dans un van et accompagnait la jeune mère et son enfant dans leur sortie de présentation. Scalpée et vidée, elle ornait ensuite le "musée" personnel de l'ordonnateur comme titre de gloire. Dans le *lêbutu* des Aklodju, une tradition ultérieure a porté la marque de cette immolation. Le père abattait un bœuf en l'honneur de sa fille et la queue de l'animal, chassemouches de prestige, accompagnait l'héroïne de la fête dans cette sortie.

Dans l'inauguration de l'orchestre de tambour, même procédure. Les têtes arrosaient de leur sang le tambour inaugural, avant d'y demeurer attachées après le traitement du scalp. Ici et là, le rite final de purification restait le même que nous analyserons bientôt.

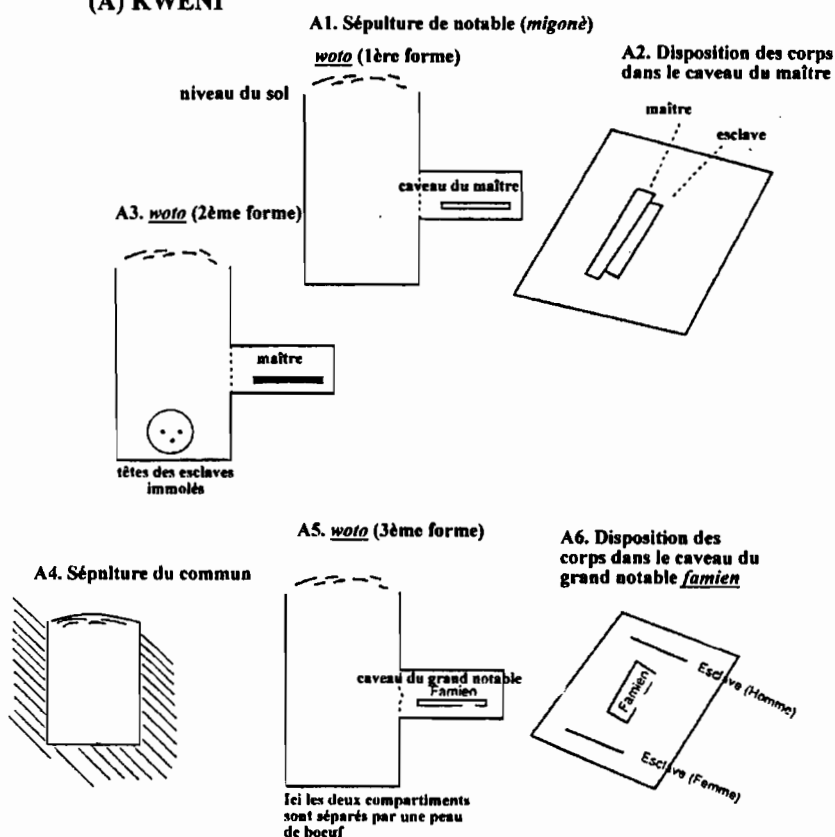
Plus complexe était la situation, à l'issue de l'immolation funéraire. Hormis les terrains sableux du littoral atlantique, deux formes de sépultures s'offraient, sinon trois, si l'on considère le cas des esclaves morts de mort naturelle sur lequel nous reviendrons au Ch. IX. Les sépultures du commun des mortels s'apparentaient aux sépultures quadrangulaires d'aujourd'hui. Ouvrages peu ou prou profonds de cinquante centimètres à un mètre cinquante, de cinquante à quatre-vingt centimètres de largeur, elles étaient construites hors du village. Les *Kweni* les nomment *mi-gru*, les *Bete* *lesikpa* et les *Abê* *mi* ; pour les *Odjukru*, ce sont comme aujourd'hui des fosses pour les morts, *uw-omu*, littéralement trou (*numu*) pour défunt (*uwu*) (Fig. 21 A4 et B1).

Au contraire, logées sous la maison ou dans la cour, centre de la communauté lignagère des vivants et des morts, les sépultures des personnages éminents comportaient deux pièces de dimension plus ou moins imposante selon l'importance du défunt. La tombe, quadrangulaire, pouvait avoir entre deux et trois mètres de profondeur, un à deux mètres de largeur, parfois creusée sous la maison à partir de la cour ; à mi-hauteur, latéralement, s'ouvrait alors une galerie horizontale, sorte de caveau s'étendant, suivant les besoins, jusqu'à trois mètres de long sur trois mètres de large et un mètre et demi de haut. Cette seconde pièce qui confère à l'ensemble son caractère monumental, donne son nom à la sépulture des dignitaires : *akotro* (*Abê*), *woto* (*Kweni* forestiers). Les croquis A1 et B2 de la figure 21 en donnent une représentation.

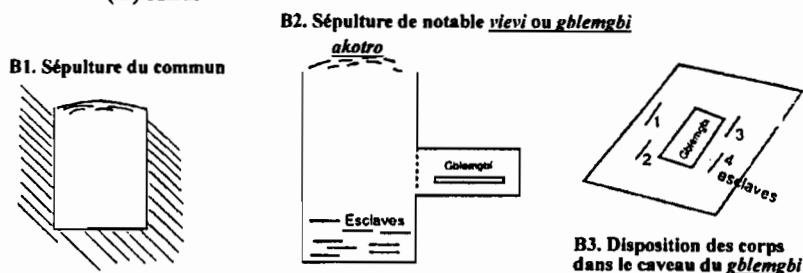
Seuls les très hauts personnages avaient leurs demeures de repos hors du village, parfois dans les lits des rivières : tel fut le cas des grands *gblemgbi* *abê* et des *fwa* prééminents ou *famien* *kweni*. À Sakada, en pays *gban*, la sépulture du grand *gbregbi* Kwadjo Yoba dit Briguéhi a été creusée dans la forêt de Yobodi, dit-on, pendant deux jours, signe qu'elle devait être assez considérable pour contenir le dignitaire et ses biens funéraires. À Yadjo, en pays *abê*, de même : celle du *gblemgbi* Ehinon aurait été installée très loin du village, c'est-à-dire en un lieu secret, inaccessible au peuple.

Figure 19
Les sépultures

(A) KWENI



(B) ABÊ



Source : d'après les descriptions recueillies par l'auteur ; toutes les traditions signalent la présence de la chambre latérale, destinée à "éviter le contact du corps du maître avec la terre elle-même" ; du fait notamment des propriétés physiques et chimiques des sols, l'archéologie n'a pas encore confirmé ces dispositions.

À cette structure monumentale, officielle ou secrète, suivant le statut politique du défunt, ont correspondu au moins quatre modes d'inhumation, qui sont eux-mêmes des modes d'inscription dans l'espace de la hiérarchie sociale.

Dans le premier mode (Fig. 21 A2), qui utilisait souvent les offrandes féminines, le défunt ou la défunte reposait sur l'esclave dans la seconde pièce. L'esclave était, selon une image *odjukru*, la natte du dignitaire, séparant et protégeant symboliquement celui-ci de l'action corruptrice de la terre.⁶⁷ Dans le deuxième mode, lui aussi simple (Fig. 21 A3), la tête, qui pouvait cohabiter avec le dignitaire dans la seconde pièce, généralement occupait la première, tandis que le dignitaire seul logeait dans la seconde.⁶⁸ Dans l'une et l'autre figures de ce mode d'inhumation, une même fonction était impartie à l'esclave : veiller sur le corps paré du maître, garder sa personne, ses biens et son nom.

Si toutes les sociétés, en particulier *gban*, *abê*, *alladian* et *odjukru* ont appliqué ces deux modes d'inhumation, les *Kweni*, de façon spéciale, ont illustré le troisième mode.⁶⁹ Ici (Fig. 21 A6), le maître, lui-même éclatant dans sa splendeur ; à son chevet, c'est-à-dire à l'Est, d'où le soleil se lève, perpendiculaire, un esclave de sexe masculin, la tête au Nord ; à ses pieds, c'est-à-dire à l'Ouest, où le soleil se couche, côté ouverture fermée par une peau de bœuf, une esclave, la tête au Sud. Ici encore, dans la co-inhumation au sein de l'unique sépulture, même hiérarchie sociale entre maître, l'être supérieur, et esclaves, êtres inférieurs, même division des tâches serviles entre le mâle et la femelle : l'esclave mâle garde la tête du maître et la femme esclave ses pieds, l'un et l'autre restent au service total du maître, sous terre maintenant comme ils le furent sur terre, hier.

Mais le plus complexe entre tous, le quatrième mode caractérise l'accompagnement d'un *gblemgbi abê*, d'un grand *fwa* ou d'un *famien kweni*. Parmi les nombreux esclaves, les uns occupaient la seconde pièce avec le seigneur, les autres la première (cf. fig. 21, B2).⁷⁰ Tout laisse à penser que la division des esclaves en deux groupes devait reposer sur quelques critères que nous ne connaissons pas (sexe, qualification, familiarité avec le maître). Mais par ce nombre, quels services les esclaves pouvaient-ils manquer de rendre au seigneur sous la terre, pensait-on, comme ils avaient su le faire sur la terre ?

Après la mise à mort et la co-inhumation : la purification, *wâtê-kpe*

Les idéologies locales ici présumaient que toute immolation d'esclaves, en général toute mort exceptionnelle, entraîne des suites funestes sous forme de maladies organiques et de malheurs sociaux pour les individus (ordonnateurs, immolateurs) et les communautés (lignages, villages). Pour conjurer par conséquent la dépopulation et les cauchemars dans la circonstance, elles ont prescrit aux communautés et aux immolateurs un

rituel de purification en deux temps. Fait singulier, la concordance entre les informations d'origine *odjukru* (Adjéi Adu Joseph d'Aklodj-Agbaille) et celles d'origine *abê* (Ekissi Doffu de Gbandjê, groupe Tchoffo) révèle l'unique cas d'authentique cannibalisme rituel. Jusqu'à son accomplissement, le rituel qui devait se dérouler partie en brousse, partie au village, exigeait le silence et l'abstinence sexuelle, au moins dans la tradition *abê*, et se décomposait en repas et en soins.

Le premier temps est celui des repas qui avaient pour particularité d'exclure toute invitation et toute convivialité. Le premier repas, le lendemain de la co-inhumation, consistait en un repas cannibalique ouvert à toute la communauté. Au cœur de la brousse, on faisait cuire ensemble le foie d'un chien et le foie prélevé de la personne immolée (version *abê*), ou bien c'était des brochettes parmi lesquelles des morceaux de chair humaine alternaient avec des morceaux de viande canine (version *odjukru*). Chacun venait prendre sa part de l'agape. Tout se passe comme si le vrai sacrifice était celui du chien, un des plus archaïques animaux domestiques, ami ou frère de l'humain ; l'ingestion cannibalique, essai pour dépasser la contradiction entre, sinon libres et esclaves, du moins immolateurs et immolés, donc pour réconcilier par identification les libres avec l'immolé, cette ingestion fait du sacrifice une offrande à l'immolé dans la substance de chaque membre de la communauté. Le second repas, le surlendemain, était un repas à la viande de chèvre, autre vieil animal domestique de la zone forestière, repas réservé aux seuls initiés, c'est-à-dire aux seuls hommes adultes au sens politique. À cette occasion semble-t-il, se trouvait exhumé le crâne de l'immolé, suprême acte de bravoure et de fidélité à la tradition du *fokwe* ; les initiés *abê* exécutaient alors une dernière fois la danse du sacrifice : *watenê* ou *abêlê-nin*.

Après ce temps des repas – repas sacrificiel d'identification collective et repas androcentré de différenciation – venait le temps de la thérapie : *npiê-pê abê*, *lew odjukru*, *goêsêlelia kweni*. Les *Odjukru* l'accomplissaient parfois dès le jour de l'inhumation, en lappant les mains ou les pieds de l'immolé(e), à la fin de la préparation thérapeutique. De cette préparation, chez les *Abê*, chacun, sur la place publique, recevait une goutte dans les yeux, pour conjurer, outre les maladies liées au sang, les fantasmes de la mort.

L'immolation ostentatoire : de la gloire à l'apothéose

Avec l'immolation ostentatoire, comme on vient de le voir, la mort donnée à l'esclave, selon une préoccupation à la fois publicitaire et religieuse, prend la relève de la vie productive de l'esclave pour nourrir et accroître le renom du propriétaire et de son lignage : en même temps que l'usage de la personne comme ustensile touche à son terme naturel, apparaît le caractère absolu, infiniment totalitaire, de cet usage.

Mais cet usage symbolique lui-même procède par gradation et cumul dans le trésor de gloire, dans la richesse en gloire, si l'on peut ainsi parler. Avec son auréole de sang servile, la parade de la jeune mère *odjukru* ajoutait à la gloire du père, *gbremgbi* déjà consacré, un rang nouveau parmi ses pairs vivants, en même temps que la jeune femme et son enfant retiraient pour leur part un prestige qui les distinguait dans leur propre classe d'âge. L'inauguration de l'orchestre, nous le savons par l'histoire, n'ajoutait pas sa gloire à celle du rituel de la richesse : elle en était une alternative. Par l'immolation de l'esclave, au contraire, un supplément de prestige gonflait la gloire acquise dans la vie. Or ce qui caractérise cette étape, c'est le passage au paroxysme. Les personnages éminents participaient de l'apothéose. Cet honneur extraordinaire qui rapproche des dieux (*theos* = dieu), peut s'entendre au moins en trois sens. Mourir en provoquant l'immolation d'esclaves, c'était mourir selon un archétype institutionnel, celui des ancêtres devenus proches des dieux, désormais divinisés. Mais recevoir, une fois mort, une offrande sous la forme humaine, ce n'était pas une condition digne du commun des mortels, c'était une condition digne des héros et des dieux : c'était reproduire en effet le type de relation que les communautés entretiennent avec les dieux, dans cette région comme ailleurs en Afrique. Pourtant, les personnages qui accédaient d'emblée à cette apothéose étaient ceux qui, enveloppés de multiples pagnes et chargés de bijoux d'or, reposaient dans leurs hypogées en un arroi plus ou moins grand d'esclaves : femmes *brembi* parmi les femmes, *gblemgbi abê* parmi les *vievi*, grands *egbremgbi* et grands *nküi* parmi les hommes riches *odjukru* et *alladian*, *famien kweni* parmi les *migonenu*. Ainsi la pratique sociale, l'institution, confirme-t-elle, en l'actualisant, le mythe de Zakolo.

Notes et références

- 1 VEBLEN, Thorstein, 1970 : *Théorie de la classe de loisir*, traduit de l'anglais par Louis Evrard, Gallimard (p. 27).
- 2 TIBIERGE, in ROUSSIER, 1935 : 65 ; LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 165-169, 204-206, 217-218.
- 3 MARX, Karl, 1968 : *Œuvres, Économie-II*, Éditions Gallimard, Paris (p. 327).
- 4 DUPIRE, Marguerite, 1960 "Planteurs autochtones et étrangers en Basse-Côte d'Ivoire orientale", in *Études éburnéennes*, Ministère de l'Éducation Nationale de la République de Côte d'Ivoire-Abidjan.
- 5 THOMANN, 1903 : 11-12.
- 6 REY-HULMAN, Diana, 1978 : "L'or et les différenciations sociales dans l'Anno, ou la création de l'espace politique de l'Anno", in *Journal des Africanistes*, T. 48, Fasc. I (p. 71).
- 7 HOLAS, B., 1968 : *L'image du monde bété*, Presses Universitaires de France, Paris (p. 156-178).
- 8 SIBRI SAKRE, 95 ans, Tapeğũhe, groupe Subwo (Daloa), le 10 mai 1977.
- 9 SEPI YESSO, matrilignage *Okuan*, Mbokru (Jacqueville), le 20 février 1976.
- 10 KUKUA AYE, 75 ans, patrilignage *Wireyo*, Godè, le 26 mai 1975.
- 11 ZÉZÉ ARAHULU ; DUGBOLU DJEDJE, Bakayo, Subré, le 21 juillet 1970.
- 12 Enquête collective de la classe d'âge des sélé, sous la direction du député Dé Lambert, séance du 11 mars 1957, Cinéma Le Capitole, Dabu.
- 13 KORE ZIKI, 75 ans environ, patrilignage *Gbranogũhe*, Zobia, Bogũhé, le 27 juillet 1973 ; KÖBBEN A., dans "Le planteur noir" (in *Études Eburnéennes*, Institut Français d'Afrique Noire, Centre de Côte d'Ivoire, 1956, p.116) a souligné cette relation de dette perpétuelle chez les *Bété* :

"Un lignage devient pour toujours le débiteur d'un autre lignage lorsqu'un de ses membres épouse une jeune fille originaire de ce dernier. Récapitulons ici tous ces paiements redevables : le premier a lieu lorsque la jeune fille est promise à l'autre village, souvent étant encore enfant ; ensuite les paiements à terme du prix nuptial qui peuvent s'étendre sur de nombreuses années ; les paiements en cas d'offense à la femme ou à sa famille ; le paiement lorsqu'elle meurt elle-même ; enfin les paiements lorsque ses enfants et les enfants de ses enfants meurent".
- 14 ORSO DECI, Pasteur, 62 ans, patrilignage *Orsowodjè*, Agboville, le 3 avril 1975.
- 15 AGBE DIGRE, patrilignage *Elevi*, et Boka YEI (Mme), patrilignage *Mbérié*, Mgbu (Agboville), le 1^{er} juillet 1977.
- 16 AKRE ABOU, 95 à 100 ans environ, patrilignage *Buédé* ou *Bwédé*, Abude-Mandéké (Sous-Préfecture d'Agboville), le 17 avril 1975.

- 17 AKADJE VRI Clément, 85 ans environ, matrilignage *Mambè*, Adjakuté, Jacqueville, le 24 avril 1976.
- 18 LAT MEMEL, Barthélémy, matrilignage *Aka Bra-la*, classe d'âge *bodil odjongba*, Orgbaf (Dabu), le 10 mars 1977.
- 19 ADU LASM dit SGBE, classe d'âge *nigbessi homan*, Armèbè (Dabu), le 22 février 1977. Cette version est renforcée à Dibrm par celle de deux grands traditionalistes de classe *mborman*, NDJOK AGNERO NOMEL (Quartier Yèn lkn éw, matrilignage des *Logbo-la*) et KOKO (Quartier Esr, matrilignage des *Dongba-la* ?) que nous avons interrogés en 1957.
- 20 ADJEI ADU, Joseph, classe d'âge *sètè odjongba*, matrilignage *Lohoi-la*, patrilignage *Obogu*, Bone (Dabu), le 23 janvier 1985.
- 21 EG NIAMBA MELEDJ, classe d'âge *bodil bago*, Gbadjn (Dabu), le 14 mai 1977.
- 22 LAT MEMEL Barthélémy (cf. note 18).
- 23 EG NIAMBA MELEDJ (cf. note 21).
- 24 BEKE MEL Victor, matrilignage *Loy-la*, patrilignage *Agbagbaf*, classe d'âge *bodil kata* ; DJOMBO AGNIMEL Paul, matrilignage *Yebi-la*, patrilignage *Lebnaf*, classe d'âge *sètè odjongba*, Aklodj-Orogaf (Dabu), le 23 février 1977.
- 25 ESCHLIMANN J. P., 1985 : "Lorsque l'homme sème la mort chez l'animal et le végétal", in *Kasa bya kasa*, n°6, Institut d'Ethno-Sociologie, Abidjan, p. 74.
- 26 NIANGORAN-BOUAH G., 1964 : 111.
- 27 LAMBLIN, in *Les Coutumes indigènes de Côte d'Ivoire* (p. 435).
- 28 ESSO LASMBRO, classe *ndiroman*, Tiaha (Dabu), le 1er mars 1983.
- 29 DUBU-BI-VAME, 67 ans, chef de village ; YA-BI-GOGONE, 62 ans, à Gonate, le 10 septembre 1972.
- 30 ORSO DECI, Pasteur, Agboville, le 4 juillet 1977.
- 31 SIBRI SAKRI, 91 ans, Tapeгүйhe, le 6 juillet 1973 ; ZEGBEHI IGBO Joseph, 83 ans environ, patrilignage *Kopeгүйhe*, Gabwa, Baleгүйhe (Daloa), le 21 mai 1977.
- 32 BOLU BOZUA, François, 72 ans, patrilignage *Zuzua Gossé*, Zepregүйhe (Daloa), le 22 mai 1977.
- 33 DUPIRE et BOUTILLIER, 1958 : 29.
- 34 ZEGBEHI IGBO, Joseph (cf. note 31) ; SERI GROZO est le grand-père de ZEGBEHI IGBO Joseph.
- 35 a/ NIANGORAN-BOUAH, G. 1965 : Les Aburé, in *Annales de l'Université d'Abidjan*, Ethnosociologie ; 1969 : Les Ébrié, in *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série F, I Fasc. I Ethnosociologie.
b/ BONI Bernard, 1969 : *Les fonctions idéologiques des classes d'âge*, Mémoire de maîtrise, Université de Toulouse, Faculté des Lettres.
c/ AUGÉ M., 1969 : Ch. 7 ; AUGÉ M., 1975 a : Ch. I.
d/ VERDEAUX F., 1978 : 68.
- 36 a/ PAULME, D., 1971 : *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Recherches en Sciences Humaines, 35, Librairie Plon, Paris.
b/ MEMEL-FOTÉ, H., 1980 : IVe Partie.
- 37 KOTCHY-NGUESSAN, B., 1983 (Thèse).
- 38 AKPLA KOYO Pierre, patrilignage *Assohogbo*, Rimakudje, Tchoffo (Agboville), le 4 avril 1975.
- 39 BOUET, Auguste, 1849.

40 GODOT, J. 1704, Tome II : 253.

41 a/ GODOT, J. 1704, Tome II : 254-255.

b/ LOYER – in ROUSSIER 1935 : 215 – confirme les immolations consécutives aux expéditions militaires.

42 GODOT, J. 1704, Tome II : 255-256.

43 AMON D'ABY, F. J. 1960 : 27.

“L'usage imposé par une traduction erronée de l'expression *éltwé-lié* veut qu'on dise “fête des ignames” au lieu de “fête de l'igname”. On ne fête en réalité qu'une seule variété d'igname, l'*éltwé-kpa*, ou “igname vraie” à l'exclusion de toute autre. C'est de celle-là qu'on n'est pas autorisé à manger avant les cérémonies qui font l'objet de la fête, et qui, sans être la meilleure des ignames, est regardée comme une chose sacrée. Le proverbe le dit d'ailleurs très bien : “*Bé lilima éltwé-a, bédi nguku*”.

44 AMON D'ABY, F. J., 1960 : 32

45 DAKPE NUMA, patrilignage *Kukwayo*, 64 ans, Bassa (Sassandra), le 28 avril 1977.

46 NGRATCHE Alexis, matrilignage *Towé*, Bodo Ladja, le 16 février 1976.

47 KAKU ECHIGBAN, Louis, 62 ans, matrilignage *Gbongbro-Gbata*, Emokwa (Jacquville), le 22 avril 1976.

48 AUGÉ M., 1975a:152.

49 LAT MEMEL Barthélemy, classe *bodil odjongba*, matrilignage *Aka Bra-la*, Orgbaf (Dabu), le 10 mars 1979 ; BREKU, d'Orgbaf, matrilignage *Logbo-la*, classe d'âge *sété*, à Mopoyem le 7 mai 1977.

50 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 210.

51 GODOT, J., 1704, Tome II : 294-295 :

“Quand quelqu'un meurt on tue des Esclaves qu'on enterre avec lui, l'on enterre aussi de la poudre d'or, de païgne et autres choses pour servir au mort disent-ils en l'autre monde ou ils croient que le corps vie sans jamais mourir. Ce n'est que les affectionnés des Esclaves qu'on tue et même souvent ils se battent à qui sera fait mourir, le premier pour aller en l'autre monde avec leur maître. On en tue selon la qualité de celui qui est mort. Si c'est un Capcher on en tue trois qu'on enterre avec lui dans la même fosse, on tue aussi 24 bœufs pour régaler ceux qui assistent aux funérailles. Toute la ville y va avec leurs armes, ils font plusieurs décharges de mousquette le long du voyage sur le corps du défunt, chaque parent est obligé de donner de la poudre d'or au défunt pour l'aider à faire le voyage qu'il fait quand il est mort dans l'autre monde qu'ils croient être de six semaines”. [orthographe de l'original]

52 TAUXIER, L., 1924 : 208.

53 NCHO ATUBE AMA, patrilignage *Assa*, 68 ans, Okudjé (Agboville), le 30 mars 1978.

54 ORSO DECI, Pasteur, Agboville, le 4 juillet 1977.

55 DELAFOSSE, Maurice, 1900 : 558-559. L'auteur décrit les soins donnés aux cadavres des chefs par les *Bawlé* pour les rapprocher de la momification égyptienne :

“Généralement, on ouvre l'abdomen après le décès, on retire les intestins, on les lave avec du vin de palme ou de l'alcool européen, puis on introduit dans la cavité abdominale de l'alcool et du sel, on remplace les intestins et on recoud. Puis on bouche tous les orifices avec des tampons de coton et, dans les familles riches, avec de la poudre d'or. Quelquefois, on étend des plaques d'or sur la bouche, les yeux, les oreilles et les narines ; puis on pare le cadavre de ses bijoux, on le recouvre d'un pagne et on le laisse, couché sur la natte où il est mort.

“Pendant les trois premières semaines, il se dégage une odeur nauséabonde à laquelle on remédie tant bien que mal, en brûlant alentour des herbes à fumée odorante. Ensuite l'odeur s'atténue pour disparaître bientôt tout à fait : la corruption, sous l'influence de l'air et de la chaleur, a cessé pour

faire place à la dessiccation, sans qu'il soit besoin de bandelettes, le cadavre présente absolument l'aspect bien connu des momies égyptiennes. J'ai été à même d'étudier ces transformations lors du décès de Nyango-Kouassi, chef de Toumodi, qui est resté exposé sept mois dans la chambre mortuaire avant l'enterrement."

- 56 ADJEI ADU Joseph d'Aklodj-Agbaille, Bohn (Dabu), le 23 janvier 1985.
- 57 EKISSI DOFFU, 66 ans, patrilignage *Ebuchi*, Gbandjé, Tchoffo (Agboville), le 29 avril 1975.
- 58 EKISSI DOFFU : cf. note 57.
- 59 ORSO DECI, Pasteur, Agboville, le 29 avril 1975.
- 60 Les Latins font la distinction entre *hostia*, victime offerte aux dieux comme offrande expiatoire pour apaiser leur courroux, et *victima*, victime offerte en remerciement de faveurs reçues. Cf. A. Ernout et A. Meillet, 1939 : *Dictionnaire étymologique de la langue latine – Histoire des mots*, Librairie C. Klincksieck, Paris ; et Anthony Rich, 1987 : *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques*, traduit de l'anglais sous la direction de M. Chenel, Éditions Henri Veynier, Paris.
- 61 EKISSI DOFFU : cf. note 57.
- 62 YEDAGNERO Alphonse, classe d'âge sêté kata, matrilignage *Edjm-la*, Tupa, Mopoyem, le 25 octobre 1978.
- 63 ASSONGO DEGBO, 70 ans, patrilignage *Affia*, Grand-Morié (Agboville), le 18 juillet 1973 ; EKISSI DOFFU : cf. note 57 ; YEDAGNERO Alphonse : cf. note 62.
- 64 BONI KOTCHI, 80 ans environ, patrilignage *Affia*, Grand-Morié (Agboville), le 20 juillet 1973.
- 65 ASSONGO DEGBO : cf. note 63 ; ESSE KAKU Paul, Grand-Morié (Agboville), le 18 juillet 1973.
- 66 NCHO ATUBE AMA, patrilignage *Assa-boso*, Okudjé (Agboville), le 19 juillet 1973.
- 67 YEDAGNERO Alphonse : cf. note 62.
- 68 ASSONGO DEGBO : cf. note 63.
- 69 GANBU-BI-ASSALE, 85 ans environ, patrilignage *Sukuta*, Dugbafla (Umé), le 4 août 1978.
- 70 ORSO DECI, Pasteur, Agboville, le 4 juillet 1977.

CHAPITRE IX

Deux contre-épreuves de l'infériorité statutaire des esclaves

Section I : Les esclaves, déchets sociaux, insignifiants jusqu'à la mort

Section II : Les résistances d'esclaves, le refus de la déshumanisation dans la vie

SECTION I

Les esclaves, déchets sociaux, insignifiants jusque dans la mort

Ce n'est pas seulement dans la vie, ni dans l'immolation funéraire, c'est encore et surtout dans la mort naturelle, au moment où la personne se transforme en un cadavre, pur corps inerte sinon corps inanimé, que les sociétés lignagères scellent pour la dernière fois, sans fard, le statut des esclaves. En un sens, le traitement que subissaient les défunts apparaît comme la suprême preuve de cette infériorité que les rapports d'exploitation et les rapports de domination ont amplement vérifiée ; en un autre sens, ce traitement révèle plus, il révèle l'*insignifiance* des esclaves dans la mort, puisque esclaves définitifs et esclaves rédimés se dévoilent comme des *déchets* sociaux.

Dans les études antérieures, il était impossible d'avoir accès à cette mort spécifique. Une première raison de cette impossibilité, raison d'ordre théorique, nous l'avons vue, était l'assimilation de la condition sociale des esclaves à celle des cadets sociaux, donc des personnes libres. La seconde raison était d'ordre méthodologique : l'anthropologie de la mort n'était pas constituée et l'anthropologie culturelle restait plus attentive aux structures et aux identités collectives ou aux modèles qu'aux sédimentations, aux contradictions et à la dynamique interne des cultures et de leurs systèmes symboliques.

Aujourd'hui les conditions d'une étude systématique semblent plus favorables. D'une part, en effet, parallèle à l'enquête philosophique et biologique sur l'égalité par la mort,¹ la problématique de l'inégalité s'est diversifiée et approfondie dans les études sur la mort au cœur des sciences sociales. Sociologues et démographes ont reconnu les inégalités devant la mort en comparant les espérances de vie des différents peuples, des classes sociales, des sexes et des âges.² Anthropologues et historiens ont révélé, non seulement les différences d'attitudes sociales devant la

mort, mais encore les hiérarchies de traitement des défunts selon les époques et les statuts sociaux.³ D'autre part, au cœur de l'anthropologie de la mort et de l'anthropologie symbolique aujourd'hui en développement, un nouveau cadre théorique fournit des outils d'autant plus utiles que la part africaine des matériaux qui ont servi à le construire est considérable. Il s'agit ici de radicaliser cette problématique en vérifiant la pertinence de ces outils théoriques, s'il y a lieu.

Pour déterminer le statut de déchet appliqué aux esclaves, il faut partir de la hiérarchie des catégories de personnes libres telle que les systèmes funéraires l'ont imposée, dans le cadre des représentations de la mort.

La hiérarchie statutaire des personnes libres dans les systèmes funéraires

Par système funéraire nous nommons, au niveau de chaque société, l'ensemble constitué par les pratiques cérémonielles qui accompagnent le décès, les acteurs qui les mettent en œuvre, les structures dans lesquelles ceux-ci opèrent et les représentations qui sont associées au rituel. Étalaé dans la durée, circonscrit dans l'espace, impliquant une participation de la communauté en nombre, en biens matériels et en expressions symboliques, le rituel lui-même s'amenuise ou s'amplifie selon le rang qu'occupe le défunt dans la hiérarchie sociale. Réduit à sa plus simple expression pour les petites morts, il s'étoffe progressivement dans le cas des morts exceptionnelles et des morts ordinaires, pour atteindre toute sa plénitude avec les grandes morts. Plutôt que d'examiner le détail complexe des rites, nous nous contenterons ici des déterminations essentielles et communes aux différents systèmes funéraires.

Les petites morts : les non-êtres sociaux

La mort des nouveau-nés, des enfants premiers-nés, et parfois des adolescents, était petite en raison de l'âge des sujets et par l'importance réduite que les sociétés y attachaient. La société s'y investissait au minimum sous tous les rapports.

En premier lieu, en effet, la discrétion, comme aujourd'hui encore, devait régner : interdiction était faite généralement de pleurer,⁴ car les êtres dont il s'agit n'avaient pas atteint, surtout les nouveau-nés, leur substance de personnes capables de langage ; les pleurer pourrait entraîner le malheur sous forme par exemple de décès réitérés (*Bete, Odjukru*).

En deuxième lieu, l'inhumation suivait immédiatement, dès l'aube si le décès avait eu lieu dans la nuit, et ce, à l'insu de tout le village. Pour

tout vêtement, l'enfant était recouvert de feuilles (*bobla* des *Gban* et des *Bete*, *okleb sawr* des *Odjukru*), destinées à assurer un bon passage au petit voyageur qui s'en va et une fructueuse procréation aux parents ; le tout, éventuellement était enveloppé quelquefois d'un petit pagne blanc (*Abê*, *Gban*). Partout, le même lieu d'inhumation : le dépotoir où les femmes déversent les ordures, à la frontière du village et de la brousse, de la culture et de la nature.

En troisième lieu, les parents mettaient généralement fin au deuil, soit le jour même, soit le lendemain, en prenant un bain et en exécutant un soupçon de rasage. Chez les *Bete-Gbalowan*, ce deuil se prolongeait pendant quatre jours s'il s'agissait d'un garçon, trois jours s'il s'agissait d'une fille ; chaque matin, les parents, qui ne communiquaient qu'avec des couples ayant connu la même perte, se frottaient le visage des cendres répandues sur la fosse pour marquer ce deuil. Ni dons, ni funérailles. Bain et rasage mettaient fin au bref rituel funéraire.

Les morts exceptionnelles : les déchus

Nous qualifions d'exceptionnelles les morts survenues par accident (noyade, accident de chasse, empoisonnement, guerre, fausse couche), par suicide et par maladie contagieuse (lèpre, variole, syphilis). Certaines cultures assimilent ces trépassés sous la même notion métaphorique de sacrifiés (*ahinlin abê*) ou de victimes de guerre (*ar-ègn-y odjukru*). D'autres dissocient les accidentés des autres (*Bete*).

À en croire les idéologies locales,⁵ la mort tragique frappe ceux qui ont commis des crimes dans une vie antérieure et souffert dans l'au-delà. De Dieu ils ont obtenu la permission de revenir ici-bas, de subir la loi du talion, pour ensuite s'amender et mener une vie nouvelle et parfaite. L'accident funeste ou le décès insolite est la sanction ou la rançon de la méchanceté.⁶ Les décédés sont dits sacrifiés dans la mesure où leur trépas est expiatoire.

Sous un certain rapport les déchus subissaient le statut funéraire des non-êtres et sous un autre ils participaient au statut des personnes dont ils avaient en partie perdu la qualité. En effet, on ne les pleurait généralement pas ; après le versement des dommages pour homicide (dans le cas des accidents), l'ensevelissement avait lieu le même jour, dans la brousse, pour la plupart des défunts au lieu même du décès. Sauf exception, tous avaient droit à quelques pagnes enveloppés dans une natte. Les noyés reposaient au bord des rivières pour prévenir l'ire des dieux d'eau, sous la forme d'inondations ou de nouvelles noyades ; les femmes mortes en couche recevaient la même sépulture (*Bete-Gbalebwo*) ; les grands contagieux, eux, demeuraient près des campements où ils se trouvaient isolés ; d'anciens malades parfois creusaient leur sépulture (*Kweni*).

L'enterrement des suicidés s'effectuait au lieu du suicide, après que, chez les *Kweni*, l'arbre de pendaïson eut été abattu et brûlé. Pour leur

part, les *Bete-Gbalowan* outrageaient les suicidés de trois manières : d'abord ces derniers étaient excommuniés de leurs lignages et insultés ; ensuite, plusieurs atteintes affectaient leur identité (essorillement, fracture des doigts, ablation du pénis et des testicules chez l'homme, scarifications faciales) ; enfin ils étaient ensevelis dans des sépultures superficielles tapissées de feuilles de bananiers. Si les *Abê* réduisaient leurs funérailles à trois veillées de danse, de bombance et de beuverie, partout ailleurs les funérailles suivaient leur cours normal au sens qui sera bientôt précisé.

Les morts ordinaires : les personnes plénières

Contrairement aux deux types de mort ci-devant décrits, la mort ordinaire est celles des jeunes et des adultes qui reçoivent la plénitude de leurs honneurs funéraires.

En tout premier lieu, cette mort requiert la publicité, et tout d'abord les lamentations des premiers témoins du décès, surtout celles des femmes qui trahissaient la nouvelle avant son annonce officielle. Ensuite venait l'annonce : partout, des messagers attitrés (neveux chez les *Bete* et les *Neyo*, gendres chez les *Odjukru*, hérauts chez les *Abê*...) étaient dépêchés par les chefs de lignage pour communiquer la nouvelle aux aînés dont l'accord, sinon la présence, était indispensable à l'accomplissement des obsèques : maternels (*Kweni*, *Bete*, *Neyo*), maternels et paternels (*Alladian*, *Odjukru*), maîtres de terre (*Abê*). Le neveu *bete* offrait un coq pour solliciter en même temps les maternels à venir pleurer. Les hostilités qu'à leur arrivée ces derniers ouvraient pour s'emparer du corps n'étaient apaisées que par une nouvelle offrande. Le héraut *abê* apportait aussi de la boisson au *ghèmin* pour obtenir l'autorisation officielle des obsèques ; les *vievi*, une fois informés et la boisson bue, lui ordonnaient de rendre l'événement officiel dans le village et décrétaient chômé le jour des obsèques. Entre temps, le lignage et, le cas échéant, la classe d'âge, procédaient à l'interrogation du cadavre pour élucider l'auteur et la cause du décès, afin que s'ouvrit un procès en réparation

La troisième forme de la publicité était l'exposition du corps, ce que Louis-Vincent Thomas nomme la présentification.⁷ Pour "lui conférer les apparences de la dignité, le purifier pour préparer sa renaissance"⁸, le corps était par des femmes maternellement nettoyé, lavé, frotté d'huile, revêtu de pagnes et étendu sur une natte dans la maison ou dans la cour, à la vue de tous.

Aux deux ou trois jours de veillée, la communauté participait sous trois formes. Les acteurs, membres des lignages endeuillés, les amis et les connaissances assistaient plus ou moins nombreux au cérémonial. Ils apportaient des contributions en pagnes, en argent, en vivres, en volaille et en petit bétail (ovins, caprins) ; ils buvaient et mangeaient.

Chez les *Bete-Bezebwo* (Daloa), cette contribution se décomposait de la manière suivante à la fin du XIX^e siècle :

- 50 *wrugu*, 1 pagne, 1 mouton pour les maternels d'un homme défunt, 1 pagne pour l'inhumation ;
- 40 *wrugu*, 1 pagne, 1 mouton aux maternels d'une femme décédée, 2 pagnes pour l'inhumation ; en échange de quoi les maternels de la défunte destinaient à leur gendre une fillette en mariage, dont la dot devrait être complétée.⁹

Chez les *Bete-Dakuya* (Subré), aux maternels d'une épouse défunte obligation était faite de donner 2 fusils, 1 baril de poudre, 2 pagnes, 2 cabris ; à leur tour, ceux-ci offraient 2 pagnes, 1 cabri ; quant aux paternels de l'époux, chacun de leurs aînés fournissait un pagne et chaque cadet, s'il pouvait, un petit bétail.¹⁰

Enfin, à cette occasion se produisait une animation qu'on ne voyait pas aux obsèques d'enfants et de beaucoup de déchus. La déploration se donnait libre cours dans sa diversité culturelle. Les lamentatrices attitrées faisaient leur apparition (*Bete*). Les parents *Kweni* se barbouillaient la figure, se râpaient le corps jusqu'au sang, se taillaient parfois les bras avec un couteau (L. Tauxier, 1924 : 185). En même temps la musique et la danse entraient en scène. En particulier, les danses honoraient les *asarêre abê*, ces personnages que leur savoir mantique rendait célèbres.

Au deuxième ou troisième jour, au moment où le cadavre menaçait d'entrer en putréfaction, avait lieu l'inhumation. Partout, sauf semble-t-il chez les *Kweni* septentrionaux,¹¹ les sépultures se localisaient en brousse, soit sur les terres du lignage (*Odjukru, Alladian, Kweni, Gban*), soit sur un ancien site du village (*Bete-Yakolo*), soit dans un cimetière public (*Abê, Neyo*). Les creusaient, quadrangulaires et profondes au moins d'un mètre, avec ou sans excavation latérale, des fossoyeurs attitrés : les neveux dans les sociétés *kru* et *mande*, les gendres en pays *odjukru*, les délégués d'une classe d'âge chez les *Abê*. Partout, la foule des parents et amis accompagnait le défunt à sa dernière demeure. D'après une photographie prise par la mission Hostains-d'Ollone à Paulo chez les *Krumen-Sapo* en 1898, le cortège comporte une division sexuelle : en tête, marchent les femmes, pleurant et chantant ; en queue du cortège, les hommes ; au milieu, le corps du défunt, porté sur les épaules de deux croque-morts ; à la main de chaque processonnaire, un rameau qui doit symboliser l'espérance de la survie (1901 : 136).

Une libation le lendemain, des condoléances d'amis pendant une semaine, puis une nouvelle veillée, une nouvelle libation, un repas funéraire et le rasage des cheveux le sixième ou le septième jour mettaient fin aux premières funérailles. Le deuil se prolongeait ensuite pendant trois mois, s'il s'agissait d'une femme, pendant six mois ou un an, pour un homme ; le rituel se terminait par une suprême veillée, une suprême libation matinale, un dernier rasage et un dernier repas funéraire.

Les grandes morts : les dignitaires

Nous considérons comme grande la mort des personnages éminents que les sociétés célèbrent de la façon la plus éclatante et la plus mémorable : chefs politico-religieux, personnes riches, médecins-devins, guerriers les plus éminents, artistes de génie. Affaire hautement publique, engageant les communautés à l'échelle d'une fraction de société ou même de la société globale, entraînant une intense activité culturelle et des dépenses considérables, le rituel funéraire, centré sur l'espace résidentiel, s'inscrivait dans la longue durée.

D'abord, sous le rapport de la publicité, entrait en œuvre un instrument nouveau, signe de haut prestige : le tambour louangeur. Une fois que les *vievi abê* avaient été informés de la "chute de l'arbre, le *gblemgbi*", une fois qu'ils avaient autorisé l'officialisation de l'événement et désigné l'*ovoshi*, l'organisateur des funérailles, l'*atungblan* qui, partout ailleurs, intervient seulement après l'inhumation, confirmait la nouvelle et ne cessait plus de réitérer ses condoléances au lignage endeuillé. Chez les *Kweni* observés par J. Eysseric (1899 : 88), les coups de fusils précédaient le tambour, avant de l'accompagner tout au long des funérailles.

L'exposition, plus longue, avait aussi plus de somptuosité. Les soins du corps répondaient ici à la nécessité de conserver le corps de deux semaines (*Abê, Abure*) à deux mois (*Kweni*).

À cette exposition d'un "étalon de richesse ou d'un statut social" selon la formule de J. Th. Maertens (1979 : 19), s'associaient partout, comme chez les *Aburé* du milieu du XIX^e siècle, la déploration, le jeûne des femmes et la constitution collective du viatique.

"Le mort, écrit Lartigue en 1851, est exposé, pendant plusieurs jours, dans sa case, couvert d'une partie de ses bijoux, de ses mosaïques et de ses plus beaux pagnes. Il est gardé par une partie de ses femmes qui viennent verser des larmes près de lui. Devant être tout entier à la douleur, il leur est défendu de prendre aucune nourriture, et ce jeûne absolu se prolonge jusqu'à trois jours, si le défunt occupait un rang élevé. Les parents et amis viennent souvent interpellé le mort et lui reprocher de les avoir abandonnés. Cet usage qui a un caractère extrêmement touchant donne souvent lieu à des scènes déchirantes. Pendant l'exposition, chacun vient déposer son offrande à ses pieds. Ces offrandes consistent en pièces de tissus plus ou moins riches, qui doivent être enterrées avec le défunt pour lui servir dans l'autre vie à acheter du vin de palme".¹²

Ainsi, dans la cour de sa demeure, le *famien kweni*, vêtu de son caleçon, recouvert de ses pagnes de prix, nombreux et variés (au moins sept variétés), était-il installé sur un lit de bois, à claire-voie, supporté par quatre fourches ; un trou recevait tout ce qui dégouttait du corps (L. Tauxier, 1924 : 224). Quant au *gblemgbi abê*, paré d'or et d'ivoire, revêtu

de nombreux pagnes, il reposait sur des peaux de mouton et de panthère, autres signes de sa richesse et de son pouvoir ; tout autour de lui, on contemplait une partie de ses biens exhibée et ses esclaves qui se levaient et se rasaient à chaque fois que les hôtes de marque arrivaient et, ayant fini de pleurer, prenaient place dans la cour.

Pour l'occasion se trouvaient rassemblées toutes les disciplines musicales et chorégraphiques de la culture ethnique : tambour louangeur (*atungblan* à l'Est, *tigbla* à l'Ouest), orchestres d'olifants ; masques (*bete-neyo* et *kweni-gban*). Mais de façon spéciale, un socio-drame collectif mimant la guerre, avec la participation de villages alliés, célébrait, accompagné de pillage rituel de vivres et de bétail, le départ des grands hommes : c'était le *taore bete*, le *dugbo neyo*, le *nananrokofubu abê*, analogues du *jay odjukru*.¹³

Du point de vue du mouvement des biens et de la consommation, les échanges et les destructions n'atteignaient pas seulement leur volume maximal, mais encore ils impliquaient de nouveaux et plus rares biens : les canidés, l'or, les bovins et les esclaves. À défaut de bœufs, on tuait le chien en l'honneur du guerrier *bete* dans le Dakuya (Subre).¹⁴ Au contraire, en pays *abê* (Mgbu, Abevê), le fils du grand défunt offrait un bœuf aux villageois avant d'acheter l'esclave du sacrifice. Avant les secondes funérailles, il devait encore offrir des banquets à chacune des promotions de la classe d'âge à laquelle appartenait son père, en reconnaissance de l'accueil qu'elles avaient réservé aux étrangers. Enfin, celles-ci recevaient une part du second bœuf qu'il tuait pour les secondes funérailles et dont tous les enfants du village consommaient un morceau du cœur : le cœur, racine de vie, promesse de longévité.¹⁵

Chez les *Kweni-Tchègba* (Dugbafla, Ume), les offrandes s'effectuaient en quatre phases. Le premier jour : 5 bœufs dont 2 pour les maternels, 3 pour les paternels ; lors de la séparation, après les obsèques, 3 bœufs dont 1 pour les maternels, 2 pour les paternels ; lors des funérailles, nouvelle offrande de la part des fils : 10 pagnes (4 aux maternels, 6 aux paternels), 3 bœufs abattus, dont la viande était partagée, une part majeure étant réservée aux paternels ; pour finir, les fils recevaient à leur tour 10 bœufs et 1 esclave offerts par les paternels, 5 bœufs par les maternels, animaux qui devaient être distribués, d'une part entre les villageois et les nièces mariées à l'étranger, d'autre part sous forme de viande entre les membres du lignage.¹⁶

Trois traits rehaussaient ici l'inhumation. D'abord, c'est aux obsèques des dignitaires qu'entra en usage le cercueil en bois. Les *Abê*, abandonnant progressivement les peaux de bœuf cousues, le confectionnaient en tronc de fromager évidé et peint d'ocre jaune ou de jus de cola. Les peuples côtiers (*Kru*, *Avikam*) empruntèrent à l'industrie européenne de grands coffres pour en tenir lieu, ou des planches pour le fabriquer.¹⁷ Ensuite, l'inhumation avait lieu au village, centre de la culture, et dans la maison, nécropole des ancêtres. En 1930, en plein régime colonial, à Dibrm (Dabu), le sieur Akresso, de classe *mborman*,

matrilignage des *Logbo-la*, tout protestant méthodiste qu'il était, exigea d'être enseveli non au cimetière public sis dans la savane, mais dans sa maison. Ce fut l'informateur, Adjéi Adu Joseph d'Aklodj-Agbaille, alors évangéliste en exercice, qui officia. Dans la même année, à Aklodj-Agbaille, un oncle du même informateur, Esm Yeb Akpa, un autre *mborman*, animiste celui-là, fut enterré dans la cuisine de sa mère Yéi Ane, de classe *sêtê*. Dans un cas cependant, celui des *gblemgbi abê*, par exemple, la communauté dérogeait à cette coutume ; le secret qui entourait la cérémonie permettait de les ensevelir aussi bien dans la maison qu'en dehors du village, afin que fussent protégés contre le sacrilège tant leurs personnes que leurs viatiques.

Enfin, l'inhumation était le moment privilégié des immolations ostentatoires d'esclaves, telles que nous les avons décrites, le moment aussi où retentissaient les plus intenses salves de fusil à pierre, autre hommage à l'opulence et au renom des grands défunts. Ch. Pobéguin en témoigne, chez les *Avikam* :

“Si c'est un homme ordinaire, libre, pas riche, on l'enterre autour du village ; les personnages influents sont enterrés dans leur case où la famille continue de vivre. Quant aux chefs, on les enterre également dans leur case, ainsi que leur famille, mais on leur fait, selon leur fortune, des tam-tam qui durent longtemps ; souvent quoiqu'on n'en convienne pas, on envoie faire le grand voyage avec eux à une ou deux femmes et à quelques esclaves (coutume qui vient de chez les *Achantis*). Après la mort d'un chef ou d'un personnage riche, on tient également de grandes réunions mensuelles ; on en célèbre les anniversaires ; c'est une occasion de fêtes où l'on boit du vin de palme”. (1897 : 119).

La levée de deuil survenait au bout d'un an (*Kweni*, *Abê*, *Odjukru*, *Alladian*), parfois après trois ans seulement (*Bete-Sobwo*, *Gban*). Suivait, pendant une semaine, voire un mois (*Lipoyo*, *Sassandra*), le même cérémonial, avec des dépenses toujours plus élevées, consécration ultime de la gloire et du statut *post mortem* des dignitaires. Installés dans le monde des ancêtres, ils seront sans cesse invoqués à l'occasion des libations, après Dieu, comme intercesseurs auprès de lui et comme vecteurs de force vitale.

Mais, à cette hiérarchie statutaire, que respectaient les systèmes funéraires, une catégorie a échappé, on l'a remarqué, c'est celle des esclaves, les déchets sociaux.

Les déchets sociaux, exclus des systèmes funéraires : la procédure *sui generis* de leur évacuation

Dans son acception aussi bien organique qu'industrielle, la notion de déchet désigne un *sous-produit* de la transformation matérielle, c'est-à-dire le *dernier* produit dérivé de cette transformation. Par exemple les selles représentent un sous-produit de la transformation des aliments. Pour le système – organisme vivant ou entreprise industrielle – qui le secrète, il est un rebut, juste bon à être jeté ; non seulement il est inutile, mais sa conservation ou son accumulation peut polluer le système et son environnement. Tel est, transposé au plan sociologique, le statut des esclaves défunts : désormais sans efficace dans la production matérielle et la reproduction sociale, ils étaient en effet exclus des honneurs réglementaires prescrits par les systèmes funéraires et auxquels on aurait pu croire que les rites d'introduction leur donnaient quelques droits ; ils se trouvaient assujettis à une procédure *sui generis* d'évacuation. En outre, une idéologie catastrophiste de la pollution (symbolique) venait accompagner et justifier cette procédure. Le déchet pourtant ne se confond pas avec le déchu ; ce dernier est un membre à part entière de la société, mais un membre que la mauvaise mort prive seulement d'une partie de ses droits funéraires.

Le concept de déchet soulève le problème de savoir si l'esclave participe encore à cette identité anthropologique que les idéologies lui reconnaissaient au départ en tant que personne : s'il y participe, dans quelle mesure ? et s'il n'y participe pas, pour quelle raison ?

La procédure d'évacuation présente deux formes : celle absolue, que présidaient et exécutaient eux-mêmes les hommes libres et qui concerne essentiellement les esclaves définitifs ; et celle, relative, que les hommes libres contrôlaient, mais qu'exécutaient d'autres esclaves.

La forme absolue d'évacuation

Cette forme d'évacuation a pour première caractéristique d'être expéditive, dans un sens qui n'est pas celui où on l'entend quand il s'agit des non-êtres sociaux et des déchus. L'évacuation devait être exécutée dans la journée même. Dans le cas des déchus et des non-êtres, ce qui était à éliminer le même jour, et l'était effectivement, c'était leurs cadavres, mais le destin de leur mort se prolongeait après l'enterrement ; les non-êtres avaient droit, dans certaines cultures, à un deuil de quelques jours que les parents portaient de façon sommaire ; les déchus retrouvaient leurs droits pléniers immédiatement après l'inhumation. Au contraire les esclaves étaient symboliquement évacués, d'un bloc, comme cadavres et comme existences *post mortem*.

Expéditive, cette évacuation est ensuite déshumanisante à tous égards, d'une forme de déshumanisation il est vrai moins dramatique que celle des immolations. Dans l'immolation punitive et l'immolation éducative, la déshumanisation consiste à dénier à la personne des esclaves, dans l'acception que nous avons vue au Ch. III, les obligations que les cultures prescrivaient à son égard en tant que personne. Cette déshumanisation s'effectue à travers une triple néantisation : néantisation sociale de la part du lignage qui abandonne l'esclave à la communauté politique, néantisation politique de la part de la communauté politique qui commet collectivement la mise à mort sanglante de l'esclave en état de déréliction, néantisation religieuse de la vie *post mortem* du corps abandonné à la brousse, sans sépulture.

Dans l'immolation ostentatoire, la dénégation passe plutôt par un jeu macabre, en trois actes, qui donne l'illusion d'honorer l'humanité en la personne de l'esclave dans le temps même où elle est le plus systématiquement niée. D'abord une théâtralisation prélude à la mise à mort (toilette, bonne chère, exhibition) ; ensuite, une publicité indirecte est donnée au drame qui va se jouer (immolateur parfois pris dans un lignage étranger, mise en scène publique du sacrifice) ; enfin, une fausse identification symbolique de l'esclave et du maître s'opère dans la même sépulture, puisque l'esclave, tel l'ombre, partagera implicitement la transcendance et l'éternité eschatologiques du maître.

Une seule manifestation de tendresse humaine dans ce déploiement institutionnel de violence et de cruauté : c'est la compassion dont nous avons trois témoignages directs. En face du spectacle des immolations, plusieurs réactions pouvaient en effet s'exprimer et se sont exprimées : l'insulte et la moquerie, l'indifférence, l'indignation, la compassion. Dominantes, les trois premières réactions, conservatrices, provinrent des hommes principalement. L'unique témoignage d'indignation que nous tenons du même sexe a correspondu à la crise interne de l'institution mais, nous l'avons constaté à Orgbaf en pays *odjukru*, cette indignation, au demeurant individuelle, ne l'a pas ébranlée. Les marques de compassion ont émané surtout des femmes et des enfants. En effet, Ncho Akubê Ama, d'Okudjê (Agboville) rapporte, le 19 juillet 1973, que lors d'une immolation dont elle a souvenir, les jeunes filles du village – elle-même en était une alors – touchées, pleuraient, tant l'esclave était beau.¹⁸ De même, Ncho Assi, doyen du village *akyé* de Bacon (sous-préfecture d'Akupê), raconte comment, à la mort de son grand-père maternel Ano Okiepo, l'immolation d'un esclave, qui était un de ses familiers depuis son enfance, lui avait arraché beaucoup de larmes.¹⁹ Ainsi Adjéi Adu Joseph et sa sœur adoptive, à Aklodj-Agbaille (Dabu), avaient-ils, enfants, pleuré la mort d'une esclave de Têt Niagn, la belle Gbodo qui, au moment d'être enterrée vive, interpellait son maître en le suppliant de l'épargner. Mais la contradiction entre cette compassion et l'institution était sans conséquence : en effet, les femmes et les enfants éplorés restaient extérieurs à la société politique, et leurs larmes ne pouvaient avoir qu'une signification purement morale et familiale.

L'évacuation des défunts non immolés, trépassés de mort naturelle, représente une troisième forme, la forme en quelque sorte civilisée de la même négation.

Ici, le décès se présente d'abord comme une affaire strictement lignagère qui ne requiert aucune publicité. Et c'est dans le cadre lignager que les esclaves subissaient la dénégation des droits de la personne à travers le processus de la néantisation à quatre niveaux. Au niveau social, la communauté reniait en quelque sorte l'esclave défunt par son indifférence et son refus d'assister ; au niveau économique, l'esclave était totalement dépouillé du patrimoine à l'accumulation duquel il avait été utilisé toute sa vie, puisque l'usage lui en était refusé ; au niveau religieux le bénéfice de la terre où il pourrait être inhumé devenait aléatoire ; ontologiquement parlant enfin, il perdait le droit à la vie *post mortem*, par déni de funérailles. Faute d'exposition, pas de toilette en effet ; sans toilette, pas de mobilisation des femmes du lignage, pas de circulation des pagnes ni des bijoux du patrimoine ; sans inhumation réglementaire et sans funérailles, selon la logique des croyances, quelle possibilité y aurait-il eu pour le défunt de survivre et de renaître ?

Le seul problème en instance, celui du lieu et du mode d'inhumation, était résolu selon deux modalités : l'abandon sans sépulture et l'inhumation sommaire.

L'abandon sans sépulture

Leur corps abandonné dans la nature, hors de l'espace villageois, où ils rejoignaient la multitude des cadets et des déchus sociaux, beaucoup d'esclaves ne bénéficièrent pas de sépulture. Nous connaissons dès maintenant trois sortes de sites d'abandon : les terroirs lignagers, les cimetières continentaux, les cimetières insulaires. Tout porte à croire que les peuples ont initialement évacué les défunts sur les terroirs lignagers ; en tous les cas, plusieurs sociétés en sont demeurées à cette formule (*Bete, Gban, Kweni*,...). Au XIX^e siècle, sur le continent, des cimetières réservés existaient, parallèlement aux cimetières des sorciers. Les informateurs *akye* en citent quelques-uns : lieux-dits *Amagn* (Bacon, Akupè), *Kanga-bonu* ou Forêt-des-Esclaves (Afferi), *Okukuan* ou Site-de-la-Mort (Asseudji, Afferi).²⁰ À la même époque, des cimetières semblables étaient identifiés sur les îles lagunaires et fluviales. Tels furent les lieux-dits : Ile-des-Esclaves, *Leu Lagbe*, consacrée aux ordalies, à l'Ouest de Grand-Lahu, Ile où-l'on-cache-les-Morts, *Kuzizie-lokpo*, en aval de Missehi sur le Sassandra, Ile-de-Gono, *Gono-lekpeu*, à Kwati sur le Sassandra également, du nom de Gono, le premier esclave *Dan* qui y fut abandonné, comme si désormais l'île était adjugée à l'esclave et à ses congénères.

Transportés par des cadets sociaux sur ces terroirs lignagers ou dans ces cimetières, les corps des esclaves pouvaient être abandonnés comme des ordures sur un dépotoir selon une procédure simple : le jet. Tel était le cas, d'après Ch. Pobéguin, chez les *Avikam*.

“Pour les enterrements, *note-t-il en 1892*, si c'est un esclave, homme ou femme, on se contente, à Lahou, de le jeter dans l'île des esclaves, où la marée, les crabes et les corbeaux ont vite fait place nette”. (1897 : 119).

Cette procédure de jet est aussi attestée chez les *Kwadia* de Kwati et les *Neyo* de Missehi.

Mais les esclaves pouvaient être également relégués dans les contreforts des grands fromagers. Telle était la pratique des *Bete-Gbalowan*, telle était celle des *Akyé* d'Asseudji sur le site d'Okukuan. La particularité technique de cette procédure d'abandon, le docteur Joseph Crudeli l'a décrite d'après la coutume des *Krumen* :

“La victime est placée dans la position assise entre deux cloisonnements de fromager (*Eriodendron*). Un certain dispositif est en usage pour mettre le cadavre à l'abri des fauves. On place devant lui et au-dessus de la tête d'énormes piquets. Les uns sont appuyés contre le tronc, les autres sont fichés en terre” (1914 : 83)

Une fois le corps déposé dans les contreforts du fromager, avec ou sans cette ingénieuse installation, on le recouvrait d'une illusion de linceul : des feuilles. Suivait, au village, la médecine de purification qui accompagne tout contact et toute manipulation de cadavre humain.

L'inhumation sommaire

À peu près dans les mêmes conditions territoriales que ci-dessus, d'autres esclaves, en pays *alladian*, *odjukru*, *abê* et chez certains groupes *kweni* et *neyo*, bénéficièrent d'une sépulture. Chaque lignage en effet inhumait ses esclaves défunts sur son terroir, en brousse. Mais un cimetière réservé pouvait également les accueillir comme à Lipoyo (Sassandra), sur le Site-dit-des-Esclaves : *Guë-yo*.²¹

Par son caractère sommaire, cette inhumation s'apparente encore en quelque mesure à l'abandon. C'est qu'en premier lieu, la fosse d'inhumation n'avait pas nécessairement l'identité d'une sépulture. Nulle obligation formelle d'aménager une sépulture où le corps profondément enfoui serait allongé, comme tel est de droit pour les ingénus, et allongé suivant une orientation déterminée, par exemple la tête à l'ouest et la face à l'orient, pays d'origine des ancêtres chez les *Avikam* et les *Alladian*. Une fosse quelconque accueillait ainsi le cadavre en position, soit assise (fosse cylindrique), soit couchée (fosse rectangulaire). Les cadets sociaux – les informateurs y insistent – la creusaient, superficielle, à la va-vite. Or qu'est-ce qu'une sépulture superficielle ? Une fosse en longueur certes, mais peu profonde, d'où, attirées par l'odeur de la putréfaction, les bêtes sauvages pouvaient venir déterrer le corps et le dévorer à l'instar d'un corps abandonné en plein air.

En deuxième lieu, à ces corps qui n'avaient pas subi de toilette, les maîtres offraient peu ou pas de vêtement. Des feuilles ont recouvert certains esclaves en pays *abê*, pays relativement riche cependant ; beaucoup d'esclaves ont reçu, un peu partout, un pagne d'écorce (*Likpekn odjukru*, *sia gban*, *pla kweni*, *akede abê*) ; pour ceux qui, honorés par leurs maîtres, ont bénéficié d'un pagne tissé, c'était toujours une variété de la qualité inférieure. Dans l'échelle des pagnes d'origine *kweni* et *bawlé*, tels que les ont présentés les traditions, en effet, une variété de pagne servait quelques fois à leur inhumation, c'était le *bombo*. Or cette variété s'inscrit dans la cinquième et dernière catégorie des pagnes de cotonnade, chez les *Kweni*, au huitième rang des dix variétés chez les *Abê* et au dernier rang des dix variétés chez les *Odjukru* et les *Alladian* comme l'atteste le Tableau 32 (p. 616).

Il n'est pas jusqu'à la natte dans laquelle on attachait et transportait les corps des esclaves qui ne fût de vile qualité. Trois variétés de natte servaient aux nécessités des agriculteurs, dans les sociétés circumlagunaires du moins : d'abord la natte confectionnée à l'aide de fibres de *Rhizophora* : *mpê* des *Abê*, *gbugbutu* chez les *Odjukru* (voir planche XVI) ; en second lieu la natte en palme de *Raphia gigantea* : *nkpa abê*, *kpukepo odjukru* ; enfin la natte faite de palme de palmier à huile, *Elaeis guineensis* : *nkpata* des *Abê* et des *Odjukru*. Estimée de qualité supérieure en raison de sa rareté, de sa souplesse et de sa durabilité, la première répondait aux besoins culturels et économiques des gens riches (couchage et sépulture) ; fine, de qualité moyenne, la seconde était l'usage du commun des gens libres ; c'est elle que les planteurs modernes utilisent aussi pour sécher le cacao et le café dans la région lagunaire ; quant à la troisième, confectionnée avec les matériaux plus accessibles au peuple, employée pour le séchage des épices (piments), c'est elle qui servait à l'ensevelissement des esclaves et, exceptionnellement, des ingénus misérables.

Chez les esclaves rédimés et élevés au rang de cadets sociaux, cette condition matérielle de l'inhumation était améliorée au moins en deux sens. Le lignage leur concédait une sépulture au village, dans l'enclos domestique, à proximité de la maison du maître. Les *Neyo* de Lateko précisent que le régisseur d'un hameau d'esclaves avait sa sépulture au village, "au pied" de son maître. Être enseveli "près" de la maison était un privilège des esclaves prestigieux chez les *Odjukru* (Dibrm, Mopoyem). Les *Kweni* renvoient au même espace lorsqu'ils indiquent que c'était "derrière" la maison (Dugbafla, Tchègba, Umé). Dans ces trois cas, le lieu, on le voit, ne se confond pourtant ni avec l'intérieur de la maison, ni avec le centre de la cour où reposaient les maîtres. En même temps que le bénéfice de cette localisation, rapprochée mais à part, était accordé l'avantage d'une sépulture correcte tant dans la forme que dans les dimensions. Toutefois cette double concession n'abolissait pas la relation fondamentale aux personnes libres, c'est-à-dire l'exclusion du système funéraire. Car pour les esclaves rédimés, pas plus que pour les autres esclaves, il n'y avait ni condoléances adressées au lignage propriétaire, ni

dons, ni funérailles ; cadavre et destin *post mortem* étaient évacués le même jour. Or, en niant l'existence d'un deuil, les communautés affirmaient l'absence non seulement de tout rapport de parenté, mais encore de tout rapport de simple familiarité entre le défunt et le lignage propriétaire.

La forme relative d'évacuation

Dans les hameaux de culture, où les esclaves eux-mêmes exécutaient l'opération, au contraire, seule l'inhumation était expéditive ; car la colonie servile aménageait ensuite un rituel funéraire qui, pour n'être pas celui des ingénus, n'en était pas moins un.

Cette inhumation avait lieu dans des cimetières jouxtant les hameaux et sis sur des terroirs assignés par les maîtres. En territoire *neyo*, nous connaissons certains de ces cimetières sis dans des forêts réservées : *Kukpeire* pour Guli I et Guli II ou *Lesuguré* par opposition au grand cimetière des ingénus *Gagbre* à Lateko, *Kukrakpo* I pour Glowru et Bloko, *Kukrakpo* II pour Kolegbabo, *Kukrakpo* III pour Goprako, à Kadroka. De tels sites devaient exister également près des hameaux *alladian*. Sur les rives du Sassandra, à Missehi, les défunts devaient être ramenés des hameaux au village et de là être transférés sur l'Ile-où-l'on-cache-les morts, en aval sur le fleuve. Dans l'un et l'autre cas, le chef du lignage fournissait le pagne nécessaire à l'inhumation, s'il y avait lieu.

Quant aux procédures concrètes de cette inhumation et des funérailles qui les suivaient, nous les ignorons à vrai dire. Étant donné que les populations d'esclaves dans les hameaux *neyo*, *alladian* ou *kweni*, avec leur relative homogénéité ethnique, constituaient des communautés, non seulement de production et de consommation, mais encore de vie culturelle, nous supposons qu'elles accordaient à leurs défunts des sépultures quadrangulaires et profondes où ceux-ci reposaient, allongés, suivant la coutume normale des cultures locales. Après quoi, elles les honoraient, selon le rituel funéraire de leur société d'origine ou des sociétés apparentées : veillée mortuaire, chants et danses, libation ; chaque défunt, par le fait de ses congénères du hameau, réintégrait ainsi un statut de mort à peu près normal qu'il eût perdu dans l'enclos des villages d'ingénus.

Du point de vue de la métaphysique de la mort, tout se passait comme si les communautés serviles des hameaux, dans leurs espaces culturels de minorités, sauvaient les esclaves défunts de l'anéantissement eschatologique auquel les sociétés de leurs maîtres, dans les villages, les avaient destinés. Une seule question demeure sans réponse pour le moment : sauvés de l'anéantissement symbolique, ces esclaves ont-ils joui, dans les conditions contrôlées de l'esclavage, des secondes funérailles qui, après plusieurs mois, fixent définitivement le destin *post mortem* ?

La signification de l'évacuation

Les arguments par lesquels étaient justifiés ces divers modes d'évacuation, pour la majorité des esclaves, achèvent de caractériser le statut de déchet dans l'acception ci-haut définie. L'argument le plus général est celui de l'extranéité des esclaves. Argument quelque peu surprenant à vrai dire. En effet, que les esclaves fussent dans la majorité des cas, issus de sociétés, d'ethnies et de cultures étrangères, différentes, c'était une évidence. Mais pour cette raison même, un rituel avait été instauré dans le dessein explicite de les couper de leurs racines et de les annexer aux sociétés d'accueil ; assimilés aux fils et filles des acheteurs, surtout les plus jeunes dont la tranche la plus longue de vie allait s'inscrire dans l'esclavage, ils avaient intériorisé l'idéologie de la parenté. Or voilà que la mort fait voler définitivement en éclat cette idéologie comme fiction et comme illusion. En vérité, si cette idéologie a pu tromper beaucoup d'esclaves, notamment ces jeunes profondément marqués par l'acculturation, le statut d'étranger était au contraire, aux yeux des personnes libres, inaltérable. Des observateurs ont confirmé cette réalité. Parlant de la société *odjukru*, Lamblin en 1902, fait cette constatation qu'on peut généraliser au champ de notre étude :

“Il n'existe pas de parenté artificielle. Bien que les esclaves appellent leur maître “père”, ils n'ont aucun droit et sont toujours considérés comme étrangers à la famille”. (1902 : 441).

En effet, la mort d'un étranger introduit dans l'univers des ingénus une contradiction, celle qui oppose l'hétérogénéité et l'homogénéité. Elle s'explique en trois problèmes : loin du lignage originel du défunt, qui, légitimement, se chargerait de la responsabilité des obsèques ? Loin de la société d'origine, quel juste statut social réserver au défunt dans la mort ? Loin de sa culture d'origine, quel rituel funéraire lui faire subir pour assurer la cohésion de son groupe, le repos de son âme et la paix de la société d'accueil ? Pour résoudre ces problèmes de l'idéologie sociale, politique et religieuse, qui sont des problèmes d'identité, de pureté et d'équilibre, les sociétés lignagères avaient inventé trois solutions au moins.

La première solution était celle de la restitution du défunt à son lignage, à son village, sinon à sa société d'origine. Dans ce cas, une fois l'information passée, ou bien c'est la communauté d'accueil qui avait obligation de transporter le corps au village natal, ou bien c'est la communauté d'origine qui assumait le transfert d'un corps que la première tenait à sa disposition. C'est conformément à ce principe et à la première modalité de son application que les épouses défuntes, étaient, dans certaines sociétés patrilineaires (*abê-krobu* et *dida*), rapatriées par les époux. Ce rapatriement avait ceci de particulier que les frères de la défunte infligeaient impunément aux accompagnateurs des molestations ou des voies de fait pour les châtier d'une mort qui leur était imputée à

crime. Selon la seconde modalité, avait lieu le rapatriement de personnes libres mortes pendant qu'elles se trouvaient en traitement thérapeutique à l'étranger (les parents allant ramener les corps) ou le rapatriement de personnages éminents décédés à l'étranger dans d'autres circonstances (les classes d'âge ou les délégations officielles se chargeant de l'opération). Ainsi, trépassée à Kpass (Dabu) où elle avait rejoint ses sœurs dans son grand âge, Aka Sêmu Nicé de Mopoyem, classe *mborman*, grand-mère de l'auteur, fut-elle ramenée par les classes d'âge et inhumée à Mopoyem en vertu d'une double exigence sociale et politico-religieuse : d'une part, le matrilignage *Dongba-la* de feu son époux entendait respecter ses obligations matrimoniales jusqu'au bout ; d'autre part, la communauté villageoise, pour sa propre assurance métaphysique, voulait offrir à la doyenne d'âge du village les honneurs funéraires qui lui étaient dus.

Une solution de compromis existait qui se ramenait à une variante de la restitution. Les lignages se partageaient les tâches, le lignage d'accueil, avec l'assistance du lignage d'origine, célébrant les premières funérailles au village d'adoption, et le lignage d'origine accomplissant les secondes funérailles au village natal. Tel fut, par exemple, en territoire *alladian*, le régime funéraire des gagés non-rédimés d'origine *odjukru* ou *akyan*. La solution de compromis est avantageuse pour deux raisons. Du point de vue social et économique, le lignage d'origine, dont l'accord était requis, participait aux frais des obsèques s'il ne les prenait totalement à sa charge ; du point de vue idéologique, ce sont les secondes funérailles seules qui, hier comme aujourd'hui, en achevant le rituel et en levant le deuil, conféraient leur sens à la renaissance et à la paix négociées avec la mort.

La deuxième solution peut être dite celle de l'intégration : plus ou moins assimilés, les étrangers libres reçoivent par la médiation de leurs hôtes et tuteurs, selon les mêmes séquences, à peu de choses près les funérailles réservées aux autochtones. Telle était la situation des gagés rédimeés et des captifs incorporés (par exemple enfants captifs redistribués aux guerriers) ; telle la situation des épouses étrangères, au sein des sociétés d'agrégation où ne joue pas la ségrégation dans la mort. Au terme d'une assimilation sociale et culturelle de longue durée, pour avoir été mariés, pour avoir laissé une postérité et de la richesse, pour avoir rehaussé le renom du lignage d'adoption, les étrangers libres pouvaient ainsi acquérir tous les titres aux honneurs funéraires. Toutefois cette intégration au système funéraire s'inscrit dans une stratégie d'acheminement du défunt vers sa terre natale : la tombe, voie de passage, était alors sise au bord du chemin, à la lisière de l'espace villageois. Ce que Jean-Paul Eschlimann écrit de l'étranger en pays *anyi-bona*, reste applicable ici :

“Dans tous les cas, qu'il y ait ou non célébration de funérailles solennelles, les villageois lui creusent la tombe au bord de la route qui conduit vers son pays d'origine. “Il n'est plus avec nous”, dit-on. Il s'était proposé de retourner au pays, mais la mort est survenue avant la réalisation de son projet et l'a empêché de repartir chez lui.

Il faut donc lui faciliter le retour en l'enterrant près de la route par laquelle il était venu et par où il serait reparti chez lui. "Quoiqu'un bois demeure dans l'eau, il ne se change pas en crocodile", dit le proverbe. Par conséquent, l'étranger reste étranger jusque dans la mort. Le lieu tout indiqué de sa sépulture est le bord du chemin, symbole de sa condition de passager et de voyageur. Mais le bord du chemin constitue aussi la marche extrême de l'espace villageois, la frange de la terre villageoise. C'est là où s'arrête la terre "natale" et où commence la terre "étrangère". Enterrer la personne à cet endroit, c'est la confier à la terre, pour qu'au bout d'un long voyage, elle puisse éventuellement retrouver sa terre natale. On évite ainsi de bloquer le processus de renaissance, en le confiant à une mauvaise terre qui, au lieu de l'amener à la vie de ses ancêtres, le garderait à jamais dans son statut d'étranger".²²

Entre la *restitution* qui implique la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre, et l'*intégration* qui identifie l'autre au même, avant d'ouvrir l'accès à la terre natale, vient la troisième solution, appliquée aux esclaves, la solution de la *négation*. Négation de l'autre en tant qu'autre, cette négation disqualifie la personne en tant que personne dans ses rapports à la communauté (lignagère et villageoise), dans son rapport au patrimoine constitué et dans son rapport à la terre.

La première justification de cette négation est tirée du caractère de marchandise qui est conféré aux esclaves. Nous avons vu en effet que le coût social d'une mort se décompose en investissement de temps, de biens, et en participation humaine. La réduction, voire l'annihilation de ce coût, paraît tenir d'abord à ce caractère. C'est ce qu'exprime, le 30 juin 1977, Kwadio Krambo de Yadjo, dans la sous-préfecture d'Agboville : "Argent perdu, pas d'argent à dépenser". Ce qu'on peut, en un autre langage aussi, traduire : argent, temps et travail à dépenser. On ne peut s'empêcher d'évoquer le propos de Marx au Livre I du *Capital* (Ch. X, V) :

"Le propriétaire d'esclaves achète son travailleur comme il achète son bœuf. En perdant son esclave, il perd un capital qu'il ne peut rétablir que par son nouveau déboursé sur le marché". (*Économie* I 1965 : 801).

Cet argument vient en effet justifier l'immédiateté de l'évacuation, l'absence de frais, le refus de funérailles qui impliquent, outre les dépenses d'énergie et de biens, la prise en compte sociale de la durée.

Or que vaut cet argument ? Lorsqu'on sait l'exploitation dont les esclaves étaient l'objet, sans doute moins chez les *Abê* qu'ailleurs chez leurs voisins de l'Est ou du Sud, lorsqu'on se rappelle la circulation des biens investis dans les funérailles et le relatif équilibre qui en résulte pour les acteurs, le plus souvent, cet argument ne paraît pas fondé en termes économiques : il relève donc plutôt d'un parti pris idéologique. Ce parti pris a été assez opiniâtre pour légitimer les attitudes de négation jusque dans la société post-coloniale. Deux exemples l'attestent. En 1963, mourait à Cechi (Agboville), le vieil esclave du Père Orso, Niamien

Nahun, protestant méthodiste et planteur capable de produire deux tonnes de cacao par an. Le pasteur Orso Deci, pour l'honorer, organisa les funérailles avec un certain éclat. Or beaucoup de gens ne comprirent pas les motifs pour lesquels il s'entêtait à faire tant de dépenses à l'occasion du décès d'un ancien esclave, fût-il planteur.²³ En 1974 de même, l'informateur Seri Zuzua Jean, de Lobia (Daloa), signalait à notre attention qu'"un ancien esclave défunt avait été jeté sans sépulture sur le territoire de Luenufla en pays Kweni"²⁴ ; bien que nous n'ayons pu vérifier l'événement, le crédit accordé à ce fait divers et la reconnaissance de sa légitimité confirment la permanence de la vieille idéologie.

Le postulat de ce parti pris, deuxième justification de la négation et sa traduction en termes moraux, c'est l'infériorité de la personne-marchandise. Or il en est ici comme dans la théorie qu'enseignait déjà Aristote au IV^e siècle av. J.-C. en Grèce : l'infériorité de l'esclave a sa souche, au-delà de l'histoire, dans l'ordre métaphysique et biologique. Nous y reviendrons dans la IV^e Partie à propos de l'idéologie de l'infériorité. Cette inégalité naturelle, d'ordre métaphysique, justifie d'abord, de façon générale, l'exclusion, dont les esclaves furent l'objet, des systèmes funéraires, leur extermination eschatologique ; car ils ne méritaient pas d'accéder à l'outre-tombe, où les maîtres devaient se retrouver au sein de sociétés homogènes, ayant leurs membres, sinon tous autochtones, au moins tous ingénus, tous nobles. Un conte justifie cette infériorité spécifique dans la mort. C'est un conte *odjukru* dit par Joseph Adjéi Adu, d'Aklodj-Agbaille.

"Autrefois, tous les morts étaient transportés jusqu'à Dieu ; seuls les esclaves étaient livrés à la terre. Or un jour qu'un *gblemgbi* fut amené à Dieu, celui-ci refusa de le recevoir et dit : « Placez-le là où vous avez bien voulu placer l'esclave mort ». C'est depuis ce jour que tous les hommes sont inhumés sur la terre".²⁵

Ce conte postule que l'histoire idéologique connaît une évolution, sinon une révolution. Dans la première ère de l'histoire du monde, de la hiérarchie sociale qui superpose – personnes libres, riches ou pauvres, et esclaves – découle une hiérarchie funéraire. Aux riches, et peut-être à toutes les personnes libres, est réservé (le conte ne le dit pas) l'espace céleste ; aux esclaves l'espace terrestre. Dans la seconde ère, Dieu, de façon arbitraire comme toujours et dans la colère en la circonstance, édicte une nouvelle loi : le nonaccès des *riches* à l'espace céleste, leur cohabitation obligatoire avec les esclaves sur la terre. L'état de choses constaté au XIX^e siècle serait une conséquence de cette réforme : le nouveau partage de la terre entre libres et esclaves. Cette cohabitation terrestre de tous les trépassés humains justifie, dans la logique de l'inégalité, la portion plus ou moins dérisoire d'étendue échue à chaque catégorie d'esclaves.

Mais, naturellement inférieur, l'esclave – et c'est là le second postulat du parti-pris idéologique et la troisième justification de la négation – était

en outre impur, d'une impureté en quelque sorte spécifique, puisque l'étranger libre n'en a jamais été systématiquement incriminé : son cadavre, croyait-on, menaçait de divers dangers les sociétés d'adoption.

Or en quoi consiste cette impureté ? On peut l'entendre indifféremment comme un pouvoir de corruption affectant l'ordre social et l'ordre cosmique (*musue* selon les *Odjukru* et les *Anyi*) ou comme un pouvoir de pollution au sens de Mary Douglas.²⁶

"... un type de danger qui se manifeste plus probablement là où la structure, cosmique ou sociale, est clairement définie.

"Les « polluants » ont toujours tort. D'une manière ou d'une autre, ils ne sont pas à leur place, ou encore ils ont franchi une ligne qu'ils n'auraient pas dû franchir, et de ce déplacement résulte un danger pour quelqu'un. Contrairement à la magie noire et à la sorcellerie, la pollution n'est pas toujours l'œuvre des hommes : c'est une capacité qu'ils partagent avec les animaux. On peut commettre délibérément un acte de pollution ; mais l'intention de l'agent n'a rien à voir avec les résultats obtenus. La pollution se fait le plus souvent par inadvertance.

"C'est la meilleure définition que nous ayons à proposer de cette catégorie bien particulière de dangers dont l'homme peut se délivrer par son action. C'est un danger qui guette les étourdis. C'est, de toute évidence, un pouvoir inhérent à la structure des idées, un pouvoir grâce auquel la structure est censée se protéger elle-même"

Dans la typologie de cet auteur, l'impureté de l'esclave dans les sociétés que nous étudions relève du troisième et du quatrième type : elle n'est ni un danger extérieur ni un danger de franchissement des divisions internes au système social, mais elle est un danger qui se situe en marge des divisions internes au système et un danger issu des contradictions internes et mettant le système en guerre avec lui-même.²⁷ En effet, il y a contradiction dans la vie : certains esclaves ont accédé au statut de cadets, voire d'ainés. D'autre part, dans la mort, apparaît une contradiction insoluble en deux sens : à l'exigence politico-religieuse de rapatrier tout étranger s'oppose la nécessité socio-économique de retenir un étranger approprié dont le lignage propriétaire ignore souvent l'origine ; à la nécessité de la rétention, donc de la consommation jusqu'au bout de l'esclave approprié, s'oppose l'exigence socio-politique de la différenciation sociale. Le symbolisme de la pollution, si nous suivons une des interprétations de Mary Douglas,²⁸ résout cette contradiction : d'un côté, il absout les sociétés qui transgressent le droit des gens après avoir réduit les esclaves à l'état d'apatrides ; de l'autre côté, il renforce la morale sociale en radicalisant l'infériorité des esclaves.

On reconnaît les effets de ce pouvoir de pollution dans certains désordres de la nature (sécheresse, inondation, épizootie...), et dans certaines crises des sociétés (épidémie, guerre, dépopulation). Bolu Ziki, d'Okruyo (Subré), décrit en les termes suivants, de manière sentencieuse,

l'effet de dépopulation : "l'esclave dans la terre (étrangère) appelle un à un les villageois"²⁹. Absolument parlant, cette pollution pouvait attaquer les racines vitales des sociétés et perturber les équilibres fondamentaux de la nature.

L'attribut d'impureté a déterminé, en premier lieu, les traitements de ségrégation et d'abandon infligés aux esclaves malades ou agonisants. Pour justifier, par exemple, leurs coutumes d'abandon après décès, les *Bete* septentrionaux (Zèblé, Balégühe, Guepie...) se prévalaient d'une pratique d'abandon dans l'agonie en vigueur chez les *Kweni* : loin de laisser expirer les esclaves au village, les *Kweni* méridionaux, disaient-ils, les traînaient en brousse et les y laissaient mourir.³⁰ En pays *odjukru*, préfigurant en quelque sorte l'abandon, une ségrégation frappait aussi les malades au village même. Détachés des autres esclaves, ils mangeaient dans des fragments d'assiettes en terre (*likpob-log*, pl. *mokpob-og*), ils buvaient dans des coupes à eux réservées, ils logeaient hors des maisons communes, dans des maisons désaffectées, sinon en brousse. Le marronnage des esclaves évadés des villages voisins de Dabu et réfugiés au fort Faidherbe après 1870, aurait eu comme une de ses causes ces mauvais traitements.³¹ À la vérité, ces traitements s'appliquaient partout à deux catégories d'esclaves, les contagieux et les vicieux, toutes deux mal famées, catégories pour lesquelles une seule issue était retenue : la mort, c'est-à-dire l'abandon, avant comme après le trépas.

Cet attribut a déterminé, en deuxième lieu, la discrétion dont on entourait la mort de l'esclave, à l'instar de la mort d'un non-être social. Tout se passe comme si le bruit de cette mort, non seulement risquait d'indisposer la communauté villageoise, en tant que société politique habituée à la publicité de ses grandes morts, mais encore menaçait de réveiller on ne sait quelles puissances maléfiques du monde.

Cet attribut a déterminé, en troisième lieu, le choix des sites d'abandon et d'inhumation. Généralement, ces sites étaient localisés très loin des villages au cœur de la brousse, à la manière des cimetières des sorciers. Tout se passe comme si, suivant les mythes *dan* et *bete* de l'origine forestière de la Mort, les sociétés lignagères reléguaient les réprouvés voués à l'anéantissement ontologique le plus près possible de leur origine perdue. Si la mythologie du fromager reste en partie à élucider, l'arbre a eu une vocation justifiée : cet arbre, auquel on empruntait ses stipes pour confectionner des pirogues et des cercueils, est le même qui offrait aux *Bete* et aux *Kweni* ses contreforts en guise de caveaux naturels et aériens. C'est qu'il est, selon les croyances *bete* et *odjukru* à tout le moins, un habitat de divinités, un enclos divin. Le génie du fromager, ce génie dont les sculpteurs de pirogues savaient capter la bienveillance pour protéger les pêcheurs contre la fureur des dieux d'eau, n'était-il pas de l'espèce de génie susceptible de neutraliser les dangers que l'impureté des esclaves faisait planer sur la terre, les végétaux et les animaux ?

Sur le fleuve et la lagune, les îles où l'on évacuait les esclaves défunts n'étaient pas des choix faits au hasard. Terre séparée du continent, une

île représente d'abord comme l'extrémité de l'œcumène ou monde habité, mieux comme un ailleurs inaccessible ; il faut y voir aussi le symbole de l'isolement absolu, l'image de l'enfermement sans rémission ; enfin par son orientation une île peut assurer une fonction de débarras et de protection pour ceux qui l'ont choisie comme cimetière des étrangers. Située au Nord-Ouest de la Lagune de Lahu, l'*Ile-des-Esclaves* véhiculait vers le continent et la forêt, région d'origine de ces étrangers, la peste et la souillure des cadavres ; de même, sises en aval du fleuve Sassandra, par rapport aux localités de Kwati et de Missehi, l'*Ile-de-Gono* et l'*Ile-où-l'on-cache-les-morts* (*kuzizie-lokpo*) étaient censées drainer vers l'embouchure, puis l'océan, la souillure des cadavres et les malheurs potentiels qu'ils portaient (cf. carte XI, p. 638). Enfin lorsqu'ils étaient inhumés dans les enclos lignagers au village, les esclaves l'étaient toujours sur les marges, jamais au milieu de la cour, toujours à la périphérie, jamais au centre de la demeure.

À l'idéologie de l'impureté, en quatrième lieu, tiennent, au moins en partie, les modalités d'abandon et d'inhumation, les rites de prévention et de réparation des malheurs. C'est que d'abord les lignages ensevelissaient les esclaves défunts sur leurs terroirs avec l'autorisation expresse et par conséquent sous les auspices des maîtres de la terre, pontifes des cultes publics : *trèzan kweni*, *dodo-lowri bete*, *nanan abê*. Ensuite, tout usage illicite d'un terroir étranger s'assimilait à une profanation et exigeait mieux qu'une réparation, un sacrifice. Pour avoir fait déposer le cadavre de son esclave Zahori Sahi dans la forêt de Kwassi Depie, du patrilignage des *Tapêdodu*, le grand-père de l'informateur Tétéhi Digbeu Etienne, le Sieur Gnobu Gobu, de Bla (Daloa), dut s'acquitter d'une amende d'un cabri, d'un poulet et d'un pagne, nécessaires au sacrifice purificateur. Enfin, en creusant des fosses quelconques ou des fosses superficielles pour les esclaves défunts, les cadets n'économisaient pas seulement leur effort en le proportionnant à la valeur sociale des défunts, mais encore et surtout ils obéissaient à la morale de la sauvegarde des sociétés, morale qui proscrivait l'enfouissement normal de cadavres étrangers, présumés dangereux.

Mais si l'état de déchet social se rattache, par delà l'impureté et l'infériorité, à l'état de marchandise, c'est donc que l'abjection de l'esclave défunt, loin d'être ontologique et loin de procéder de la nature de la personne, telle que l'analyse l'a mise en lumière dans le III^e Chapitre, a résulté d'un procès, le procès de la réification marchande, la vraie déchéance. Or cette déchéance s'est bel et bien produite dans l'histoire, au cours d'une vie passée, au sein d'une autre société, la société d'origine. Depuis, l'idéologie esclavagiste a transformé cette société d'origine en un au-delà, cette vie passée en une vie antérieure, et cette histoire en une ontologie.

D'autre part si, dans l'idéologie funéraire, la croyance en l'impureté implique une agressivité des esclaves défunts, leur malfaisance plutôt que leur bienfaisance, il faut admettre qu'il existait dans la vie, entre

esclaves et personnes libres, une relation contradictoire, une tension, voire un antagonisme, jamais résorbés, dont l'angoisse hante l'imaginaire des groupes dominants. Les faits de résistance, que nous allons aborder maintenant, confirment pleinement cette hypothèse.

SECTION II

Les résistances : le refus de la déshumanisation dans la vie

À la question de savoir si les esclaves que nous étudions ont tous, partout et toujours, accepté la situation qui leur était imposée, deux réponses contradictoires ont été faites. La majorité des observateurs coloniaux y a vu, sans nuance, une condition amène ; et Roger Villamur, résumant dans *Les coutumes des indigènes de Côte d'Ivoire*, les rapports d'enquête des administrateurs des Cercles des Lagunes, de Sassandra et du Cavally, la caractérise en termes de clientélisme et de collaboration (1902 : 381, 484, 486). Au contraire, pour quelques rares témoins, comme le Capitaine Crosson (1898) et le Docteur Joseph Crudeli (1914 : 78), rien ne serait plus faux : cette situation, loin d'être acceptée à cause d'une prétendue aménité, était une situation subie.³²

À vrai dire, pas de réponse simple à cette question. Par delà l'homogénéité de statut, les esclaves avaient une condition variable selon les sociétés, selon l'âge d'arrivée et le sexe, selon la qualification et la conduite, voire la personnalité du maître ou du chef de lignage. Si la majorité des observateurs coloniaux avait totalement raison, on ne comprendrait pas les faits de résistance dont les traditions se font l'écho ; mais les lacunes de leurs rapports rédigés en 1904 ont révélé qu'en cette matière, ils étaient en général mal informés ; surtout, on comprendrait mal pourquoi un grand nombre d'esclaves a saisi l'occasion de l'abolition de l'esclavage pour abandonner les anciens maîtres.

L'analyse des faits d'évasion antérieurs à la colonisation française et celle des faits de séparation consécutifs à l'abolition donnent raison à la thèse de Crudeli et Crosson. Mais l'attitude des esclaves, non moins nombreux, fixés à demeure auprès des maîtres, avant et après l'abolition, et celle des esclaves qui, partis dans le mouvement de la libération

générale, ont assez vite regagné la maison des anciens propriétaires, ces deux attitudes tendent à justifier en partie la position de Villamur, même si, dans la forme, les relations d'esclavage ici ne s'assimilent nullement au clientélisme. En somme, contradictoires, les attitudes des esclaves face à leur condition concrète méritent d'être décrites en termes contradictoires : acceptation et résistance, résistance après acceptation, parfois.

Or cette acceptation d'un ordre social, fondé sur la réification de la personne et la force, un ordre qui postule la renonciation à la résistance et l'inutilité de celle-ci, cette acceptation porte un nom : c'est la résignation. Dans *Cahiers pour une morale*, Jean-Paul Sartre en propose une définition qui, comme de juste, présuppose l'autonomie de la conscience dans l'histoire :

"La résignation est à l'inverse du stoïcisme, encore que l'une et l'autre aient les mêmes effets et que l'une et l'autre se renvoient réciproquement la balle (l'esclave passe de la résignation au stoïcisme selon le moment, selon la culture, selon l'humeur). Le stoïcisme est évasion et négativité pure de la situation d'opprimé. La résignation est au contraire un effort pour sauver la situation d'opprimé en la reprenant dans la liberté (entendons ici : conscience réflexive et normative) de manière qu'elle ne soit plus un sort intolérable et inhumain mais une condition humaine et une sagesse". (1983 : 407).

Par résistance, au contraire nous entendons une disposition pratique de refus ou d'opposition, inconsciente ou délibérée. En premier lieu, elle est une notion large, comme l'ont bien vu les nouveaux historiens de l'esclavage en Amérique.³³ Les contraintes auxquelles cette disposition apporte des réponses se manifestent à tous les niveaux de la réalité sociale et culturelle ; aussi bien sont-ils divers les objets sur lesquels elle s'applique, les sujets contre lesquels elle se manifeste et les formes de son déploiement. La résistance par conséquent implique la violence comme une de ses formes, mais ne s'y réduit pas.

En deuxième lieu, à la théorie de la libération, qui est son présupposé idéologique ou philosophique, cette notion ici appliquée apporte deux enrichissements. D'abord, l'initiative du refus ne vient pas aux esclaves seulement par le travail et la formation, comme l'accrédite Hegel, phénoménologue de la captivité,³⁴ mais elle leur vient aussi, comme l'a vu Sartre, moraliste de l'oppression esclavagiste, des désirs, de la dépendance, de la misère ou de la faim (1983 : 404). Dans le cas qui nous intéresse, outre la dépendance et le travail, le désir, au sens large, dont les objets sont interdits à l'esclave, a été facteur libérateur : désir sexuel, désir de richesse, désir de reconnaissance sociale, désir de pouvoir. Ensuite, cette initiative peut s'accomplir en révolte. Avant d'être un état d'esprit et un mouvement social, ou plutôt en même temps qu'état d'esprit et mouvement social, au sens large, la révolte est un acte individuel de volte-face contre quelqu'un pour quelque raison.

“La révolte ne va pas sans le sentiment d'avoir soi-même, en quelque façon et quelque part, raison, écrit *Albert Camus, dans L'homme révolté*. C'est en cela que l'esclave révolté dit à la fois oui et non. Il affirme, en même temps que la frontière, tout ce qu'il soupçonne et veut préserver en deçà de la frontière. Il démontre, avec entêtement, qu'il y a en lui quelque chose qui “vaut la peine de ...”, qui demande qu'on prenne garde. D'une certaine manière, il oppose à l'ordre qui l'opprime une sorte de droit à ne pas être opprimé au-delà de ce qu'il peut admettre”.³⁵

C'est à tort par conséquent que Camus croit pouvoir nier l'esprit de révolte dans les sociétés non européennes, non seulement dans celles, primitives, où “l'égalité est absolue”, mais encore dans celles où l'inégalité est très grande, parce que la tradition de l'univers sacré, à travers le mythe, y aurait donné une réponse définitive au problème de la révolte. Ici également, un mythe, le mythe de *Dogbrowadji*, relate, nous l'avons vu (II^e Partie, Ch. III, Section I), une aventure prométhéenne d'insurrection contre les dieux ; ici aussi, dans le mythe comme dans l'histoire, nous retrouvons les deux figures majeures de la révolte identifiées par Camus : le meurtre et le suicide.

En troisième lieu, la relativité de cette notion doit être soulignée. Dans un précédent chapitre, le Tableau 12 des transgressions et des peines afférentes nous a fourni, à titre implicite, les normes sociales que les sociétés ici considérées exigeaient des personnes libres. Relativement à ce “code pénal”, les conduites de résistance des esclaves acquièrent d'emblée, en quelque domaine que ce soit, un caractère délictueux. Ensuite, un délit d'esclave, par exemple un adultère, présente une gravité qu'on ne voit pas au même délit quand il est commis par un cadet social libre. Enfin, et par voie de conséquence, cette gravité prend une coloration subversive, au sens où les ingénus y voient la négation du pouvoir du maître, voire de la relation d'esclavage.

Les formes de résistance dont nous avons les témoignages, les sanctions qui les ont accompagnées et la signification que l'on peut leur attacher confirment le statut d'infériorité radicale des esclaves.

Les formes de résistance

Nous distinguons trois formes où les risques pris vont grandissant : une forme civile, une forme violente et une forme ambiguë qui tient de la première par ses effets et de la seconde par sa modalité.

La forme civile de résistance

Elle rassemble toutes les modalités de refus, donc de transgression sociale, qui ni n'utilisent quelque moyen meurtrier ni n'envisagent

l'élimination physique de l'oppresseur. En se refusant à la violence que nous définissons plus loin, cette forme obéit à la morale de civilisation qui gouverne un ordre de paix. Quatre au moins sont identifiables.

Les transgressions dans l'ordre sexuel : exemple de l'adultère

Nous avons vu le déséquilibre de la population des esclaves dont la majorité était de sexe masculin. Les études d'anthropologie tendent à montrer, au moins pour certaines sociétés lignagères, que les cadets sociaux se mariaient relativement tard et qu'un déficit en femmes menaçait parfois les villages à cause de l'accumulation qu'en faisaient les aînés riches. Même dans les sociétés matrilineaires où une politique systématique de collage avait été pratiquée, restait encore un grand nombre d'esclaves mâles célibataires. En sorte que dans les villages, et encore plus dans les hameaux, les esclaves ne pouvaient satisfaire normalement leurs désirs sexuels sans commettre l'adultère. Certes, les normes sociales admettaient que les esclaves entretenissent des relations sexuelles avec les femmes célibataires de condition servile et de condition libre ou avec les compagnes de leurs congénères, et que les compagnes des esclaves, esclaves elles-mêmes ou personnes libres, demeuraient à la disposition des hommes libres. L'amende de l'adultère commis avec les compagnes d'esclaves s'élevait à une somme relativement dérisoire. En pays *akye*, selon A. Tommasini, dans les premières années du régime colonial, cette amende était de 10 Francs, contre 25 Francs pour l'adultère avec l'épouse d'un homme libre du commun, 40 Francs pour l'adultère avec la femme d'un neveu du chef, 100 Francs pour l'adultère avec la femme du chef de cour et 200 Francs (on rappelle que le franc de l'époque pourrait valoir 3,3 euros de la fin du xx^e siècle) pour l'adultère avec l'épouse du chef du village, "le roi" (1911 : 410).

Mais ces mêmes normes ne toléraient pas l'adultère des esclaves avec les épouses des hommes libres, *a fortiori* avec celles des maîtres et des chefs. Or, soit refus de la continence forcée, soit aventure galante, des esclaves ont pris ce risque contre la morale des maîtres. Dans l'adultère, en effet, un esclave n'affirme pas seulement la volonté de vivre ses désirs, mais encore il est reconnu comme partenaire égal, au moins dans cette relation, par la femme libre qu'il courtise et qui devient sa maîtresse ; il entre en compétition avec les hommes libres ; enfin par les indemnités que l'adultère entraîne, il tire des traites sur le produit extorqué de son surtravail, il récupère partiellement ce produit de manière indirecte.

Deux différences apparaissent cependant, entre la situation du cadet coureur de femmes et celle de l'esclave coureur. Dans le premier cas, la transgression reste un délit au plan pénal, l'inconduite du coupable étant alourdie par des conséquences économiques plus ou moins graves ; sauf s'il a affaire à un aîné ou à un chef, le délit n'a pas visage de crime. Dans le second cas, au contraire, comme nous le disions plus haut, la

transgression apparaît criminelle d'emblée. Voilà en effet un esclave qui se pose en rival victorieux des cadets et les humilie ; un exploité qui, contrairement au droit, se réapproprie le fruit de son surtravail, donnant un très mauvais exemple aux autres esclaves.

Il reste vrai cependant que de tels effets ne deviennent réels que sous certaines conditions : âge d'arrivée de l'esclave, degré de qualification, position et réaction du maître. Tels furent les adultères commis par les esclaves avec les épouses des maîtres *neyo* et dont ces derniers se plaignent avec amertume à Georges Thomann (1905 : 172). Tel fut, en pays *odjukru*, le crime imputé à Tamu Boni, esclave *dida* du nommé Tamu de Gbadjin (classe *mbedié*, patrilignage des *Yanka-la*). Célèbre pour la multiplicité des ses adultères et pour les dettes subséquentes qui menaçaient de ruiner son maître, Boni ne devait pas survivre longtemps à sa célébrité.³⁶ Tel fut, dans la même société, au village de Tiaha, le crime attribué à un esclave de Agnès (matrilignage des *Otobro-la*, classe *mbedié*), Agnès Affi, par ailleurs accusé de vols.³⁷

Les transgressions d'ordre économique : exemple de l'appropriation du produit du travail

Dans un chapitre précédent, nous avons vu quelle place revenait en général aux esclaves dans le procès du travail, avec quel zèle ils s'appliquaient pour bénéficier de la sécurité, et quels droits leur étaient consentis dans la distribution des produits du travail. Mais il en était ici comme dans tous les systèmes de travail forcé. Lorsque fait défaut une stricte surveillance, on constate des formes d'opposition au régime d'exploitation : relâchement de la production et appropriation du produit de leur travail par les producteurs directs.

Cette surveillance pouvait faire défaut dans trois cas : lorsque les cadets et les épouses du maître étaient absents des lieux de production, pour une raison ou une autre ; lorsque le chef du campement ou du hameau restait occupé ailleurs, par exemple à la chasse au lieu d'être à la pêche, au champ au lieu d'être à la chasse ; lorsque ce chef, manquant à sa loyauté envers le maître, était de connivence avec les travailleurs. Aucun exemple concret dans notre documentation n'illustre toutefois ce dernier cas, représentant le manquement le plus grave, une forme de rébellion collective. Ce furent généralement donc les deux premières défaillances qui expliquèrent les divers modes de relâchement que les maîtres nommaient de façon critique et négative : paresse ou mauvaise volonté, et les divers modes d'appropriation du produit : gaspillage, détournement, vol, dilapidation. Considérons cette appropriation qui touche aux règles de distribution, si importantes pour la reproduction de la hiérarchie sociale.

Au début du siècle, sous le terme de prélèvement, Georges Thomann relevait, dans un témoignage sur la société *neyo*, ce phénomène qui

apparaît globalement juste, si l'on considère les relations entre hameaux et villages dans toutes les sociétés. La première version de ce témoignage, en 1901, porte sur les produits de chasse.

“L'homme ne fait presque rien lorsqu'il reste dans son pays. À peine va-t-il quelquefois à la pêche quand le temps est très propice et qu'il croit avoir des chances de prendre beaucoup de poissons sans trop se fatiguer. Il chasse très peu, laissant ce soin aux esclaves qui d'ailleurs gardent généralement pour eux le produit de leur chasse et ne donnent à leur maître que ce qu'ils n'ont pas pu cacher” (1901 : 123).

Au produit de chasse, la seconde version du témoignage, en 1902, ajoute les produits de pêche et d'extraction du vin de palme.

“Les esclaves travaillent aux plantations en compagnie des femmes. Ils ont leur part de la récolte. Quelquefois, ils chassent, pêchent ou font du vin de palme pour leurs maîtres, mais, mal surveillés par ces derniers, ils prélèvent de tout la plus large part et peuvent se considérer comme plus heureux qu'eux, quoiqu'ils ne possèdent rien” (1902 : 501).

En 1905, la troisième et dernière version complète le tableau par les produits de l'agriculture.

“Les captifs de brousse sont sous les ordres des femmes et ne s'occupent que de cultures. Ils sont installés dans la forêt où ils construisent de petits villages près des plantations de leurs maîtres, sur lesquelles ils prélèvent d'ailleurs une large part. Leurs arbres à vin de palme sont connus d'eux seuls, ils en boivent le produit sur place. À ces ressources, ils ajoutent celles que leur procurent la chasse et la pêche et, en somme, sont loin d'être malheureux” (1905 : 171)

Un exemple personnalisé se rapportant à l'extraction de vin illustre le témoignage de Thomann. À Kadrokpa, en pays *neyo*, Zikebu était un esclave au hameau I du patrilignage des *Tchiyo*, le hameau Bloko (cf. carte p. 639), sous l'administration d'un *Bete-Kpakolo*, Dedré Abi.³⁸ Très tôt, il se fit remarquer parmi les autres par une singulière habitude : il extrayait le vin de palme destiné à la consommation domestique du maître et il le buvait. Car il ne pouvait prétendre que plusieurs palmiers abattus à la fois ne donnaient pas de vin, ni que le contenu des jarres était toujours volé par des inconnus. Le chef du hameau lui chanta poudres sans succès et le maître Dedré Ameneto prit l'affaire en main lui-même. Comme l'esclave s'entêtait à récidiver, le maître se mit à le battre régulièrement et de belle manière. Bientôt, le récalcitrant fut caractérisé, vu le stoïcisme dont il faisait montre sous la répression, comme un homme très méchant. Pour finir, la colère qu'il couvait, la rancune et la haine qu'on lui imputait le firent accuser d'entreprise sorcérale ; lui, le

voleur impénitent, le réfractaire incorrigible, voilà qu'il aggravait son vice par un crime : l'attentat contre la vie du maître. Nous verrons l'issue de cette accusation.

Les transgressions de caractère politico-religieux

Le crime de lèse-autorité

Dans les transgressions d'ordre sexuel et d'ordre économique, l'atteinte portée au pouvoir déjà transparait. Au premier niveau, le pouvoir des aînés est atteint à travers ce qui leur appartient, épouse dans un cas, produit du travail servile dans l'autre. À un deuxième niveau, le pouvoir est atteint non plus à travers la possession, mais à travers l'application de la loi, l'exercice de la justice, dont l'aîné est un des gardiens dans le système idéologico-politique, c'est-à-dire à travers sa fonction. À un troisième niveau, cette atteinte vise les aînés, de façon symbolique (la sorcellerie) et de manière implicite (Zikebu est accusé de sorcellerie, mais ne revendique pas cette tentative d'homicide). Il arrive que le chef de lignage, bafoué dans sa fonction d'arbitre et menacé dans sa personne, soit nié formellement comme personnage d'autorité. Le comportement de Kwadjo Trazié illustre cette situation.³⁹

Rappelons-nous cet esclave rédimé, l'un des quatre esclaves du *gbregbi* Kwadjo Yobo, du patrilignage des *Lessunwin*, de Sakada, en pays *gban*. Guerrier, il détenait un fusil et avait reçu une compagne. Or un jour, voici que Trazié se querelle, avec un autre esclave probablement, si ce n'est avec sa compagne ; l'affaire jugée en présence de quelques aînés du quartier et du village, il se trouve avoir tort et le maître prononce le jugement. Fort mécontent, Trazié conteste d'abord la chose jugée, ce qui constitue une première irrévérence à l'égard des aînés ; ensuite, dans l'échange de propos qui a dû s'en suivre, il se montre insolent à l'égard de son maître, deuxième irrévérence ; enfin, dans l'emportement, il va jusqu'à menacer celui-ci de mort. C'en était trop à la fois de la part d'un esclave. Arriva, nous verrons, ce qui devait arriver.

Le partage d'un privilège

Pour sortir de la médiocrité et de l'anonymat, où généralement leur statut les condamnait, et pour obtenir une reconnaissance sociale, certains esclaves, à l'instar des cadets sociaux, tentèrent leur chance dans la voie de l'enrichissement. Les plus entreprenants, agents d'échange de leurs maîtres, réussirent dans le commerce comme d'autres l'avaient fait dans la guerre ou dans l'art. En pays *abê*, un esclave Banga, du village d'Odjê, dont nous entendrons encore parler, devint fameux non seulement

pour avoir été gratifié d'une compagne en raison de son intelligence en matière d'échange, mais encore pour avoir acquis lui-même, grâce à ses économies, deux esclaves, l'un de sexe féminin, l'autre de sexe masculin. À Tiaha, en pays *odjukru*, la Dame Olmidj, esclave du matrilineage des *Loyu-la*, s'est rendue célèbre en achetant une esclave nommée Niupin. Dans son rapport d'enquête de 1904, l'administrateur Lamblin fait état de familles d'esclaves "très riches" de Jacqueville et d'ailleurs dans le cercle des lagunes (1904 : 4).

Or cette réussite sociale peut déterminer l'aspiration à une promotion proprement politique. À Dibrm, en pays *odjukru*, devenu riche, l'esclave Misê, encouragé en secret par son matrilineage, sollicite auprès de l'assemblée du village la permission d'entrer dans la société d'*angbandji* qui confère la reconnaissance sociale officielle de l'opulence, privilège jusque là des hommes libres, nous avons vu pourquoi. Tollé général, refus outré. Les hommes libres prirent cette demande pour un outrage à la société politique.

Les transgressions de caractère global : la fuite

Avec la fuite, et contrairement à la transgression des lois internes aux sociétés, les esclaves prirent un autre et plus grand risque : le rejet global des sociétés d'oppression.

De l'époque précoloniale à 1907

Dès l'époque précoloniale, toutes les sociétés ont enregistré des fuites d'esclaves, comme un phénomène aussi permanent, dans le processus de l'esclavage, que les circonstances et les motifs en furent variés. Elles eurent deux destinations : le marronnage et le pays natal.

Le marronnage

Existence autonome et clandestine dans la forêt locale ou sur une terre étrangère, le marronnage ici ne se laisse pas appréhender de façon précise et appelle des enquêtes complémentaires. Les indications d'origine *bete* et *odjukru* suggèrent l'hypothèse qu'il fut principalement l'aventure d'une élite guerrière. D'abord, les marrons célèbres qu'on évoque sans citer de noms portaient des armes, celles qu'ils détenaient déjà comme chasseurs-guerriers, ou celles dont ils s'étaient emparés à cet effet. Ensuite, cette liberté sauvage parut terriblement dangereuse : entreprise individuelle, reposant sur la cueillette et la chasse, à l'abri des campements de culture abandonnés la nuit par les autochtones, elle resta comme la plupart des marronnages une terreur pour les cultivateurs sans armes et une cible

militaire pour les chasseurs-guerriers libres des villages. Enfin, l'aventure du marronnage fut une voie sans issue : les marrons armés de Tukpa et Gbadjn en pays *odjukru* dont l'image semait quelque peu la terreur, auraient été surpris, abattus et désarmés ;⁴⁰ celui de Bla, en pays *bete-logroan* (Daloa), nous le verrons, connut lui aussi une fin tragique ; seuls ceux qui avaient élu refuge dans le Fort Faidherbe de Dabu, par exemple, disparurent, peut-être dans les centres urbains.⁴¹ La majorité des fuites ramenèrent les esclaves à leur pays natal, s'ils ne périrent pas en chemin.

Les fuites vers le pays natal

Les premières fuites signalées dans la chronique de l'esclavage se produisirent sur les pistes du commerce, en dépit de la surveillance armée ; le refus et l'angoisse de l'exil les avaient motivées. À Uréyo, groupe Zatoa, pays des *Bete-Gbobwo* (Subré), un convoi en escale perdit brusquement une pièce de choix, c'était une femme qui avait pris, au sens littéral, la clé des champs ; on ne la retrouva pas.⁴² L'usage des entraves, qu'on trouve dans les villages, sur les pistes d'échange, révèle qu'une telle réaction n'avait rien d'inhabituel, bien au contraire. De même, du convoi de la mission Thomann en 1902, deux porteurs *mandé*, Seh et Dia, s'évadèrent, l'un à Koyaradugu, l'autre à Marabadiassa.

Mais sous la domination quotidienne, de nombreux esclaves ont un jour fui, qui la répression, qui la discrimination, qui les mauvais traitements. À Kadrokpa, en pays *neyo*, du hameau Gblowru, propriété des *Tchiyo*, l'esclave Gwagwa s'est évadé par crainte de sanction, à la suite d'un adultère qu'il avait commis avec la compagne d'un de ses congénères et ami, Behiza.⁴³ À Dugbafla, en pays *kweni*, Zébro Wiwa s'est également évadé, parce qu'il se sentait mal traité.⁴⁴ À Tukpa, en pays *odjukru*, on rapporte que Kotchy Affi, esclave du matrilignage des *Edjmla*, classe *nighessi*, s'est enfui vers Nindub, sur les rives du Bandama, parce que son maître ne lui avait pas procuré une compagne, faveur échue à trois autres parmi les treize congénères appartenant au matrilignage.⁴⁵

Dans les sociétés où des sacrifices accompagnaient les décès des grands hommes, c'était la peur de la mort qui fréquemment poussait des esclaves à se sauver pour échapper à l'immolation. En 1898, l'équipe de la mission Houdaille recueillait, en pays *akyé*, un esclave enfui du village *mbato* de Monga afin de se soustraire aux sacrifices funéraires qui avaient ôté la vie à trois congénères dans un passé récent (1898b : 118). À Okudjé, en pays *abê*, on cite l'évasion d'un esclave d'Anasse Bessé, grand-père de l'informatrice Ncho Ama Akubê, du patrilignage des *Assa* ; à Morié, dans le même pays, l'exemple de Shibeda qui, au moment de l'agonie du maître Kwadjo Ikpé, grand-père du chef Boni Kotchy, s'était enfuie avec ses enfants en abandonnant son compagnon Manu.⁴⁶ À Jacquerville, quelques fuites d'esclaves établis dans les hameaux ont été également attestées par l'informateur L. Kaku Echigban.

La plupart des fuites témoignent d'un projet à long terme, mûrement réfléchi, longtemps préparé, puis un beau jour mis à exécution. Le succès de telles fuites était en effet assujéti à plusieurs conditions plus ou moins difficiles à réaliser. Premièrement, le secret du projet devait être bien gardé et le moment propice soigneusement choisi. Cette condition morale explique pourquoi les fuites en groupe ont été si rares, à tout le moins dans notre documentation actuelle ; quant au moment opportun, les fuyards préféraient généralement la nuit, dont l'obscurité pouvait les soustraire à la vigilance des villageois ou des régisseurs, et leur permettait de s'éloigner du territoire du village avant le lever du jour. Deuxièmement, des moyens de subsistance étaient nécessaires à un long trajet : s'ils emportaient quelque viatique au départ, les fuyards vivaient aussi sur les territoires traversés, en s'approvisionnant dans les champs d'inconnus. Troisièmement, la qualité des pistes et des voies laissait souvent à désirer et leur sécurité était incertaine surtout la nuit, lorsqu'on quittait un pays connu pour un inconnu. Des sept esclaves qui, à partir du Nihiri, tentèrent de remonter la rivière Davo, affluent oriental du Sassandra, cinq, dit-on, périrent sur les rapides ; seuls deux parvinrent à destination : les nommés Kêtê et Babogri. Quatrièmement, la plupart des obstacles, notamment humains, devaient être évités : rencontre de chasseurs, de voyageurs ou de malandrins. À chaque rencontre, le fuyard se cachait en brousse, empruntant, quand il le fallait, le détour des agglomérations, pour éviter d'être pris pour un maraudeur ou un malfaiteur, et capturé à seule fin d'être revendu.

Ces difficultés expliquent le fait que beaucoup de fuyards aient appartenu surtout à des sociétés proches des sociétés de leurs maîtres ou à des peuples de la même formation sociale, le fait que les hommes aient été les opérateurs quasi-exclusifs de cette modalité de résistance, et le fait, déjà relevé, que des collectivités fussent rares à tenter cette aventure. Sur la liste provisoire des résistants que le hasard des enquêtes nous a procurée figurent seulement deux femmes : l'évadée de Ureyo, une femme *kweni*, et l'évadée de Moriê, une *Akyé* du Ketté.

Les hommes évadés du pays *neyo*, par exemple, furent essentiellement des *Godié* et des *Bete* méridionaux. Les multiples évasions du hameau Lagodu appartenant aux *Dugboyo* que la tradition déplore à Ahorokpa ont été le fait précisément de *Bete* et de *Godié* majoritaires dans cet établissement. Gwagwa, l'évadé de Kadrokpa (Sassandra) était autochtone du Tigru, en pays *godié* ; Kêtê et Badogri, esclaves *bete* échappés par la Davo se rendirent dans la région de Gagnoa, respectivement à Gokrayo, groupe *Zikobwo*, et à Mangobwo, dans le Kpakolo. Du pays *bete* plusieurs esclaves s'enfuirent vers leur patrie : esclaves d'origine *kweni*, telle l'évadée d'Ureyo, et esclaves d'origine proprement *bete*, tel l'esclave de Gohun II, d'Upoyo (Subré), originaire du Krihiri, pays de Guiberwa ; tel Belewan Dagühe de Gossa, groupe *Djetegühe* (Daloa), esclave à Zobia, groupe Dipie (Issia). Ainsi des *Bete* revinrent-ils du pays *godié* et du pays *gban*. On cite par exemple Kbri

Affri de Tbuo, groupe *Kpakolo* (Gagnoa), esclave à Dakpadu dans le Tigru ; on cite Yawa Lako de Guea, groupe *Zikobwo*, esclave à Gobroko, également dans le Tigru ; on cite un certain Guehi, *Bete* de la région de Gagnoa, esclave de Kwadio Yobo à Sakada (Umé) ; on rapporte même que ce dernier se rendait dans son village natal et revenait, puis un jour, ayant comparé sans doute les avantages respectifs de sa vie d'esclave à l'étranger et ceux du village natal et ayant définitivement opté, il s'en fut et ne revint plus. Enfin des esclaves *kweni* ont regagné leur terre natale à partir d'un autre pays *kweni*, sinon des pays étrangers voisins : Zebro Wiva de Dugbafla (Umé) était un *Kweni* de Sinfra.

Dans certains cas, cependant, la destination de la fuite reste indéterminée comme l'est l'origine des esclaves. Tel fut le cas de la communauté servile du village *abê* d'Odjê au milieu vraisemblablement du XIX^e siècle. En effet, un jour, le maître vint à mourir. Au mépris des liens qui soudaient ce dernier à son premier serviteur Banga, les parents formèrent le projet d'immoler le fidèle esclave. Soupçonnant le funeste dessein, celui-ci s'abstint de prendre part aux obsèques. Plus tard, ravisé, le patrilignage vint présenter ses regrets à l'esclave qui, au fond, ne les accepta pas. Longtemps après les funérailles, une nuit, par la rivière, le vieil esclave et sa communauté s'enfuirent vers le territoire *anyi-moronou*, emportant l'essentiel de leurs biens. On dit qu'à cause de ses effets démographiques et économiques, cette fuite aurait contribué à la décadence d'Odjê au profit des localités de Radjê et de Laodjê.⁴⁷

L'ère de l'abolition juridico-politique de l'esclavage

À partir de 1907, les conditions politiques, sociales et économiques s'étant trouvées radicalement changées, un mouvement plus massif de libération s'ensuivit. En vertu de la loi d'abolition, la fuite cessa d'être un délit pour devenir ce qu'elle est : un droit naturel reconnu, que tout esclave pouvait exercer à n'importe quel moment et n'importe où. Mieux, elle se confondit avec la liberté de circulation et de travail. Une révolution des voies et moyens de communication était en cours, avec les premières routes et les premiers ponts en maçonnerie, avec la voie ferrée et le train, les chalands à vapeur, la télégraphie sans fil et le téléphone. Une nouvelle sécurité à l'échelle de la zone s'instaurait avec l'érection des postes militaires et administratifs ; de nouvelles places de marchés multipliaient les carrefours d'échange... S'ouvrirent alors aux esclaves définitivement désentravés trois, et non plus deux, issues qui ne seront closes qu'à l'époque post-coloniale, à la mort de la dernière génération d'anciens esclaves. La première de ces issues était l'agrégation aux lignages des maîtres ; le retour au pays natal était la deuxième, et l'émigration à la ville la troisième.

Le retour au pays natal

Les retours au pays natal furent le fait principalement de célibataires, autochtones de pays proches : *Dida*, *Anyi-Bawle*, *Abê*, *Akyé* par exemple dans le Sud-Est lagunaire, *Godie*, *Bakwe*, *Bete*, *Wê* dans le Sud-Ouest ; en outre on observe dans les hameaux un mouvement, relativement plus massif que dans les villages. Au village *neyo* de Lipoyo,⁴⁸ presque la moitié des esclaves a déserté le hameau Blikpiwru : sur une vingtaine, restaient seulement dix esclaves, dont cinq hommes (Gbli, Blafe, Sahi, Blato et Baado) et cinq femmes (Kadja, Wrego, Bro, Ayegbo et Gbaga). À Lateko,⁴⁹ en pays *neyo* toujours (cf. carte X, p. 637), sur les neufs esclaves du hameau Guli II des *Likpoyo*, les quatre cinquièmes sont partis, restèrent deux esclaves : Kwadjo Abi et Gbeuli ; au hameau Guli I appartenant aux *Kokorayo-Wireyo*, seul le dixième de la population de plus de soixante esclaves serait resté à demeure : deux femmes (Guenetcho, Sakalu) et quatre hommes (Gbeli, Kabla, Gnonka, Leiwolé). À ces départs du Sud-Ouest correspondirent certains rapatriements mentionnés dans la région de Gagnoa et d'Issia : la Dame Diahio Gadji de Urepa (Gagnoa), Tagbale Yomble de Gbazaga et Tigbeu de Kipregogwa (Bogühé), Zadi Wega de Nahio (Yokolo).

Dans le Sud-Est lagunaire on retrouve les mêmes départs massifs dans les hameaux *alladian* de Gattié, d'Egbra, d'Emokwa-Nibedu ; on retrouve aussi des rapatriements plus éparpillés. Ainsi par exemple des *Abê* : Awore Yavo de Rimakudjê rentré d'Emokwa (Jacqueville),⁵⁰ Akissi et Djaman Ongu d'Aléhuié, Yu Odjê d'Atupê, tous trois revenus d'Aklodj-B (Dabu) ; ainsi du *Dida* Djaman Dogn, esclave du matrilignage des *Ayebila*, et ainsi de l'*Anyi-Alangwa* Adu Akpa Didi de Binao, esclave du matrilignage des *Odjo-la*, partis tous deux de Gadjn, en pays *odjukru*.⁵¹

Quand ils n'étaient pas célibataires ou sans enfants, de deux choses l'une : ou bien ils emmenaient avec eux les enfants en bas âge, ou bien à leur corps défendant ils les abandonnaient, s'ils étaient suffisamment grands, ou mariés. Tapê Zéré, une femme *bete* de Zakoa, groupe *Logroan* (Daloa), par exemple, revint avec son fils Kanon Lago au dos ;⁵² la célèbre infanticide Ibo Gogo de Koredidia (Bogühé, Issia) revint au village en abandonnant un enfant à Sassandra⁵³ ; à Aradjê, en pays *abê*, on évoque le cas d'un homme qui était rentré du pays *akyan* en se séparant de ses enfants.⁵⁴

Parmi ces rapatriés se trouvèrent aussi des personnes âgées, les unes angoissées par la perspective d'une vieillesse solitaire, quand elles n'avaient pas d'enfants, les autres révoltées par une humiliation récurrente au sein de la société coloniale, voire de la société post-coloniale.

La première raison explique les cas comme celui de Yêyê, une *Abê* de Gwabo, revenue du pays *odjukru*,⁵⁵ celui de Séri Nimayré,⁵⁶ une *Bete* de Bla, groupe *Logroan* (Daloa), revenue du Lobwo (Buyo), ou celui de Gbidjegu Logbo, un *Bete* de Bazia (Bogühé, Issia), rentré du pays *neyo*.⁵⁷

La seconde permet de rendre compte d'autres cas comme ceux d'une *Abê* de Lovidjê et d'un *Abê* de Sedjê. Quel événement grave en effet, pouvait avoir déterminé la première,⁵⁸ mère d'une descendance en pays *odjukru*, à rejoindre son village natal à un âge fort avancé, si ce n'était une atteinte profonde à sa personne ? Mais cette hypothèse des informateurs explique avec certitude le cas de Siri Nguessan de Sedjê. C'est pour avoir été insulté comme esclave, à la mort de son ancien maître, qu'en janvier 1973, ce dernier abandonna ses trois filles mariées en pays *aburé* et regagna son village où ses fils l'avaient depuis longtemps précédé.⁵⁹

Les rapatriements que nous venons d'analyser sont postérieurs à la conquête. Lorsque, juste après 1908, l'abolition et la conquête vinrent à s'effectuer dans le même mouvement, ces rapatriements s'opérèrent en deux phases, de manière indirecte. Les rapports militaires et administratifs illustrent ce mécanisme par exemple pour les secteurs *kweni* de Bwafle, Zuenoula, Vavua, Sinfra et Ume. Les esclaves, que la nouvelle de la libération avait déjà touchés et enthousiasmés, accoururent vers les postes militaires et cherchèrent refuge auprès des troupes coloniales dans un premier moment ; celles-ci les hébergèrent dans leur camp pendant quelques jours ; ensuite, confirmés dans leur nouveau statut de personnes libres contre les prétentions de leurs anciens maîtres, ils choisirent définitivement de rejoindre ou leur patrie, s'ils la connaissaient, ou la ville dans le cas contraire.

Combien furent-ils ? De cette population, les acteurs de la conquête coloniale ont laissé un dénombrement qui, en l'absence de toute base de contrôle, offre un ordre d'estimation significatif. Selon le *Supplément du Bulletin du Comité de l'Afrique Française* d'octobre 1913,⁶⁰ ce mouvement de retour au pays natal a concerné globalement, pour la Côte d'Ivoire, de 1908 à 1912, 18.500 personnes, dont 10.500 des pays *malinké, kweni, bete, bawle-Sud*, "depuis le Sassandra, Séguéla, à Tiassalé".

À la fin de 1912, le chef de bataillon commandant le cercle du Haut-Sassandra estimait "à plus de 8.000 ceux qui ont quitté le secteur de Zuenoula..." et croyait ce chiffre inférieur à la réalité ; dans ce chiffre, 400 originaires de Mankono, Korhogo et Buna. Dans le secteur de Ume, il y eut 82 réfugiés, parmi lesquels 74 femmes et enfants d'origine *gban*, jusqu'alors esclaves des *Kweni*. Dans le secteur de Vavua où avaient été enregistrés les originaires de Beyla, Séguéla, Tuba, les 1.583 réfugiés, hommes et femmes, sans compter les enfants, se décomposaient en divers sous-groupes ethniques comme suit : *Gottoro* : 873 ; *Nati* : 235 ; *Migrami* : 158 ; *Karaguien* : 139 ; *Don* : 85 ; *Zamenagui* : 50 ; *Borono* : 43. Les uns rejoignirent directement leur pays ; d'autres devaient à nouveau transiter par les postes de Séguéla et Tuba ; d'autres enfin retrouvèrent leurs parents dans l'armée coloniale.

"Des tirailleurs ont retrouvé leurs parents, un sergent indigène a retrouvé chez les *Karaguien* sa femme et ses deux enfants, un tirailleur a retrouvé une de ses sœurs dans les 875 captifs qui s'étaient réfugiés près du chef de bataillon de Bouaflé, tribu

Mangourou, la ressemblance et les interrogatoires ont permis de reconnaître qu'il ne pouvait y avoir aucun doute" (*Supplément du bulletin du Comité de l'Afrique Française, op. cit.*, 1913 : 345)

L'émigration vers la ville

Ont émigré vers la ville, généralement, les célibataires originaires de pays lointains, notamment ceux qui, asservis dès leur adolescence, ne savaient pas reconnaître leur patrie. L'initiative de la majorité d'entre eux, comme dans le cas précédemment examiné, fut spontanée, autonome ; une minorité partit cependant à la ville à l'instigation de certains médiateurs de la nouvelle société : les commerçants et les auxiliaires de l'État colonial.

À vrai dire, la destination de ce mouvement s'identifie aux pôles de formation de la nouvelle société, la société coloniale. Une première catégorie d'émigrants se rendit en effet dans les centres commerciaux secondaires : ports fluviaux ou lagunaires, marchés routiers, gares ferroviaires . . . Ainsi d'anciens esclaves des pays *abê*, *alladian* et *akyé* se retrouvèrent-ils dans les débarcadères *akyan*.⁶¹ En pays *odjukru*, on retrouva à Nankananka, sur le fleuve Ira, près de Kosr, deux esclaves de Gbadjn : Djaman Owuwr, un esclave du matrilineage des *Essane-la*, de classe *nigbessi*, et Sos-Ein-Ogn, une esclave du matrilineage des *Agnéi-la* ; on reconnut également à Mopoyem une esclave du matrilineage des *Sibrakpa-la*, de Gbadjn, classe *nigbessi*, nommée Ol-Etchr-Ogn.⁶² D'autres catégories affluèrent vers les villes, centres commerciaux et administratifs, où ils se mêlèrent aux réfugiés : femmes seules, associés des intermédiaires culturels et, dès 1914, déserteurs du service militaire.⁶³ Sassandra, Bassam, Dabu, Lahu, Abidjan, Agboville, Tyasalé figurent parmi les principaux centres d'accueil du Sud. Certaines villes accueillirent les libérés dès avant 1905. À Lahu, parmi les six cas de libération certifiés par le Lt. Guignard, il y eut deux cas d'immolation imminente, deux cas de sévices, un refus de nourriture, un refus de travail collectif, un refus de mariage avec le maître trop vieux au profit d'un jeune (1904 : 7). À Sassandra, Santearabo Watara et Anthiumané Sangala, esclaves des *Neyo*, réclamèrent leur liberté, l'obtinrent, et furent versés par Thomann dans la milice, "métier qu'ils trouvèrent plus noble et plus avantageux" (1904 : 8). Toutefois le mouvement de libération s'amplifia naturellement après l'acte officiel de libération. Les villages *abê* de Bodjê et de Sedjê attestent des migrations vers certains de ces centres. D'Aklodj-B, les onze esclaves de Kabi Awoyo (matrilineage *Ayeble-la* ; classe *sêtê kata*), disparus dès le décès du maître, se seraient rendus également dans les centres urbains.⁶⁴ En tout cas, Nanta Ninym, une esclave du matrilineage des *Loyu-la*, du village *odjukru* de Tiaha, gagna Dabu⁶⁵, tandis que Yedes Adu, un esclave du matrilineage des *Badi-la* de Gbugbo (Dabu), désigné pour le service militaire, se serait évadé vers Abidjan ou Grand-Bassam, sauvant doublement sa peau de l'oppression lignagère et de la guerre européenne.

Mais on observe déjà qu'à l'émigration d'Oï-Etchr-Ogn de Gbadjn vers Mopoyem, en pays *odjukru*, un commerçant était associé. À Lahu, en 1904, ce furent des compatriotes commerçants qui rachetèrent des esclaves *djimini*, selon le rapport du Lt. Guignard (1904 : 7). À Grand-Bassam, le Docteur Rousseau, Commandant de Cercle par intérim atteste avoir, de 1903 à 1904, délivré quinze certificats de libération, généralement à de femmes énamourées d'allogènes, "gardes de police soudanais, ouvriers sénégalais, commerçants sierra-léonais ou *fanti*" (1904 : 7). À Sakada, en pays *gban*, Djabia se libéra, parce qu'un tirailleur, *Bawlé-Swamelin* comme lui, et de son village au surplus, l'avait reconnu, habillé et emmené avec lui.⁶⁶ Pendant qu'à Sassandra, quelques femmes esclaves réclamaient à Thomann leur liberté et l'obtenaient, pour se marier à des miliciens (1904 : 8), en pays *abê*, Siapo, une esclave de la Dame So d'Agwahin s'enfuit à la ville avec la complicité d'un milicien *dyula* qui, dit-on, voulait l'épouser.⁶⁷ Enfin sur la trentaine d'esclaves d'Osohu Djété de Gbandjê, du patrilignage des *Ekissi* en pays *abê*, on raconte que vingt-huit retrouvèrent, parmi les ouvriers du chemin de fer, des compatriotes, se mêlèrent à eux et disparurent.⁶⁸

Dans certaines villes, l'administration, poursuivant une politique d'avant 1910, tenta d'ériger des quartiers réservés aux anciens esclaves apatrides, villages dits 'de liberté' selon la terminologie coloniale. Pour les Africains⁶⁹, c'était des 'villages d'esclaves' (*Kangakro* puisque *kro* = village, et *kanga* = esclaves, en *anyi-bawle*), des villages d'où il fallait encore se racheter d'une certaine manière. L'étude de Denise Bouche⁷⁰ montre que la Côte d'Ivoire forestière a été faiblement touchée par cette expérience, déployée surtout dans la savane et le Sahel : hors les tentatives brèves faites en pays *anyi-bawlé* (Kodiakoffi, Bwaké, Tumodi, Aboisso), elle ignore les esquisses vite effacées sur la côte (Tabu, selon Crudeli 1914 : 78) et en pays *kweni*. L'antagonisme politique disloqua celle de Zuenula en 1913, tandis qu'à Vavua une quarantaine de libérés resta attachée à l'agriculture vivrière. Ailleurs, ils intégrèrent les quartiers indigènes, essentiellement *dyula* à cette époque ; le rapport déjà cité du commandant du cercle du Haut-Sassandra compte une trentaine de libérés évacués à Bwaflé, une trentaine environ à Sinfra. Liés aux auxiliaires de l'administration, ils se retrouvèrent vraisemblablement au quartier des fonctionnaires des villes européennes, telles que les décrit Pierre Kipré. Dans un cas comme dans l'autre, les esclaves libérés constituèrent une fraction non négligeable des travailleurs "libres" dont avaient besoin le commerce africain (*dyula* et *nzima*), et l'économie de traite coloniale. Leur histoire reste à faire.

La forme violente de résistance

"La violence est d'acte et de situation, écrit Julien Freund. Aussi peut-on la définir comme l'acte directement agressif qu'un individu

ou un groupe dirige contre autrui pour lui nuire dans son être et dans son avoir, avec l'intention de porter atteinte à son intégrité physique, morale ou matérielle, le cas échéant en donnant la mort ; ou bien l'activité indirectement oppressive qui crée une situation telle que les individus ou les groupes soient constamment et globalement menacés d'être incriminés et châtiés pour expression, attitude ou manifestation qui déplairait à l'autorité en place".⁷¹

Contrairement aux précédentes, les modalités violentes d'opposition et donc de transgression sociale se caractérisent par le suprême risque, par un objectif absolu : la destruction, et par des moyens mortifères de nature plus ou moins guerrière.

Les sociétés que nous considérons ici définissent l'état de guerre sous deux rapports. Dans sa structure, la guerre implique trois points de vue indissociables : un point de vue technique (dans la guerre, il est fait usage d'armes ou d'instruments contondants), un point de vue social et politique (le conflit oppose comme protagonistes des groupes ou des individus membres de groupes répondant de leur vie), un point de vue moral (dans l'engagement personnel, des vies sont atteintes, soit partiellement, soit en totalité). Considéré dans sa genèse, l'état de guerre est l'acmé d'une situation conflictuelle qui, en partant de la dispute ou de la querelle purement verbale (*ghêlê abê*, *ow-êsu odjukru*), à la bagarre qui met en œuvre coups de poing et coups de bâton et se dénoue à l'amiable (*nto abê*, *mum odjukru*), dégénère en affrontement meurtrier d'ampleur variable (*ar odjukru*, *aro abê*).

Par l'usage de moyens de destruction, matériels ou symboliques, les esclaves résistants entraient en état de guerre contre leurs maîtres. Ils s'arrogeaient le droit de passer à l'offensive. Dira-t-on qu'ils répondaient à une guerre des maîtres par une guerre contre les maîtres ? L'esclavage, par hypothèse, n'est pas un état de guerre où un groupe affronte l'autre avec des armes. Mais l'évolution idéologique, celle de la conscience des esclaves, qui transforme la relation d'esclavage en une *métaphore* de la guerre, confirme seulement la réalité d'une structure sociale pour eux inhumaine sous plusieurs rapports, structure inhumaine qui ne pouvait être ébranlée que par le soulèvement radical de la personne. Telle est la signification des révoltes. Dans l'une, il s'agit d'éliminer directement l'opresseur dans sa personne physique : c'est le meurtre ; dans l'autre, il s'agit d'atteindre le fondement ou la légitimité de son pouvoir : c'est la rébellion qui y pourvoit.

Le meurtre

Résolution ici individuelle, le meurtre exprime le refus en termes absolus – vie ou mort –, et attaque la domination et l'exploitation dans la personne qui les contrôle, c'est-à-dire le chef de lignage ou son substitut.

Selon le moyen mis en œuvre, quatre modes de meurtre s'offrent à l'observateur.

Le premier mode est symbolique. Ce fut d'abord par l'intention maléfique et la menace verbale que certains esclaves révoltés tentèrent d'exterminer leur maître. Nous avons vu que, mécontent du jugement prononcé qui lui avait donné tort, Kwadjio Trazié, à Sakada, en pays *gban*, menaça de mort son propriétaire. De même, à Bodu, en pays *odjukru*, à la suite d'une querelle qui l'avait opposé à son maître Awa, l'esclave Gbusu menaça de se venger sur le neveu utérin et héritier légitime de ce dernier : Larié Akê de Mopoyem.⁷² À ces tentatives s'assimilent les actes de sorcellerie dont furent accusés l'esclave Zikebu à Lateko (Sassandra) et le bel esclave Akmelêdj Tapê à Tukpa (Dabu).

Sur le mode matériel, les esclaves tentèrent ou commirent des meurtres par le poison, par le fer et par le feu.

Par le poison

Les empoisonnements dont nous avons témoignage ont pour caractéristique d'avoir été des tentatives effectuées dans le même lignage, sur le même maître et qui ont échoué.⁷³ L'événement eut lieu à Armêbê, en pays *odjukru*, sur la rive droite de l'Agneby ; la chanceuse victime se nommait Breswe, chef du matrilignage des *Yanka-la*, de la classe d'âge des *abrman*, initié entre 1885-1893 : Breswe Adia, un *mborman* et Breswe Affi, un *mbedie*, furent les auteurs.

Correspondant d'Adjé Bonny d'Emokwa, Breswe faisait le grand commerce d'huile, d'armes et de pagnes, en relation avec les *Abidji* et les *Agni-Bawlé* à l'intérieur. Propriétaire d'esclaves, au moins onze esclaves de lui nous sont connus parmi lesquels trois femmes (Breswe Ofo, Breswe Mangnrê et Breswe Bwaï, une *nigbessi*) et huit hommes (Breswe Abu Ghêl et Breswe Affi, deux *mbedie* ; Breswe Adia, Breswe Kaku, deux *mborman* ; Breswe Amissa, Breswe Breke et Omn-eb-es, trois *nigbessi* ; Yamn Ekn, un *bodjl*). Il avait sept épouses dont deux d'origine *abidji*, dotées comme c'était la coutume sur le mode *atonvlê*, probablement en poudre d'or. La légende le dit souvent prêt à armer ses esclaves en cas de conflit entre lignages ou entre villages, et par conséquent exigeant et dur avec ses serviteurs ainsi caporalisés. Dans ces conditions, on comprend que les plus indociles parmi ces esclaves, excédés par cette discipline et peut être mal récompensés en retour, aient pris le risque de le supprimer. Outre qu'ils étaient intrépides, ils disposaient de deux sortes de poison au moins : des poisons végétaux (*Strychnos tricalystoides*, *Ricinus communis*, *Phaseolus lunatus*, *Strophantus gratus*, etc) et des poisons animaux (bile de crocodile, venin de serpent). Dans le service quotidien du vin de palme, office servile parmi d'autres, ils avaient une occasion facile. Breswe Affi tenta l'homicide une première fois, en vain ; Breswe Adia recommença également sans succès. La dénonciation d'un esclave loyal et

la méfiance du maître, qui obligeait l'échanson de service à goûter au préalable le vin qu'il offrait, suffirent probablement à éventer le crime. Nous verrons quelles sanctions leur furent infligées.

Par le fer

Comme les essais d'empoisonnement, il y eut aussi des tentatives manquées de meurtre par le fer. Trois instruments ont joué le rôle d'armes dans les exemples rencontrés. Dans la logique des tensions qui opposaient les esclaves des sociétés matrilineaires aux cadets sociaux, héritiers légitimes des lignages, un esclave nommé Ndéli du village *odjukru* de Dibrm (Dabu) entraîna en brousse le jeune Grah, neveu de son maître, et tenta de l'assassiner en le frappant de la machette au visage. Laissé pour mort, le cadet fut sauvé de justesse. L'esclave en fuite ne devait être retrouvé que bien après la colonisation.⁷⁴

D'autres tentatives par le fer et le feu réussirent sur la côte et dans l'Ouest forestier. L'exemple de la côte vient de la société *alladian*. En pays *alladian*, un esclave rasant un jour la barbe de son maître en profita pour trancher délibérément la gorge à celui-ci avec le sabre de barbier. Rapporté à Dibrm,⁷⁵ village dont les commerçants furent au XIX^e siècle parmi les principaux correspondants *odjukru* des courtiers *alladian* d'Emokwa et de Bodo-Ladja, ce fait n'a pu malheureusement être authentifié bien que nous le croyions plausible. L'informateur qui l'a relaté sans préciser ni la localité, ni le moment, ni la victime, ajouta que cet événement explique pourquoi, dans la région lagunaire, les maîtres, depuis, renoncèrent aux services de barbiers esclaves. Si l'on exclut la thèse invraisemblable de l'accident, seule peut expliquer l'événement l'hypothèse d'une tension extrême mais latente pour que le maître se soit fait illusion ; la résolution de cette tension, sur ce mode imprévisible, par un esclave de confiance, au demeurant, révèle l'usage tactique que les esclaves pouvaient faire de la dissimulation dans le procès de résistance.

Le premier exemple de l'Ouest forestier appartient aux *Bete-Gbetibwo* dans le pays *Gbalo* (Daloa). Sur le territoire de Bla, un esclave marron évadé d'un village voisin surprit Sibri Guédé, du patrilignage de Zegbehia II, qui se rendait aux palmiers abattus pour faire provision de vin. Embusqué, il se jeta sur lui et, l'ayant frappé au ventre avec un couteau de guerre à double tranchant (*ligbré*), il l'abattit et se sauva.⁷⁶ Dans ce cas, il est raisonnable de penser – et telle est l'opinion dominante des informateurs – que l'esclave, venant d'ailleurs, n'avait pas affaire aux gens de Bla et spécialement à Guédé qu'il ne connaissait ni de près ni de loin ; mais l'esclave-guerrier qui avait risqué sa vie dans le marronnage transférait la haine qu'il nourrissait contre son maître et se vengeait ainsi sur un semblable de celui-ci ; Sibri Guédé, nous semble-t-il, expie pour le maître, sinon pour tous les *Bete-Gbetibwo* libres.

Les *Bete-Sorobwo*, dans le même pays, nous offrent le second exemple de meurtre réussi. L'originalité de ce cas réside en ce que, ici, meurtre et suicide ne se dissocient pas et passent par le feu.⁷⁷ C'est qu'au village de Tapegehé, un maître que nous nommerons Akaku avait pris l'habitude étrange d'aller au champ et d'en revenir sur le dos de son esclave, transformé pour la circonstance en cheval ou âne de la forêt. Dans cette curieuse expérience, l'esclave devait être assez robuste pour assumer cette fonction, même si le transport s'effectuait par étapes. Or, un jour que le maître et sa monture se rendaient au lieu de travail ou rentraient au village et qu'il y avait probablement un feu de brousse, l'esclave se jeta, impavide, dans cet enfer avec son cavalier et tous deux périrent. Nous reviendrons sur la face suicide de cette révolte.

La rébellion

Parallèlement aux actions violentes individuelles, se sont déroulées des actions violentes collectives, dont la cible fut le maître comme individu et collectivité. Rares, mais non moins réelles, relativement organisées, elles survinrent dans les sociétés passablement hiérarchisées où était prononcée l'oppression, soit sociale et économique, soit politico-idéologique. Dans les deux illustrations que nous possédons, l'une, inscrite dans le cadre lignager, fut d'une cruauté inouïe en correspondance, semble-t-il, avec le style ostentatoire et tragique de l'esclavage dans la société *abê* ; l'autre, rébellion contre le pouvoir politique dans un village *neyo*, manifesta une violence collective, plus symbolique que réelle, mais produit d'une société de type esclavagiste, ainsi que nous allons le voir.

La première rébellion eut lieu au village de Mberiê dans le Moriêru, à l'époque de la nouvelle croissance de l'esclavage que nous croyons pouvoir situer dans la première moitié du XIX^e siècle. Evi Esse, un chef de patrilignage, disposait de plus d'une vingtaine d'esclaves qu'il avait, dit-on, réussi à assimiler et intégrer à son lignage, les traitant comme des parents. Or, contradiction, malgré cette assimilation prétendue, ceux-ci complotèrent de l'éliminer. Le secret de l'entreprise fut bien gardé et le coup bien monté. Ayant réussi à tromper la vigilance des femmes, des enfants et des parents, ayant, le moment venu, réussi à maîtriser ceux qui se trouvaient avec eux au campement ou au champ, ils s'emparèrent du maître, le ligotèrent, préparèrent un bûcher et l'y sacrifièrent. Après le meurtre, tous, armés de fusils, s'enfuirent du territoire avec leurs compagnes. D'après l'informateur Ekissi Doffu de Gbandjê, cette rébellion tragique, qu'une chanson des femmes commémore encore aujourd'hui, explique le fait, à notre avis non avéré, que les *Abê* auraient systématiquement renoncé à la conservation des esclaves au profit de leur seule immolation sacrificielle.⁷⁸

À moins de se rallier à des explications insignifiantes et secondaires (ingratitude ou méchanceté des esclaves, coup monté par quelque rival jaloux de la richesse de Evi Esse, ...), et tout en faisant la part d'un meneur irréductible (mais comment eut-il réussi à entraîner le groupe, si la situation des esclaves ne les avait prédisposés au refus absolu ?), il faut convenir que la prétendue assimilation-intégration était un leurre, et que la clé de ce mouvement se trouve dans un antagonisme très profond et global, à la fois d'ordre socio-économique, et d'ordre idéologico-politique. On a vu l'exploitation dont les esclaves cantonnés dans les basses tâches productives étaient ici l'objet. Mais, en même temps exclus de la société politique, instruments de la formation militaire, ils étaient voués à la glorification des maîtres dans la mort. Des leurs n'avaient-ils pas déjà peut-être accompagné dans l'au-delà, sur ordre du maître Esse, des notables du lignage ? Restent pourtant des problèmes en suspens. Celui de l'homogénéité de ce groupe. Celui de l'organisation de ce mouvement. Celui enfin du succès de la fuite et des conséquences locales et régionales de l'événement.

La seconde rébellion eut lieu à Latéko, dans la confédération *neyo* des *Kébé*, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle.⁷⁹ À la suite d'un affrontement armé auquel les esclaves avaient participé contre la confédération ennemie des *Gbokra*, les hommes libres, pour fêter la victoire, tuèrent un bœuf, en partagèrent entre eux la viande et la consommèrent tous seuls. Surpris et révoltés par cette discrimination, les esclaves des différents hameaux ripostèrent d'une manière inhabituelle. Nous ignorons la mise en forme de cette action, son objectif ultime, si tant est qu'elle en eut, le ou les conducteurs. Mais le fait est que, justifiés politiquement par la solidarité dans le combat et culturellement par le rituel festif organisé par leur maîtres au village, les esclaves abattirent, à leur tour, non pas un mais deux bœufs et en consommèrent également seuls la viande. Le banquet, une fois terminé, ils se mirent à chanter des airs guerriers jusqu'à la tombée de la nuit.

Ce fut un triple défi lancé au pouvoir des maîtres. D'un point de vue politique, par l'entente circonstancielle, les esclaves opposaient leur front uni au front uni des maîtres, l'unité des hameaux à l'unité du village. Du point de vue économique, par la consommation des bœufs, ils infligeaient une dette collective au village à l'égard du ou des propriétaires du bétail, ils se réappropriaient partie du produit de leur surtravail. Du point de vue idéologique, à travers les airs guerriers, ils magnifiaient leurs forces, sans lesquelles les gens libres n'eussent pu repousser l'ennemi et préserver leur pouvoir, ils chantaient une double victoire, la victoire sur l'ennemi à laquelle leur part fut considérable, et la victoire sur les maîtres dont le sang venait de couler symboliquement dans le sang des animaux de prestige abattus.

Une tradition rapportée du pays *godié* par Ch. Pobeguïn (1898 : 331), permet de penser qu'en certaines circonstances déterminées, une telle rébellion peut se transformer, *mutatis mutandis*, en une révolution

sociale et politique. Dans le contexte esclavagiste côtier où la division sociale du travail séparait les villages de courtiers libres des hameaux de travailleurs agricoles, Buico était un hameau sur la rivière du même nom, dépendant de Fresco, sis sur la côte. Cultivateurs de vivriers pour eux-mêmes et pour leurs maîtres *godié*, les esclaves produisaient aussi de l'huile et des amandes de palme pour l'exportation "en assez grande quantité". Mieux, ils s'adonnaient à l'élevage et disposaient, au passage de l'explorateur français, d'un cheptel bovin de 70 à 80 têtes, "chose assez rare dans le pays". Les conditions de subsistance favorisèrent la reproduction démographique, sans compter l'injection de nouvelles générations d'esclaves. On ignore la cause immédiate de la rébellion. Mais conscients de leurs forces démographique, économique et sociale, les anciens esclaves résolurent de ne plus "obéir aux chefs de la côte desquels ils dépendaient et se sont affranchis". Ainsi Buico conquiert-il son indépendance en même temps que la liberté de ses habitants.

Le problème que laisse en suspens cette relation est double : il est historique et théorique. Il s'agit en premier lieu d'établir la réalité de l'événement dans les termes où Pobeguïn les rapporte. En second lieu, il s'agit de le dater. Si l'événement s'est produit après 1893, la mise en place du système colonial ne peut pas avoir été étrangère à sa maturation et à son éclosion. Sa portée théorique s'en trouve diminuée. Est-il vraiment précolonial ? Ainsi mesure-t-on de quel intérêt il est chargé pour l'histoire du type de société que nous explorons et en général pour la théorie sociologique.

La forme ambiguë

Ultime prise de risque, le suicide représente la violence la plus contradictoire par excellence, puisqu'il est à la fois violence contre la société et violence contre soi-même.

Les sociétés que nous considérons la tenaient pour un scandale, le plus grand crime, une abomination. Ce jugement se trouve justifié par deux raisons : la représentation de la personne dont nous avons donné une vue ci-devant, et le postulat que la vie vaut la peine d'être vécue. La diversité des composantes de la personne et sa sacralité exigeaient en effet que la vie humaine fût respectée : la vie n'est pas la propriété de l'individu, elle reste un bien commun de l'individu et de l'ensemble lignager des vivants et des morts. Si, dans le meurtre, l'homicide attente à la vie des lignages auxquels les victimes appartiennent, et en même temps profane le territoire villageois, dans le suicide au contraire, l'auteur, personne libre, s'arrache lui-même à ses lignages et renonce à la vie. La vie lui a été un don des ancêtres et des dieux, voilà qu'il y renonce ; ses parents ne l'ont offensé ni rejeté collectivement, voilà qu'il les renie ; en même temps, implicitement, il affirme que la vie est devenue un non-sens et indigne d'être continuée. Tel est le scandale éthique et religieux, tel est le crime

social et politique, telle est l'abomination morale. Contre cette violence sacrilège faite à la substance et à l'esprit de la communauté, une seule réaction était adéquate, c'est celle des *Bete-Gbalowan* : la disqualification sociale par l'excommunication, et la disqualification eschatologique par l'escamotage des rites funéraires de reviviscence.

Or plus scandaleux, plus criminel et plus abominable apparaît encore le suicide de l'esclave. Certes, sous un certain rapport, peu importe pour la communauté l'autodestruction de cet étranger, un sous-homme, dépourvu de la valeur sociale des authentiques parents, cette autodestruction qui exempte les maîtres de la responsabilité politique et religieuse de sa mort. Mais c'est perdre de vue le fait que, chez un être qui appartient à une communauté, un être dépendant, dont l'existence et la mort restent sous la gouverne des autres, l'initiative du trépas est un acte de révolte en deux sens fondamentaux.

Du point de vue de la société, le suicide crée le désordre total. Par l'étranger de statut le plus inférieur, voilà qu'est en effet détruit un bien du patrimoine lignager et révoqué le pouvoir d'appropriation dont il était l'objet, voilà qu'est violé un dogme moral et religieux majeur, la révérence à la vie, voilà profané le territoire villageois. Mais, en même temps que ce désordre social, politique et religieux, le suicide pour l'individu constitue une évasion. Évasion imaginaire ou symbolique : sur le mode tragique et magique à la fois, dans l'instant de l'extase où il se retrouve lui-même, le suicidé s'abîme dans le néant, voie d'impasse et d'échec, d'où le monde et l'esclavage sortent inchangés. Pour les philosophes de la conscience, c'est l'expérience de la liberté absolue (Hegel), de la pure ipséité (Sartre), qui se caractérise par l'idéalisme, l'abstraction et la négativité (Sartre, 1985 : 417).

Mais dans cette évasion improductive ou stérile, il y a un aspect positif. "La négation absolue, souligne *Albert Camus*, n'est pas épuisée par le suicide. Elle ne peut l'être que par la destruction absolue, de soi et des autres" (1965 : 417). Dans la personne individuelle qui se détruit, quelque chose est implicitement affirmé, de la nature de l'être et de la valeur, commune à l'esclave et au maître, par conséquent à tous les hommes, qui justifie la révolte. À cet élément d'unité et d'ordre qui se profile derrière le désordre, les moralistes de la révolte donnent un nom : c'est la solidarité pour Camus, c'est la liberté aux yeux de Sartre. Sollicitons plutôt ici un concept philosophique qui implique celle-ci et celle-là, le concept kantien de dignité humaine, tel qu'il est à l'œuvre dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.⁸⁰

Des deux principaux sens qu'a ce concept, le premier convient à notre propos. Valeur absolue de la personne en tant qu'être raisonnable, fin en soi et inaliénable, la dignité d'abord s'oppose au prix, valeur relative des choses et des êtres vivants non-raisonnables en tant que moyens échangeables contre des équivalents ; elle qualifie ensuite la faculté que l'humanité a d'établir des lois universelles et de s'y soumettre ;

l'autonomie est son principe, dans le règne idéal des fins : "union systématique des êtres raisonnables sous des lois communes".

"Tous sont sujets de la loi selon laquelle chacun d'eux ne doit *jamais* traiter soi-même et traiter tous les autres *simplement comme des moyens*, mais toujours *en même temps comme des fins en soi*" (Kant, 1986 : 158 ; souligné par nous, H.M.-F.).

Le suicide y est exclu, parce que la personne, dans et par cette opération, est utilisée uniquement comme un moyen bon pour assurer une existence supportable à tous jusqu'à la fin de la vie (1986 : 151).

Mais cette morale, la première véritable morale selon la raison dans la philosophie moderne correspondant à l'époque des Lumières, est-elle applicable aux esclaves ? Assurément non. Dans le système d'esclavage, où les personnes commencent par avoir un prix, dans ce règne où les esclaves ne fonctionnent que comme moyen, les différentes formes de révolte n'apparaissent-elles pas comme les seules voies possibles d'accès à l'autonomie et à la liberté ? En particulier le suicide, n'est-ce pas la plus radicale protestation du sentiment de la dignité ? Les circonstances qui le motivent justifient cette interprétation.

Dans notre documentation actuelle, l'unique exemple précolonial de suicide manifeste à la lettre cette ambivalence essentielle de la violence servile : l'esclave Akaku, "Personne-appelée-à-mourir" de Tapeгүй, chez les *Bete-Sorobwo*, choisit de périr par le feu. Or le procédé d'holocauste, en principe inutilisé dans les suicides, où la technique habituelle était la pendaison, semble correspondre au degré de déshumanisation subie. Choix de circonstance par conséquent, il apparaît comme la riposte de l'humilié radical à la fonction animale de monture qui lui était imposée ; il définit le maître comme le mal absolu, attendu que le sacrifice par le feu n'était, dans cette région, appliqué qu'aux sorciers, ainsi que le révèlent les traditions des *Bete-Zikobwo*, des *Bete-Nekedie* et des *Bete-Zabia* (Gagnoa).⁸¹ Grâce au pouvoir libérateur du travail, la révolte bientôt renversera sinon les rôles, du moins le rapport des forces, au détriment du maître. Condamné à mort par l'esclave qui a décidé de sa fin, dépendant de sa monture pendant les parcours, le maître subit, impuissant, une mort commune dont l'esclave a choisi le lieu, l'heure et la modalité. D'autre part, l'esclave administre une preuve d'égalité entre lui et son maître dans la même mort, sans échapper à l'idéalisme qui réduit l'esclavage à une relation inter-individuelle. Jean-Paul Sartre, dans un autre contexte, celui de la société esclavagiste américaine, analyse l'invention de cette forme radicale de révolte en termes hégéliens :

"Ainsi la révolte est un sentiment noir : l'esclave choisit d'avoir tort, de se détester lui-même, de vivre dans le mal et dans l'angoisse, dans le conflit intériorisé. En ce sens, comme il choisit la fin du conflit et qu'il est lui-même le conflit sans pouvoir espérer être autre

chose, il choisit sa propre fin en même temps que celle de son maître. Il ne veut pas seulement supprimer un des éléments du couple maître-esclave mais les deux - parce qu'ils ne peuvent exister l'un sans l'autre et qu'il ne peut concevoir ni le maître sans esclave (c'est-à-dire le maître devenu l'égal des autres et se soustrayant par là à sa haine), ce qui ne serait possible qu'après une révolution qu'il n'imagine même pas, ni l'esclave sans maître, car en un sens il doit tout au maître, même sa nourriture. Mais il veut entraîner à l'abîme le couple dont les deux termes sont également haïs. En un mot, placé dans une situation où il est impossible d'être humain, il l'assume et la dépasse en projetant d'anéantir toute situation par destruction radicale de l'homme". (1985 : 415)

Deux autres exemples de suicide ont pour dénominateur commun de se dérouler en pleine société coloniale, mais sur un fond d'idéologie précoloniale. On retrouve ici, vérifiée, la constante sociologique selon laquelle, au cours de la transformation des sociétés humaines, le rythme du changement apparaît décalé et plus lent dans le domaine de l'idéologie qu'il ne l'est dans les domaines de l'économie et de la politique. À la veille de la seconde guerre mondiale, malgré l'État impérial, établi sur des peuples militairement et politiquement défaits (administration avec gouverneur, tribunaux, police et prisons), grâce à l'économie de plantations villageoises de café et de cacao, une nouvelle société africaine se mettait en place.⁸² Avec cette société et ses stratifications, nous assistons à l'expansion d'une nouvelle culture. S'y associèrent les valeurs de propriété individuelle des moyens de production, d'entreprise et de rentabilité, les variantes du monothéisme universaliste (islam, catholicisme, protestantisme méthodiste, harrisme), l'idéologie positiviste et républicaine (rationalité expérimentale, égalité, laïcité et démocratie). Passée la guerre de 1939-1944, le développement capitaliste s'intensifia, puisque l'abolition du travail forcé vint libérer les forces productives et accroître la petite plantation paysanne. Au plan politique, une vie démocratique moderne allait éclore avec l'octroi du suffrage universel et l'apparition des syndicats et des partis politiques.⁸³

Et pourtant, au sein de ce renouvellement général des structures socio-politiques, des relations de production et des croyances, sensible dans les villes, les rapports entre anciens maîtres et anciens esclaves parurent inchangés dans les campagnes. La conception hiérarchique de ces groupes resta inébranlée. Ni les premiers n'avaient perdu totalement leur mentalité aristocratique et leurs comportements humiliants. Ni les seconds ne se sentaient tous tout à fait intégrés à la nouvelle société pour s'approprier, avec ses nouveaux droits, ses armes de lutte et ses recours. Voilà comment s'expliquent les conduites et les réactions ici développées sur le mode du passé.

Le geste de Kafu Blê de Tapeгүйhe, chez les *Bete-Subwo* (Daloa) illustre le premier exemple.⁸⁴ Voici un homme dont on peut dire qu'il fut bénéficiaire d'une double émancipation. On se rappelle son adolescence

laborieuse et sa beauté, son adoption par le *kanegnon* Blê qui le consacre son homonyme, signe de rédemption. L'âge venu, il reçut une première compagne, puis lorsque celle-ci décéda en 1929, une seconde. Pour lui, l'affranchissement juridico-politique général de 1907 apporta une caution externe à sa rédemption interne. Mieux, à la veille de la seconde guerre mondiale, il n'était pas seulement un homme libre, on pouvait l'assimiler à un *Bete* au sens social et culturel. Or, à la mort de la seconde compagne en 1939, voici qu'une parente de cette dernière, originaire de Gueya, dramatisant outre mesure l'événement, vint l'accuser d'avoir tué sa "sœur" et, dans l'excitation, l'insulta comme esclave, allant jusqu'à exhumer et à lui jeter à la figure son nom originel : Towê. Un jour plus tard, avant le terme des funérailles, il partit en brousse et se pendit.

C'est que l'agression symbolique était intolérable dans sa forme. Voilà une femme qui attaque publiquement un homme respectable en état de veuvage ; et les autorités lignagères et villageoises qui font peu de cas des agissements des femmes dans ces circonstances ne procèdent à aucune démarche rituelle pour atténuer, sinon annihiler l'effet de cet affront. Il y a mieux : dans le fond, cette agression portait atteinte à l'être de Blê. D'abord au plan moral : l'accusation d'homicide qui le soupçonne de sorcellerie ou d'empoisonnement l'exclut des gens de bien et le classe parmi les malfaiteurs. Ensuite au plan social : frappé de déchéance, il retrouve d'un coup son ancienne identité statutaire. De quelle réalité étaient alors la rédemption précoloniale et l'affranchissement colonial ? Le silence de la communauté sur le passé n'a donc jamais été oublié ; la mémoire, critère du passé et du présent, rappelant la division ancienne de la société, exclut Blê comme étranger : dépouillé du nom qui l'assimile et le protège, l'ancien esclave se trouve isolé, nu, fragile. Trop emprisonné dans l'idéologie ancienne, sans doute à cause de l'âge et des malheurs familiaux, sa révolte fut défensive ; elle ne sut pas acculer les autorités à faire justice de cette agression ; simple protestation contre l'humiliation, cette révolte parut une manière de marronnage dans l'imaginaire de l'honneur viril et de la dignité humaine.

Le geste de Yayr Botu de Mopoyem, en pays *odjukru*, illustre le second exemple.⁷⁵ Second esclave du matrilignage des *Djêyei-la* (le premier étant Adu Kpassi), Botu, de classe *mborman*, initié entre 1903 et 1906, n'avait pas la qualité qui l'eût prédisposé à la rédemption dont Kaffu Blê et d'autres avaient joui avant 1906. Passée l'abolition, dans le sillage du prophétisme d'Harris, Botu, qui avait alors entre vingt-quatre et trente-deux ans, se fit baptiser et plus tard devint protestant méthodiste ; il se maria, mais fut bientôt veuf et sans enfant. Or vers 1945, aux environs de ses soixante ans, voici qu'à la suite d'un décès et des poursuites qui s'en suivent, des enfants sorciers incriminés l'accusèrent de complicité. Quelques jours après, il disparut : on retrouva son cadavre dans la brousse, non loin de la rivière Kpakpidj ; il s'était pendu.

Contre lui se sont en effet conjuguées, dans l'esprit du passé, les forces lignagères et publiques. Comme à l'époque précoloniale, la pratique de

l'ordalie restait en vigueur. La classe d'âge des Machettes – les gendarmes, au sens littéral – s'engageait à y recourir si l'interrogatoire du cadavre, *lêbl-akp*, n'avait pas donné entière satisfaction. Et l'on sait ce que cela voulait dire pour le sorcier, ancien esclave : une mort sans larmes, une mort sans sépulture, une mort sans funérailles, une fin de déchet. Face à cette issue qu'exigeait le matrignage démembré, le lignage d'adoption abandonna Botu. En effet, outre qu'il n'avait pas reçu procuration pour une entreprise de mort, son crime présumé était d'autant plus grave qu'il l'avait commis dans un lignage étranger, qu'il avait détourné des gamins pour ce faire, qu'il dressait maintenant contre le lignage d'adoption le matrignage du défunt et les matrignages de tous les enfants sorciers. Contre cette conjuration spontanée, Botu, déjà discrédité moralement par l'accusation, se sentit impuissant : physiquement parce qu'agé, socialement parce que, sans famille et sans enfant, il avait perdu la solidarité du lignage de ses anciens maîtres, politiquement parce que les autorités administratives et religieuses locales, encore fortement dépendantes de la tradition, s'identifiaient avec le pouvoir des chefs de lignage et des classes d'âge.

Mais dans cette impuissance sociale et politique, cependant, il resta à l'ancien esclave le courage de refuser l'humiliation ultime d'une mort infligée selon la procédure de l'infamie. En effet, il choisit une mort qui, même si elle était culturellement donnée dans sa modalité technique, fut souverainement choisie quant à son moment, quant à son lieu et quant à l'état esthétique dans lequel l'auteur voulait l'aborder. Quand les contemporains évoquent, derrière l'acte, "la maturité du cœur" (*erm-susu*) qui l'a animé, ils rendent hommage à cette force morale inconnue et peu commune. Or le refus de l'humiliation menaçante apporte la confirmation d'une valeur et d'un sentiment d'absolu que l'ancien esclave présume avoir en partage avec les anciens maîtres : la dignité.

Les sanctions

Les résistances ont entraîné deux sortes de réactions : des réactions punitives et des réactions festives. Les premières furent infligées aux résistants par les propriétaires dans les sociétés de leurs maîtres, les sociétés d'esclavage ; les sociétés d'origine réservèrent les secondes aux esclaves qui avaient réussi à échapper à l'esclavage. Cet examen nous offre ainsi l'occasion, non seulement de réunir les deux sanctions qui accompagnent contradictoirement toute quête de la liberté : le châtiment et la récompense, mais encore de voir réintégrés dans leurs sociétés d'origine et leur liberté première, soit par leur propre initiative, soit par la chance de l'histoire, des esclaves autrefois captifs de guerre ou excommuniés des lignages.

Dans les sociétés d'esclavage : la répression

Sans objet à certaines occasions, impuissante dans d'autres, la répression s'est voulu radicale, excessive, relativement aux sanctions frappant les mêmes délits ou crimes chez les cadets libres.

Quelques cas d'impuissance

Désarmés devant les évasions réussies qui mettaient en défaut leur système de protection et leur enlevaient des énergies humaines, les propriétaires furent impuissants face aux mouvements concertés. Bien que la tragédie se localisât dans un lignage, la rébellion de Mberiê (Agboville) interpellait le village tout entier, autant que la société *abê* elle-même. De même, surpris par la rébellion des esclaves dans les hameaux, les habitants de Latéko (Sassandra) montrèrent qu'ils n'étaient pas préparés à affronter une action de ce type et crurent sage de rester cléments en faisant les morts. Dans un autre contexte, l'impuissance à agir provient du désaccord entre les autorités. Ainsi, quand Gbussu, l'esclave agressif de Bodu (Dabu) décéda et que son maître Awa voulut abandonner son corps dans la nature selon le mode ancien, ce fut le village qui s'opposa à cette sanction posthume. Cette mort avait lieu en plein régime colonial, la société en voie de christianisation avait déjà institué le cimetière hors du village, enfin le récalcitrant de naguère s'était comme racheté par son travail et sa discipline, et méritait désormais par voie de conséquence l'absolution.

En général, l'excès

La vente

Hors ces cas, la répression n'emprunta pas souvent la solution économique, la vente, qui punit les délits des cadets sociaux, elle usa du châtiment le plus radical, la mort. Certes, à Upoyo (Subré), l'esclave de Gohun II évadé et rattrapé à Tagbayo fut immédiatement vendu ; revendu également un esclave marron, originaire du Yokolo ou du Bogühe (Issia), évadé de Logboayo, dans le Dakuya, rattrapé à Gwabwo et ramené par un neveu ; à Sakada, en pays *ghan*, le même sort échu à Kwadjo Trazié, le guerrier insoumis coupable du crime de lèse-autorité, qui fut revendu à un correspondant *kweni* d'Umé : Goni Guehi.

Mais la plupart des transgressions furent punies, avec des modalités plus ou moins cruelles, de mort symbolique ou réelle. Quelque temps après sa candidature malheureuse au privilège de l'*angbandji*, l'ancien esclave Misê de Dibrm (Dabu) devint malade et perdit la vue. Les membres de la société des hommes riches s'en félicitèrent comme d'une sanction méritée de sa superbe. Cette cécité, renchérisait-on, c'était la nuit jetée par les sorciers sur le chemin de ses entreprises, c'était la déchéance physique infligée au bel homme, bref la mort sociale du "faux" riche, tombé en disgrâce et, depuis, devenu totalement dépendant de son lignage d'adoption.

Pour le reste, indistinctement et sans merci, la mort frappa tout ce qui était ici crime : le délit sexuel, le délit économique, la tentative de meurtre autant que le meurtre lui-même.

La première modalité de cette mort est l'exécution sommaire, sans autre forme de procès. Ce furent les fils de Sibri Guédé de Bla (Daloa) qui, ayant pris en chasse et ayant réussi à appréhender le meurtrier de leur père, l'exécutèrent immédiatement et le jetèrent dans la rivière Dagragnihi, en lui refusant ainsi l'accès à la terre du village qu'il avait profanée. De façon générale pourtant, la répression, loin d'avoir ce caractère de *vendetta* exercée par les membres du lignage, se déroulait rituellement sous les auspices des autorités officielles.

La deuxième modalité de la mort est empruntée à l'ordalie, rituel qui opère la synthèse de l'instruction, du jugement et de l'exécution de ce jugement. Coupable d'un délit économique et accusé de sorcellerie, l'esclave Zikebu, du hameau Bloko (Kadrokpa, Sassandra), subit l'ordalie de la part de ses maîtres *neyo*, sans qu'on soit assuré cependant du déroulement régulier de la procédure. D'après les enquêtes faites par Marcel Prouteaux (1932 : 58-74) et François de Coutouly (1921 : 58-66) dans le Bas-Cavally auprès des *Krumen*, voisins et parents culturels des *Neyo*, les ordalisants pouvaient être aussi bien des volontaires prenant l'initiative de se blanchir d'une fausse accusation, des consentants résolus à subir une épreuve décidée par autrui, que des personnes contraintes ; en outre, les victimes, vite foudroyées, se trouvaient être souvent exécutées pendant le transport à l'extérieur du village, mais autour desquelles les officiants jouaient le simulacre de l'ordalie. La promptitude avec laquelle justice a été faite par le rite laisse supposer que Zikebu, déjà objet d'une forte aversion, avait été contraint à boire l'ordalie après avoir été, peut-être, déjà purement et simplement assommé.

La troisième modalité de la mort est l'exécution rituelle des condamnés, illustrée en pays *odjukru* et *alladian*. Dans sa mise en œuvre, la procédure comprend trois séquences et utilise trois techniques de violence : la pique, la machette et le bûcher.⁸⁶ Au départ, les lignages livraient les coupables à la classe d'âge des gendarmes, au sens littéral ;

ainsi en a-t-il été en pays *odjukru* de Tamu Boni à Gbadjn, de Agnéi Affi à Tiaha, de l'esclave Tapê d'Akmêlêdj à Tukpa, d'une esclave d'Okoru Niagn et d'un esclave d'Akati à Kpanda, de Breswe Adia et Breswe Affi à Armêbê. Homme ou femme, le coupable subissait la déchéance vestimentaire et morale : déshabillé, sommairement vêtu, parfois d'un sac, il était ligoté (Armêbê).

Venait ensuite la mise à mort proprement dite, à l'extérieur du village, pour éviter que le sang de la victime ne souillât la terre habitée où reposent les ancêtres. Acte politico-religieux, l'exécution, il faut le répéter, devait être consommée en co-responsabilité par le lignage propriétaire et le village, inaugurée par celui-là et achevée par celui-ci. Le chef du village *odjukru* ou son représentant accomplissait son œuvre en écourtant l'oreille de l'esclave d'un coup de machette. À Kpanda, lors de l'exécution de l'esclave Batié du riche Okoru Niagn, accusée du décès d'Okoru Essi, soeur de Niagn, ce fut Djêdj Akpa, le neveu qui, alors que l'oncle hésitait à déclencher ce sacrifice, courut pour officier ; on dit qu'il s'empressa ainsi de perdre cette belle femme qu'il avait longtemps aimée sans réussir à la posséder.

Après ce coup d'envoi, tantôt les exécuteurs *alladian*, qui parfois droguaient le coupable, lui faisaient "sauter la cervelle d'un coup de bâton appliqué derrière la nuque" (Fleuriot de Langle 1868 XVII : 383), tantôt les exécuteurs *odjukru* effectuaient la mise à mort froidement à coups multiples et vifs de machette (Tukpa) comme l'avait déjà noté Fleuriot de Langle, autour des Lagunes, dans la localité mal déterminée de Grand-Bouba (1868 XVII : 383) ; ils pouvaient procéder aussi à une décapitation ; le corps jeté, la tête était ramenée au village pour un usage pédagogique du rituel ; tous les enfants, pour apprendre à affronter et à assumer la mise à mort sanglante, rite initiatique, venaient, à tour de rôle, avec la même machette, frapper le crâne (Gbadjn). Tantôt enfin avait lieu un holocauste. On cite la procédure à Kpanda, où le sang d'une esclave avait déjà été versé. Les exécuteurs, en l'occurrence, transpercèrent d'un pieu l'esclave Lo Nawrê, et sur un bûcher le firent brûler.

Enfin, le rituel s'achevait, sans sépulture ni rite funéraire, par l'abandon des cadavres. Le crâne lui-même était jeté dans la nature et, à l'instar du corps criblé de coups de machette dont il avait été détaché, livré aux fauves et aux oiseaux de proie. Ainsi étaient également restitués à la nature les ossements et les cendres du corps brûlé. Suivait la médecine de purification générale qui clôt toute immolation.

Dans les sociétés d'origine : la fête du rapatrié ou fête de la libération

Si des esclaves libérés ont pu rejoindre leurs villages natals, c'est parce que, malgré les ventes excommunicatoires et en raison aussi du caractère clandestin de ces dernières, il y avait partout prescription pour les crimes

commis, une fois ces ventes effectuées. Mais, soit honte, soit ressentiment, une partie des libérés, dans certaines sociétés comme la société *bete*, sinon dans toutes, se réfugiait quelque temps dans un village allié avant de réintégrer leur localité d'origine. Par exemple, Sobadia de Gadwa-Niamayo, groupe Zurugühe (Daloa), s'est ainsi installé au village de sa mère et Zadi Wega de Nahio, s'est fixé à Dibwa, en pays Yokolo (Issia).

À l'ultime destination, la fête offerte au rapatrié était un rituel de réintégration pour la société et un rituel de renaissance pour le récipiendaire. L'une des dernières manifestations de cette fête devait se dérouler à Sedjê, dans la Sous-préfecture d'Agboville, au cours du second semestre de 1973, en célébration du retour, au début de cette année-là, de Siri Nguessan, parti du pays *aburé*. Sous le même terme de *yabobo-bubuê*,⁸⁶ les *Bete-Bogühe* (Issia), assimilaient cette célébration à trois autres rites : au rite qui consacre le retour au foyer de l'épouse "ravie" ou rebelle, en rétablissant la concorde domestique, au rite qui réconcilie les lignages après un homicide par sorcellerie, au rite qui absout le violateur d'un interdit religieux en le réunissant aux ancêtres et aux dieux.

Fête, cette cérémonie l'était par son ambiance : la communauté banquetait, on chantait, parfois on dansait. Ensuite, la réintégration qu'opérait le rituel était à la fois sociale, économique et religieuse. Dans les exemples qui illustrent notre propos (Zobia, groupe Depié, et Koredidia, groupe Dwabwa près Issia ; Valua, groupe Zikobwo, et Kabia, groupe Zabia, près Gagnoa), les parents, sous les auspices de leur aîné ou du dépositaire de la terre (le *dodo-lowri*), immolaient un animal, cabri ou mouton ; le banquet partagé réconciliait les vivants, en déculpabilisant ceux qui avaient vendu un des leurs et en consolant celui qui fut acheté et était maintenant revenu. Ce dernier recevait des cadeaux de ses amis et des parents venus de loin : des vivres, de la boisson, du bétail... ; le chef de lignage l'habillait d'un pagne neuf, voie d'accès au patrimoine commun et symbole de reviviscence. Par ces procédures, le rapatrié se réinsérait dans la communauté culturelle : le sang versé de l'animal était une action de grâces, la nourriture répandue, une offrande ; l'action et l'offrande s'adressaient aux ancêtres et aux dieux qui avaient exaucé le remembrement du lignage.

Les communautés sortaient de ces retrouvailles doublement renforcées. D'une part, certains criminels, sinon tous, revenaient plus ou moins amendés. La célèbre infanticide Ibo Gogo de Koredidia (Issia) devint mère en pays *neyo*, même si, par une sorte d'inexorable destin, elle abandonna son enfant pour recouvrer sa patrie ; Séri Nimayre de Bla, cette femme connue pour l'instabilité de ses mariages, laissa plusieurs enfants dans le pays de son exil⁸⁸. D'autre part, beaucoup de rapatriés adultes et célibataires purent enfin se marier et, la chance aidant, laissèrent une descendance. Ainsi en fut-il, par exemple, de la Dame Diahio de Kabia (groupe Zabia, Gagnoa), mariée à Lelebre-kwa ; ainsi de Belewani Dagühe de Gossa (pays Djetegühe, Daloa) mariée à Nemoseria

II ; ainsi de Tigbeu de Kipregogwa (pays Bogühe, Issia) ou de Zadi Weza de Nahio. Ce dernier, non content de sa propre évasion, réussit à libérer de l'esclavage un autochtone de Dibwa et reçut en récompense d'Osseli Gbadié la main de Loku Nadjé. De cette union naquit Nadjé Séri, qui a engendré entre autres enfants Séri Djapo et Séri Gbidié⁸⁹. Enfin dans beaucoup de cas, les descendants qui avaient fait souche dans les sociétés d'esclavage ont reconnu les localités et les lignages d'origine de leurs géniteurs, anciens esclaves, et leur sont demeurés attachés, créant des réseaux de liens trans-ethniques qui se perpétuent dans la société post-coloniale. Célèbre sous ce rapport est le cas d'un homme politique aujourd'hui disparu, qui avait fait un pèlerinage au village natal de son père, dans la préfecture de Gagnoa et reçut un accueil mémorable, un accueil digne de son double statut, statut de neveu, fils d'ancien esclave, et statut de chef moderne, dignitaire du parti au pouvoir et membre du gouvernement de la République⁹⁰.

Notes et références

- 1 a/ JANKELEVITCH, Vladimir, 1977 : *La mort*. Flammarion, Éditeur, Paris. Cf. La notion d'œcuménicité de la mort : "L'événement œcuménique de la mort, œcuménique parce qu'il arrive en tous lieux et surtout à tout le monde, garde mystérieusement pour chacun un caractère intime et personnel, un caractère décousu et qui ne concerne que l'intéressé ; ce destin œcuménique reste inexplicablement un malheur privé." (p. 28).
b/ MORIN, Edgar, 1970 : *L'homme et la mort*, Éditions du Seuil, Paris.
c/ RUFFIE, Jacques, 1980 : *Le sexe et la mort*, Éditions Odile Jacob, Seuil, Paris.
- 2 a/ ZIEGLER, Jean, 1975 : *Les vivants et la mort*, Éditions du Seuil, Paris.
b/ SAUVY Alfred, 1977 : *Coût et valeur de la vie humaine*. Hermann, Paris, Ch. 13. L'inégalité sociale devant la mort.
- 3 a/ THOMAS, Louis-Vincent, 1968 : *Cinq essais sur la mort africaine*, Université de Dakar, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Philosophie et Sciences Sociales, n° 3. Dakar ; 1975 : *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris ; 1977 (sous la direction de Louis-Vincent THOMAS, Bernard ROUSSET, Trinh Van THAO) *La mort aujourd'hui*, Éditions Anthropos, Paris ; 1985 : *Rites de mort pour la paix des vivants*, Librairie Arthème Fayard, Paris.
b/ ARIES, Philippe, 1975 : *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*. Éditions du Seuil, Paris ; 1977 : *L'homme devant la mort*, Seuil, Paris.
c/ BAUDRILLARD, Jean, 1976 : *L'échange symbolique et la mort*, Bibliothèque des Sciences Humaines. Éditions Gallimard.
d/ GNOLI, G. et VERNANT J.-P., (sous la direction de) 1982 : *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press and Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- 4 a/ THOMAS, Louis-Vincent, 1982 : *La mort africaine : idéologie funéraire de l'Afrique Noire*, Payot, Paris.
b/ THOMAS, Louis-Vincent, 1980 : *Le cadavre, de la biologie à l'anthropologie*. Éditions complexe, Bruxelles.
c/ MAERTENS, Jean-Thierry, 1979 : *Ritologiques 5, Le jeu du mort*. Aubier Montaigne, Paris.
- 5 a/ CRUDELI, Joseph (Dr), 1914:82-84 *Colonie de la Côte d'Ivoire. Cercle du Bas-Cavally, au point de vue politique et économique, us et coutumes*. Imprimerie Paul Dupont, Paris, l'atteste pour les Krumen
"Quiconque meurt de vieillesse ou de suites de maladie est considéré « avoir mené une existence digne à tous égards » et, par conséquent « s'être bien conduit » sa vie durant. Il est alors pourvu, dans sa tombe, de riz mélangé à de l'huile de palme. De l'eau, parfois du gin, est

mis à sa disposition. Sur le tumulus est également placé un pot en terre contenant du riz. Un membre de la famille est chargé de renouveler le riz qui, pour être dévoré par les oiseaux et les insectes, n'en est pas moins considéré comme ayant servi à l'alimentation du défunt.

“La mort accidentelle est, au contraire, l'indice d'une existence non exempte de reproches. Je dois en excepter les victimes de la guerre. La mort accidentelle est parfois due à la colère du fétiche. Le 17 juillet 1911, se noyait, dans la barre de Tabou, un indigène dont le cadavre était ramené sur la plage deux jours après. L'un des assistants fit alors connaître que le noyé lui avait, cinq jours auparavant, déclaré que, grâce à la puissance de son fétiche, il allait pouvoir le faire mourir. Chacun de reconnaître aussitôt, comme cause du décès, la colère du fétiche. En effet, à la remise de celui-ci, l'acquéreur prend l'engagement de ne pas attenter à la vie de son semblable, à moins d'être personnellement en danger. La violation de cette promesse, ainsi le veut la tradition qu'une certaine coïncidence renforce plus encore, entraîne la mort du parjure. Dans le cas de mort accidentelle, le défunt est jeté tout nu dans une fosse. Les parents pourront pleurer, mais il n'y aura pas de libations ; le tam-tam ne résonnera pas. Aucune nourriture *post mortem* ne lui sera donnée. Cette dérogation à la coutume a pour objet de punir l'individu. À la suite de cette sorte d'expiation, le défunt, au moment de sa réincarnation, apparaîtra doué de qualités meilleures.

“En une seule circonstance, le défunt est condamné à l'éternelle mort. Le cas se présente pour tout individu tué d'un coup de feu par un chasseur que les apparences ont trompé. Une telle mort est considérée comme la punition d'une vie fort méprisable. Dans ce cas, point de sépulture. La victime est placée dans la position assise entre deux cloisonnements de fromager (*Eriodendron*). Un certain dispositif est en usage pour mettre le cadavre à l'abri des fauves. On place devant lui et au-dessus de la tête d'énormes piquets. Les uns sont appuyés contre le tronc, les autres sont fichés en terre. Je ne saurais manquer de dire qu'une pareille sépulture est réservée à tout féticheur. Je n'ai pu en discerner la cause. J'ajouterai néanmoins que la privation de sépulture, l'absence de fêtes funéraires, le manque de nourriture n'entraînent nullement, pour le féticheur défunt, le rejet dans l'éternité.

“L'emplacement du tombeau est déterminé par les circonstances qui ont amené la mort. Le plus souvent, la fosse est creusée non loin du village quand le décès est survenu ‘à la suite des pratiques de sorcellerie’, disons de mort naturelle. Le corps est enterré la tête vers l'Occident, les pieds à l'Orient. L'homme meurt-il noyé, le cadavre est, au contraire, enterré sur les bords de la rivière ou sur le littoral de la mer. Agir différemment exposerait à la fureur des flots ou à la violence des crues. La rivière déborderait, un raz de marée se produirait, ramenant ainsi le cadavre qu'on aurait voulu leur arracher. Le sacrifice d'un bœuf pourrait apaiser le courroux des flots. Mais, qu'à la suite d'un retard, un accident nouveau survienne, la famille n'hésiterait nullement à déclarer responsable celle qui, au mépris de la tradition, aurait provoqué la colère des eaux. Il naîtrait, de ce fait, un palabre des plus sérieux. Celui qui, dans la brousse, sur les rives d'un fleuve ou sur le bord de la mer, découvre un cadavre reçoit de la famille une poule et une substance blanchâtre, simple résidu de champignon qui a pour effet de conjurer le mauvais sort dû à la découverte du cadavre. Elle empêche l'individu d'avoir constamment la vision du spectacle peu réjouissant d'un corps en décomposition.”

b/ AUGÉ, M., 1975 : *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris.

6 ORSO DECI, Pasteur, 63 ans, Agboville, le 4 juillet 1977.

7 THOMAS, Louis-Vincent, 1985 : *Rites de mort*, Librairie Arthème Fayard, Paris.

“Nous proposons ce néologisme pour souligner la volonté de mettre en scène une image profondément représentative du défunt dans un cadre qui rend compte de la solennité et de la gravité de la situation. Dans les sociétés traditionnelles où la mort est une affaire publique qui engage toute la communauté, l'exposition du mort au milieu de l'assistance est une règle à peu près générale. Allongé sur une natte, sur un lit de parade ou dans un cercueil, placé dans la maison mortuaire, dans une case spéciale ou en plein air, parfois accroché au faite d'un arbre ou hissé sur un échafaud, il lui arrive au besoin de présider lui-même ses funérailles. Les modalités

varient suivant les lieux et les croyances mais il figure le plus souvent en grand apparat, nanti de tous les symboles qui rappellent sa fonction sociale". (p.155).

- 8 THOMAS, Louis-Vincent, 1985 : 148.
- 9 GUDE LUE Gaston, chef de village, 65 ans ; IGBO GBOMENE Albert, 70 ans ; SERI GUDE Robert, 57 ans, Keibla, groupe *Bezebwo* (Daloa), le 20 mai 1977.
- 10 BOTE TEHÜELE, chef de village Lessiri I, Yakolo, Daküya, Subre, le 25 novembre 1976.
- 11 TAUXIER, 1924 : 259.
- 12 LARTIGUE, (Capitaine) 1851 : 363-364. Rapport sur les comptoirs de Grand-Bassam et d'Assinie. in *Revue Coloniale*, octobre 1851.
- 13 MEMEL-FOTÉ, 1980 : 337.
- 14 BOTE TEHÜLE, 80 ans environ, chef de village, Lessiri I, Yakolo, Dakuya (Subre), le 25 novembre 1976.
- 15 AGBE DIGBE, François, patrilignage *Elevi*, doyen d'âge des hommes ; BOKA YEI, Marie, doyenne d'âge des femmes, Mboru ("Mgbru"), Agboville, le 1^{er} juillet 1977.
- 16 GANBU-BI-ASSALE, doyen du village, Dugbafla (Umé), le 4 août 1978.
- 17 CLOZEL, F. J., et VILLAMUR, R., 1902 : 467, 516.
- 18 Mme NCHO ATUBE AMA d'Okudjè (Agboville), patrilignage *Assa*, le 30 mars 1978.
- 19 NCHO ASSI, doyen du village, Bacon (Akupé), le 19 juillet 1978.
- 20 NCHO ASSI ; AKIAPO ALLATIN, Émile, chef de village depuis 1953 ; NGUESSAN YAPO, adjoint au chef, Afféri, le 20 juillet 1978 ; KABIE KOBON François, ancien chef du village, Asseudji (Afferi), le 20 juillet 1978.
- 21 NGUESSAN AVIT, patrilignage *Lipoyo* ; GNAKPO GRAH, patrilignage *Lipoyo* (Sassandra), le 27 avril 1977.
- 22 ESCHLIMAN, Jean-Paul, 1985 : *Les Agni devant la mort*, Karthala, Paris, p.165.
- 23 ORSO DECI, Révérend Pasteur, Agboville, le 4 juillet 1977.
- 24 SERI ZUZUA, Jean, Labia (Daloa), le 10 août 1974.
- 25 ADJEI ADU, Joseph, d'Aklodj-Agbaille, Mopoyem (Dabu), le 13 février 1975.
- 26 DOUGLAS, Mary, 1981, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Traduit de l'anglais par Anne Guerrin. François Maspero, Paris, Ch. 6 : 128-129.
- 27 DOUGLAS, Mary, 1981 : 138.
- 28 DOUGLAS, Mary, 1981 : 144-153.
- 29 BOLU ZIKI, 86 ans, chef de canton, Okruyo (Subre), le 11 décembre 1976.
- 30 a/ TORO GNORO, Gbeuliville (Daloa), le 16 août 1974.
b/ MADU TAPE, Albert, Niamayo (Daloa), le 13 septembre 1974.
- 31 ABUTU KPADJA MEL, Yassakp-Adjeb, *Mongu-la*, classe *hodil*, à Mopoyem (Dabu), le 5 janvier 1985.
- 32 CRUDEL, Joseph (Dr) écrit :

"Les captifs de case proviennent des captifs d'achat. La tribu des *Panions*, au nord-ouest du Youbou, est la triste pourvoyeuse. Le sort de ces captifs peut ne point paraître malheureux. Le gîte et le couvert, dirions-nous, leur sont assurés. Ils doivent travailler au profit de leur maître. Ils jouissent d'une certaine liberté et peuvent contracter mariage. Je crois pouvoir déclarer cependant que la captivité est plutôt subie qu'acceptée. Après l'incendie du village de Bibi, tribu des *Oubis*, arrivait à Tabou, en décembre 1910, un captif qui n'avait pas hésité à fuir la communauté du chef de village, son maître.

“Un trait de mœurs fixera mieux encore mon hypothèse. Le libre parcours du domaine territorial des diverses tribus n'est pas admis dans le Cercle, sauf dans les régions côtières (?). Quiconque ne connaît pas le dialecte de la tribu qu'il traverse est, sans merci, mis à mort. Sa qualité d'étranger reconnue, tout lui est refusé. Le malheureux voyageur quitte alors le village inhospitalier et, peu après, il est abattu d'un coup de feu dirigé par un indigène embusqué. Cette coutume barbare sévit dans toute sa rigueur chez les *Soropoués*, à l'est de Patokla et au nord-est de la tribu des *Doubouious*.

“Nous comprendrons ainsi que les captifs d'achat de langue, de mœurs totalement différentes de celles des diverses peuplades habitants le Cavally, connaissant le sort qui leur serait réservé, en cas de fuite, aient préféré et préféré la servitude à la mort. Leurs descendants devenant captifs de case ont pris la langue et les mœurs de leurs maîtres. Originaires de la tribu, la captivité pour eux cesse d'être. Dès lors, aucune idée de fuite ne germe en leur esprit. Voilà comment la captivité, péniblement subie par le père, est acceptée sans répugnance par le fils.

“Il existe à Tabou un village dit de “Liberté”. L'existence nouvelle menée par les captifs d'achat libérés ne fait nullement regretter à ceux-ci la vie qu'ils ont abandonnée.” (1914 : 78).

- 33 MINTZ, Sidney, 1981 : “Vers une histoire afro-américaine”, in *Esclave, facteur de production : l'économie politique de l'esclavage*, sous la direction de S. MINTZ, Traduction de J. Rouah, Dunod, Paris.

“On aura beau faire : une fois les révoltes armées, les empoisonnements, les incendies de champs de canne, les avortements et les automutilations dûment recensés, c'est toute l'idée de résistance qui doit être revue. Cette réinterprétation a en fait commencé dans des études récentes sur le marronnage, la vie des captifs sur les plantations et l'analyse des révoltes, tant réussies qu'avortées. Ces études permettent de définir les différentes formes de résistance ; toutes – depuis la révolte immédiate, ouverte et spontanée des esclaves nouvellement débarqués jusqu'aux innombrables techniques de résistance clandestine employées par les individus ou les groupes – supposent des degrés ou paliers divers d'adaptation aux exigences de la vie quotidienne en captivité.

“Comme nous le verrons, les multiples facettes de la résistance montrent que les esclaves savaient fort bien apprendre, interpréter, imiter, tromper, flatter, et par-dessus tout évaluer la situation, faire des plans et s'organiser. En reconnaissant enfin ces capacités, nous pourrions mieux comprendre les divers modes de répression et, qui plus est, le rapport extrêmement complexe qui lie pensée et action, dans des conditions d'extrême répression. On part souvent des circonstances contemporaines pour, par analogie, insister sur les faits de résistance violents des Noirs ; on oublie ainsi que le racisme contemporain, si odieux soit-il, permet aux victimes de réagir plus diversement que ce ne fut le cas pour les esclaves.

“Toussaint Louverture, cocher fidèle qui aida son maître à fuir Saint-Domingue, fut aussi le chef légendaire de la Révolution haïtienne : les deux épisodes font au même titre partie de l'Histoire. En saisissant la personnalité globale de Toussaint dans toute sa complexité, nous ne nous interdisions pas d'apprécier à sa juste valeur son rôle historique. L'homme, comme tout un chacun, avait ses doutes et ses contradictions ; nous ne pouvons que l'admirer davantage, et comprendre ainsi plus profondément le processus historique dont il faisait partie.

“Autre exemple : Dallas affirme que lors de la promesse de paix faite par les planteurs en 1739, Cudjoe, un chef marron de la Jamaïque, se jeta aux pieds du Colonel Guthrie et lui demanda pardon. L'anecdote est peut-être pure invention. Si elle est vraie, il faut pour la juger tenir compte des combats remarquables menés par Cudjoe dans des conditions extrêmement difficiles et du traité conquis arme au poing par ses hommes et lui-même.

“Les esclaves vivaient dans divers milieux qui tous avaient leur spécificité ; de ce fait l'histoire de la résistance s'emboîte dans celle, plus vaste, de la traite et de l'esclavage. Combien d'esclaves fraîchement importés grossissaient la population captive locale ? Quelle était la proportion africains/crôles ? Hommes/femmes ? Y avait-il des affranchis noirs à proximité et, si oui, quel était leur statut ? Autant de facteurs qui ont contribué à forger les divers cadres de vie des esclaves ainsi que la substance et l'intensité de leur résistance.

“L'historien de la résistance noire doit noter dès le départ que les esclaves, comme tous les êtres humains, étaient pressés par toutes les nécessités de la vie : dormir, aimer, manger, expliquer, comprendre, survivre. Le poids écrasant de l'existence quotidienne était peut-être alourdi encore par la cruauté et l'arbitraire de l'esclavagisme au Nouveau Monde, mais de toute façon il ne se faisait aucunement oublier. C'est ainsi par exemple que, selon Debbasch, la plupart des esclaves qui au XVIII^e siècle s'échappaient des colonies françaises d'Amérique étaient tout simplement poussés par la faim. Les fugitifs vivaient aux crochets des esclaves restés à la plantation, et Debbasch trouve assez d'exemples de ce genre de pratique pour parler de “parasitisme” direct. Il est fort difficile de juger des effets globaux d'une telle rébellion. Il est certain que les évadés représentaient un danger réel et important pour les planteurs : ils défiaient leur autorité, réduisaient leur main-d'œuvre, et donnaient courage et espoir aux esclaves restés en arrière. Qui plus est, les fugitifs créaient souvent des communautés en dehors du système esclavagiste ; nouveaux héros, ils allaient parfois jusqu'à prendre les armes contre la société blanche. On trouvait des communautés de fugitifs dans les jungles du Brésil, du Surinam et de la Guyane Française, à la Jamaïque, à Cuba, à Saint-Domingue et ailleurs ; elles survécurent parfois sur plusieurs générations, puis furent détruites ou plus ou moins englobées dans la vie nationale après la révolution (comme en Haïti) ou l'émancipation (comme à la Jamaïque).

“Tous ces épisodes palpitants ne sauraient pourtant faire oublier l'existence d'autres modes de résistance, subtilement tissés, parfois, au sein même du régime esclavagiste. Nous savons malheureusement fort peu de choses sur le vécu des esclaves, mais de bonnes études historiques (par exemple Bauer et Bauer, ou Patterson) ont tenté de démêler le complexe écheveau émotionnel des captifs à l'aide de récits d'ex-esclaves (par exemple Rawick, ou Barnett) et d'ouvrages historiques généraux datant de l'ère esclavagiste. Répétons un point essentiel : l'esclavagisme au Nouveau Monde était aussi varié que complexe ; non seulement le cadre écologique, économique et social était bien spécifique à chaque société esclavagiste et à chaque époque, mais les communautés d'esclaves elles-mêmes étaient loin d'être homogènes, que ce soit en termes de personnalité, de stabilité émotionnelle, ou des sentiments qu'elles nourrissaient envers le système.” (1981 : 76-78).

- 34 HEGEL, G. W. F., 1939 : *La phénoménologie de l'esprit*, Traduction de Jean Hyppolite. Éditions Montaigne, Paris Tome I-IV A.
- 35 CAMUS, Albert, 1965 : L'homme révolté, in *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris (p. 423).
- 36 EG NIAMBA MELEDJ et NIAMBA MEMEL, classe bodil, village de Gbadjn (Dabu), le 13 mai 1977.
- 37 ESSOH GBEL, matrilignage des *Otobro-la*, bodil, Tiaha (Dabu), le jeudi 13 juillet 1972.
- 38 DAGBA ABOKO, patrilignage *Tchiyo*, et NIAKRA KRAGNON, patrilignage *Gnagbeyo*, Kadrokpa (Sassandra), le 19 avril 1977.
- 39 UYA NGUESSAN, Barthélémy, patrilignage *Yanda*, 56 ans, chef de village depuis 1977, et LALE KPLE, Albert, patrilignage *Babonuin*, 60 ans, Secrétaire du Comité du PDCI-RDA depuis 1960, Sakada (Umé), le 7 août 1978.
- 40 EG NIAMBA MELEDJ et NIAMBA MEMEL, obodilu, Gbadjn (Dabu), le 13 mai 1977.
- 41 ABUTU KPADJA MEL, Yassap-Adjeb, *Mongu-la*, classe bodil, Mopoyem, le 5 janvier 1985.
- 42 GBOHUN BOZA, patrilignage *Ureyo*, doyen d'âge, et NAMANE DUBLE Albert, patrilignage *Bogureoga*, village de Ureyo, groupe Zatoa, pays Gbobwo (Subré), le 9 décembre 1976.
- 43 DAGBA ABOKO et NIAKPA KRAGNON, Kadrokpa (Sassandra), le 19 avril 1977.
- 44 GANBU-BI-ASSALE, environ 85 ans, patrilignage *Sukuta*, doyen d'âge, Dugbafla (Ume), le 5 août 1978.
- 45 YEDAGNERO Alphonse, de Tukpa, *Ebrubu*, *Edj-la*, sêti kata, à Mopoyem (Dabu), le 25 octobre 1978.

- 46 BONI KOTCHY, patrilignage *Affia*, 80 ans ; KANGA KWADIO, patrilignage *Affia*, 80 ans ; NIAMIEN DEGBE, *Affia*, *nanan*, 66 ans, Grand-Morié (Agboville), le 20 juillet 1973.
- 47 BOKA MENE, 90 ans, à Mutcho (Agboville), le 18 juillet 1973.
- 48 NGUESSAN AVIT, 70 ans ; GNAKPO GRAH, 67 ans et KUKU BAWA, 68 ans, patrilignage *Lipoyo*, village de Lipoyo, confédération Gbokré (Sassandra), le 27 avril 1977.
- 49 KAKE AVIT, patrilignage *Kokorayo-Wireyo*, chef de canton, Latekro (Sassandra), le 26 avril 1977.
- 50 AKPLA KOYO Paul, patrilignage *Assohogbo*, Rimakudjè, groupe *Tchoffo* (Agboville), le 4 avril 1975.
- 51 EG NIAMBA MELEDJ, *bodil*, Gbadjn (Dabu), le 14 mai 1977.
- 52 GUEDE BOGÜHE Jules, chef de village, GUEDE SERI Louis, BARGÜHE GNOLEBA Gilbert, chef de village, GUEDE SERI Louis, BERGÜHE GNOLEBA Gilbert, Gbetitapea, pays Logroan (Daloa), le 24 août 1972.
- 53 DUHORE Maurice, 75 ans environ, patrilignage *Igbogboa*, Korekidia, groupe Duabwe (Issia), le 31 juillet 1973.
- 54 KWASI BABA Gilbert, patrilignage *Brubru*, 80 ans environ, Acadjè (Agboville), le 26 septembre 1975.
- 55 TCHIMU DJODJBO, patrilignage *Yacho*, classe d'âge *nigbessi*, Gwabo, groupe Tchoffo (Agboville), le 15 avril 1975.
- 56 BALU BUAGNON Maurice, chef de village, 65 ans, TETEH DIGBEU Etienne, Bla, groupe Gbaloan (Daloa).
- 57 OWRI BUGUI Henri, de Bazia, 67 ans, Issia, le 27 juillet 1973.
- 58 ANDRE MUSSO Michel, patrilignage *Okuadjè*, 85 ans, Lovidjè, groupe *Abevè* (Agboville), le 18 avril 1975.
- 59 ANE BOSCHO Jean-Baptiste, patrilignage *Arafu*, *nanan*, 75 ans, MOSSO NCHO Albert, 58 ans, *Arafu*, Sedjè, groupe Morièru (Agboville), le 19 juillet 1973.
- 60 *Bulletin du Comité de l'Afrique française* tome XXIII, octobre 1913 Supplément au Bulletin, n°10, Renseignements coloniaux et Documents p. 341-346.
- 61 NCHO ASSI, matriclan *Aholia*, 80 ans environ, doyen d'âge, Bacon (Akupe), le 19 juillet 1978. Selon cet informateur, ANO Yapo-Ga était un riche polygyne (8 épouses) et propriétaire de nombreux esclaves dont 9 identifiés (6 femmes + 3 hommes) : Sunguru, Achien, Iya, Mantaye, Têné, Ndja-Bian (F), Nchué, Kwadjo et Nsièpo (H). Après l'abolition, la plupart de ces esclaves se sont évadés vers le pays *ébrié*, en particulier Achien s'est rendue à Adiapoto où un frère de l'informateur l'a retrouvée ; ses enfants ramenés sont repartis rejoindre leur mère. Ce fut un des enfants qui avait trouvé l'argent nécessaire pour payer les frais du voyage de son frère. D'autres esclaves se seraient égarés dans d'autres villages *kyaman* ou *ébrié*.
- 62 EG NIAMBA MELEDJ, *bodil*, Gbajn (Dabu), le 13 mai 1977.
- 63 ESSIS GRAH et LASMBRO AMARI Théodore, Gbugbo (Dabu), le 24 octobre 1975. Pour le service militaire, furent désignés par les matrilignages deux esclaves : YEDESS Adu (*Badi-la*), OMON Sié (*Djewe-Yei-la*) et un hôte *ahizi*, Bêkè Nandwa. Le premier et le dernier réussirent à s'évader. Nous supposons qu'ils ne furent pas les seuls dans ce cas.
- 64 ADJEI ADU Joseph, *Loyoi-la*, *Obogu*, *sété odjongba*, *mlowl*, Aklodj-Agbaille (Dabu), le 24 février 1977.
- 65 ESSOH LASMBRO, *ndjiroman*, Tiaha (Dabu), le 1er mars 1983.

- 66 UYA NGUESSAN Barthélémy, et LALE KPLE Albert, Sakada, Ume, le 7 août 1978.
- 67 YAPI NTE, 89 ans environ, patrilignage *Mudoko*, Agwahin, Moriéru, Agboville, le 8 juillet 1973.
- 68 EKISSI DOFFU, 66 ans, patrilignage *Obuchi*, Gbandjê, groupe Tchoffo, Agboville, le 16 avril 1975.
- 69 BOUCHE Denise, 1968 : *Les villages de liberté en Afrique noire française, 1887-1910*, Mouton et Cie-École Pratique des Hautes Études, Paris-La Haye (p.158)
- 70 BOUCHE Denise, 1968 : Ch. II (p.63), Ch. IV (p. 84-86), Ch. V (p. 158), Ch. XV.
- 71 FREUND Julien, 1978 : *Utopie et violence*, Éditions Marcel Rivière et Cie, Paris (Ch. II p. 129).
- 72 YOW GBEL Béatrice, de Mopoyem, matrilignage *Ligbesso-la*, ou *Esso-la*, patrilignage *Eku*, classe sété bago, Abidjan, le 23 août 1978.
- 73 ADU LASM dit Sogbê, nigbessi boman, Armêbê (Dabu), le 22 février 1977.
- 74 DIBI LASM, Eleb-low, *Badi-la*, nigbessi kata, Dibrm (Dabu), le 23 octobre 1978.
- 75 DIBI LASM de Dibrm, le 23 octobre 1978.
- 76 TETHEI DIGBEU Etienne, 73 ans, patrilignage *Zegbehia I*, Bla, groupe Gbetibwo, pays Gbalewa (Daloa), le 2 août 1978.
- 77 SIBRI SAKRE, environ 91 ans, IBO BLE Robert, NANUHU GUEDE Jacques, 70 ans, ancien militaire de la classe 1929, matricule 42278, Gla, Tapeçuhe, groupe *Subwo*, pays des *Gbalowan* (Daloa), le 19 mai 1977.
- 78 EKISSI DOFFU, de Gbanjê, 66 ans, patrilignage *Obuchi*, Agboville, le 16 avril 1975.
- 79 KAKE AVIT, 63 ans, chef de canton, patrilignage *Kokorayo-Wireyo*, Latéko, Sassandra, le 23 mai 1975.
- 80 KANT, 1986 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduction nouvelle par Victor Delbos, Librairie Delagrave, Paris.
- 81 LADURANTIE A., 1943 : 109.
- 82 CHAUVEAU, J.-P. et DOZON J.-P., 1985 : Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire, in *Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines*, vol. XXI, n°1, Anthropologie et histoire, Éditions de l'ORSTOM, 1985 : 63-80.
- 83 a/ LOUCOU, Jean-Noël, 1976 : Les premières élections de 1945 en Côte d'Ivoire, *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série I (Histoire), 7. IV ; 1977 : Aux origines du Parti Démocratique de la Côte d'Ivoire, *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série I (Histoire), Tome V.
- b/ GBAGBO, Laurent, 1982 : *Économie et société à la veille de l'indépendance (1940-1960)*, Éditions l'Harmattan, Paris.
- c/ AMONDJI, Marcel, 1984 : *Houphouët-Boigny et la Côte d'Ivoire, L'envers d'une légende*, Karthala, Paris.
- d/ AMONDJI, Marcel, 1986 : *Côte d'Ivoire : Le PDCI et la vie politique de 1944 à 1985*, Éditions L'Harmattan, Paris.
- 84 SIBRI SAKRE, Baillard, environ 91 ans, Mme KAFU GUEISSU, 71 ans, WALI GBRA Robert, chef de "tribu", 51 ans, LAGO TAPE Gaston, Tapeçuhe (Daloa), le 6 juillet 1973, interprète TAPE SERI Léon, Directeur de l'École Primaire Publique.
- 85 AKA SIE Salomon, dit WAW EINWRIN, patrilignage *Eleb-low*, matrilignage *Dongba-la*, classe d'âge hodil kata, Mopoyem (Dabu), le 12 juillet 1973.
- 86 FLEURIOT DE LANGLE, 1868, XVII ; EG NIAMBA MELEDJ, Gbadjn (Dabu), le 14 mai 1977 ; YEDAGNERO Alphonse, de Tukpa, Mopoyem le 25 octobre 1978 ; ADJEI ADU Joseph, d'Aklodj-Agbaille, Bohne, le 23 janvier 1985.

- 87 KORE ZIKI, 75 ans environ, patrilignage *Gbranogühe*, ancien président du tribunal coutumier, Zobia, pays Bogühe, Issia, le 27 juillet 1973.
- 88 DIMI SOKPRI Jean, chef de "tribu", SERELE ZADI, chef de Niamayo, GUEI SAHIRI Bernard, chef de Gadwan, groupe *Zurugühe*, Daloa, le 28 août 1972.
- 89 TORO GNORO, 94 ans, Gbeuliville, groupe Galebawa, Daloa, le 16 août 1974.
- 90 TATCHI BOSSE, Valua, groupe *Zikobwo* (Gagnoa), le 4 novembre 1975, Le "neveu" dont il s'agit se nomme Alexis Thierry LEBE, du patrilignage du chef de canton.

QUATRIÈME PARTIE

Les effets de l'esclavage et la signification de sa croissance au XIX^e siècle

- Chapitre X** : Une nouvelle idéologie de l'infériorité, l'idéologie de l'esclavage
- Chapitre XI** : Des modifications politiques insignifiantes aux nouvelles hégémonies
- Chapitre XII** : La structure de classes et les variantes d'esclavage du système lignager au système esclavagiste
- Chapitre XIII** : La signification d'une croissance de l'esclavage au XIX^e siècle

Sur l'organisation et le fonctionnement des sociétés lignagères considérées, quels effets ont eu l'annexion et l'usage des esclaves, phénomènes dont nous venons d'achever l'analyse ? En termes économiques, cette interrogation revient à savoir si, en même temps qu'ils généraient de nouvelles forces productives et procréatrices, cette annexion et cet usage ont créé de nouveaux rapports de production, en particulier un système esclavagiste dans lequel à une classe de maîtres s'oppose une classe d'esclaves. En termes politologiques, elle revient à savoir si ont vu le jour parallèlement de nouveaux rapports politiques, en particulier de nouveaux systèmes politiques, plus ou moins proches d'un pouvoir politique centralisé au niveau de la société globale. En termes symboliques, elle revient à savoir si l'esclavage s'est accompagné d'une représentation de l'altérité des esclaves qui creusât et justifiât le clivage en classe exploiteuse et classe exploitée, en classe dominante et classe dominée, bref une nouvelle idéologie.

Les effets connus présentent deux caractéristiques. D'abord ils ont un caractère global : nous les identifions à tous les niveaux de la formation sociale lignagère, au niveau économique, au niveau politique, au niveau idéologique. Ensuite, ils ont un caractère inégal : alors que certains effets sont généraux au sens où ils sont communs à toutes les sociétés considérées, d'autres restent localisés, n'affectant que certaines sociétés.

Parmi les effets généraux, le premier ressortit à la démographie historique. Les données estimatives que nous avons livrées au Ch. IV, Section IV fournissent, à titre d'hypothèses, trois indications sur les mouvements forcés de population et, par suite, sur le volume de celle-ci à l'arrivée : mouvement des esclaves passés de l'Ouest à l'Est du Bandama, par exemple dans la société *alladian*, mouvement des esclaves passés du centre forestier au Sud dans la société *neyo* ou dans la société *abê*, mouvement des esclaves transférés globalement de la savane dans la forêt. Les arbres généalogiques des lignages dépendants apportent des matériaux à ces hypothèses.

Le deuxième effet d'ordre général relève de la génétique de la population, moins comme science pure de la nature que comme discipline auxiliaire de l'anthropologie sociologique et historique. Dans un texte célèbre traitant des relations entre race et culture, Cl. Levi-Strauss montrait en 1971 que la culture, à travers son assignation territoriale et ses prescriptions politiques, ses règles d'hygiène et ses pratiques matrimoniales..., détermine, dans une large mesure, l'orientation et l'évolution biologique des sociétés humaines, faisant de la race une

fonction parmi d'autres de la culture.¹ En suivant cette hypothèse, il apparaît que l'esclavage, fait d'histoire sociale, a, malgré les interdits plus ou moins stricts, favorisé une relative miscégénéation, non seulement entre les populations de la forêt selon les mouvements que nous venons d'indiquer, mais encore entre les populations de la forêt et celle de la savane. Sur le long terme, il doit en être résulté un certain degré d'homogénéisation, que peut attester et mesurer l'anthropologie physique comme discipline auxiliaire de l'anthropologie sociologique ou historique.

Le troisième effet général a trait au domaine de la culture, en particulier dans ses spécifications littéraire, technologique et artistique. À la littérature et à la musique des sociétés de leurs maîtres, les esclaves auraient apporté des contes et des chansons dont Dupire et Boutillier postulent l'existence dans le folklore *odjukru* sans autre précision.² Par ailleurs, au savoir médical, ils ont laissé des contributions ponctuelles dont les esclaves phytothérapeutes ont produit les indices en pays *bete* et *abê*.

En attendant les progrès des disciplines encore neuves ici : la démographie historique, l'anthropologie physique ou la génétique des populations, l'histoire comparée de la littérature et de l'art, nous ne nous arrêterons pas à ces trois séries d'effets.

Reste le quatrième effet général dont nous allons nous occuper : la représentation que les maîtres se sont donnée des esclaves. Si cette représentation que nous nommons l'idéologie de l'esclavage était commune à toutes les sociétés, les conséquences d'ordre économique et d'ordre politique demeurerent localisées. En effet, dans la plupart des sociétés est apparue, sous les deux modalités d'esclavage lignager, *l'esclavage omnifonctionnel* et *l'esclavage semi-fonctionnel*, une structure de classes présentant différentes figures.

Nous considérons comme omnifonctionnel l'esclavage dont les fonctions, multiples par nature, sont disséminées dans tous les secteurs de la vie (économique, politique, religieuse, technique...) ; au contraire est semi-fonctionnel un esclavage dont les fonctions ne caractérisent que certaines sections des sociétés et de leurs cultures. La structure de classe recouvre ainsi toute une gamme allant des sociétés de petits propriétaires d'esclaves – qui peuvent être regroupés dans l'espace ou dans certains milieux sociaux (*Bete*, *Gban*) ou au contraire disséminés dans toute la société (*Kwadia*, *Éotile*) – aux sociétés esclavagistes (*Neyo*, *Essuma*) en passant par des sociétés de petits propriétaires avec enclaves de grands lignages esclavagistes (*Abê*, *Odjukru*) ou de communes esclavagistes (*Kweni*, *Alladian*). Cette diversité elle-même a entraîné des transformations d'ordre politique et idéologique.

Sous le rapport politique, trois systèmes ont subi l'influence pleine, entière et forte de l'esclavage. Dans le premier type (*alladian*, *odjukru*) les esclaves bénéficièrent d'un statut de semi-citoyen sans que la nature de l'organisation ait subi une transformation, au contraire ; ce système correspond aux économies de petits propriétaires, marquées par des enclaves de grands lignages ou de communes esclavagistes. La

centralisation n'est à l'œuvre qu'à deux degrés. Embryonnaire sous la forme d'une tentative d'hégémonie politique d'un lignage sur la société esclavagiste inachevée du Nihiri, nous la trouvons manifestement établie comme chefferie d'abord, comme hégémonie militaire sur la région du Sud-Est ensuite, dans la cité marchande et esclavagiste *essuma* sous le chef Aka Ezani.

Nous étudierons ces trois ordres d'effets en procédant du domaine de la représentation au domaine socio-politique, et de ceux-ci au domaine social et économique que les deux premiers ont contribué à former et à consolider. Ainsi que l'atteste le secteur sans esclavage de la société *bete*, une certaine représentation de l'institution associée à l'idéologie de la captivité précède l'établissement de l'esclavage, avant d'accompagner son expansion dans la zone et de s'enrichir de son procès de reproduction.

CHAPITRE X

Une nouvelle idéologie de l'infériorité, l'idéologie de l'esclavage

Section I : L'infériorité de l'esclave, la honte majeure

Section II : L'hérédité de la honte ou l'idéologie de la bâtardise

Dans une première section, c'est une nouvelle idéologie de l'esclavage qui s'impose à nous, celle qui fait de l'esclavage la honte majeure. Viendra ensuite une seconde section, où il apparaît que l'hérédité de la honte fonde une idéologie de la bâtardise.

SECTION I

L'infériorité de l'esclave, la honte majeure

De la honte de faire, ou d'avoir, à la honte d'être

Tout au long de l'histoire, dans les sociétés que nous considérons, avec les pratiques des gens libres qui infériorisaient les esclaves et avec les pratiques par lesquelles les esclaves eux-mêmes, à différents niveaux de la réalité sociale, exerçaient ou jouaient leur statut, des représentations qui interprétaient ou justifiaient cette infériorité se sont exprimées et se sont articulées jusqu'à faire corps. Dans la première grande enquête publiée en 1981 par P. E. Lovejoy, *The Ideology of Slavery in Africa*,³ ces représentations sont d'abord intégrées à un concept d'idéologie comme système d'idées, que nous trouvons juste tant dans son contenu que dans sa fonction d'instrument de la domination et de l'exploitation.

Mais en même temps, dans leur relative autonomie, ces représentations apparaissent complexes et contradictoires. Complexité des rapports des esclaves avec les aînés sociaux, avec les cadets parents, et avec les gagés, avec l'idéologie de la pureté du lignage et celle de la terre. Contradiction de l'idéologie de l'esclavage selon qu'elle est mise en œuvre par les aînés contre les cadets et les esclaves, ou par les cadets contre les aînés et les esclaves en rapport soit avec l'idéologie du lignage ou avec celle de la terre. Nous retrouvons ces caractéristiques en étudiant ici spécialement ce qui manque à cette enquête : les représentations de l'infériorité radicale de l'esclave. Une catégorie unifie ces représentations en une nouvelle idéologie de l'infériorité, c'est la catégorie de *la honte*.

Dans *L'être et le néant*, J.-P. Sartre, à propos du regard, définit la honte comme la reconnaissance, dans la vision d'autrui, de la liberté d'une personne en tant que déchu dans un état de nature.

“La honte est honte de *soi*, elle est *reconnaissance* de ce que je *suis* bien cet objet qu'autrui regarde et juge.”⁴

“La honte est – comme la fuite – l'appréhension de soi-même comme nature, encore que cette nature même m'échappe et soit méconnaissable comme telle.”⁵

“La honte pure n'est pas sentiment d'être tel ou tel objet répréhensible ; mais en général, d'être un objet, c'est-à-dire de me *reconnaître* dans cet être dégradé, dépendant et figé, que je suis par autrui. La honte est sentiment de chute originelle, non du fait que j'aurais commis telle ou telle faute, mais simplement du fait que je suis “tombé” dans le monde, au milieu des choses et que j'ai besoin de la médiation d'autrui pour être ce que je suis. La pudeur et, en particulier, la crainte d'être surpris en état de nudité ne sont qu'une spécification symbolique de la honte originelle : le corps symbolise ici notre objectité sans défense. Se vêtir, c'est dissimuler son objectité, c'est réclamer le droit de voir sans être vu, c'est-à-dire d'être pur sujet. C'est pourquoi le symbole biblique de la chute, après le péché originel, c'est le fait qu'Adam et Ève « connaissent qu'ils sont nus ».”⁶

Cette reconnaissance de ce que l'on est peut, au sens absolu, s'appliquer à l'objet de la conscience honteuse : ici à l'infériorité ou au statut social de l'esclave. C'est dans ce dernier sens que nous parlons de l'infériorité servile comme honte.

Commençons par distinguer entre la honte d'*être*, dont parle le philosophe, et la honte des comportements – pleurer, se dénuder, tomber – devenus maintenant objet de l'histoire.⁷ Dans la honte d'*être* elle-même, il y a une gradation. Une chose est la honte d'être femme, personne de bas statut mais personne libre au milieu d'une assemblée publique, honte qui pousse une femme dans la société *odjukru* par exemple, à parler assise, en retrait du cercle des hommes sans élever la voix, autre chose la honte d'*être* diminué sous tel ou tel rapport ou d'*avoir* telle ou telle déficience particulière – laideur, stérilité, simplicité d'esprit, pauvreté – ; cette honte qui frappe des personnes libres sous un certain rapport leur laisse d'autres plénitudes sur le plan social et politique. Chez l'esclave, inférieur parmi les inférieurs, la honte d'*être* esclave atteint la totalité de la personne, dès l'origine marchande ; dans sa relation globale aux autres personnes, à la société et au monde, elle paraît définitive et irrémédiable ; c'est en cela qu'elle est la plus grande entre toutes les hontes. La reconnaissance de cet état, mode d'adhésion ou de consentement donné au statut d'esclave, caractérise ce que nous avons nommé la résignation. Au contraire de cette reconnaissance, la fierté⁸ comme refus de se résigner signifie la conscience révoltée ; pour Karl Marx, dans une lettre de mars 1843 à Arnold Ruge, cette dernière participerait d'une autre espèce de honte, la honte en tant que “sorte de colère, la colère rentrée”.⁹

Les maîtres ont interprété l'infériorité des esclaves comme une nature et en deux sens. D'abord ils l'ont interprétée du dehors comme déchéance et l'ont imposée aux esclaves ; ensuite à cette déchéance d'ordre historique,

ils ont donné une représentation en quelque sorte métaphysique en la postulant comme une dérivation de la personnalité de l'esclave avant l'esclavage, donc comme un état immuable et un état transmissible par héritage, si on admet par postulat que les propriétés psychologiques se transmettent en quelque sorte génétiquement. Construction de type idéologique, cette interprétation confère un caractère quasi absolu à la négativité des esclaves en occultant leur positivité.

Cette négativité honteuse, *ès* des *Odjukru*, *ahinba* des *Abê*, *zo* des *Bete*, antithèse du statut glorieux des maîtres, se déploie à travers de grands thèmes sur lesquels les sociétés ont diversement mis l'accent : thème contradictoire de la personne-chose, thème ontologique de l'infirmité absolue, thème éthique du danger absolu, thème économique de l'ustensile-déchet. Nous ne prétendons pas que cette liste soit exhaustive.

Thème de la personne-chose

C'est la formulation idéologique du fait que l'esclave est une personne-marchandise, produit ou équivalent du produit du travail de la communauté lignagère. La sémantique *odjukru* et *alladian* en donne deux preuves à travers les formules qui les identifient : "chose de la main", en *modjukru* *abu etch-ob* ou "gens de la main", en *alladian* *êkorê-bô*. Sous la notion de *ob*, les *Odjukru* mettent des réalités abstraites tel un concept, des réalités naturelles comme le végétal, le minéral ou l'animal, et des réalités culturelles, produits de l'industrie humaine, comme une maison, une lance, un bijou ; en un sens spécial, le collectif désigne les choses de prix, des biens, la richesse. La transformation en richesse, *ob-ongn*, des choses (*mob*) que contient le monde, est le fait du travail dans l'histoire. La notion de "gens", par laquelle les *Alladian* désignent par euphémisme les descendants d'esclaves au sens d'une humanité neutre, asexuée, assimilée à une possession, relève de la même logique de transformation.

Dans la représentation des *Essuma* anciens, l'esclave (*akaka*) occupait cette place de chose dans la hiérarchie. Tel il apparaît dans la prière que le notable adresse à Dieu, au dire de Loyer :

"Anguioumé mamé maro. mamé orie. mamé chiké essori. mamé akaka. mamé brembi. mamé angouan a aousan" : "mon Dieu donnez-nous aujourd'hui du riz et des ignames, donnez-moi de l'or et de l'aigris, donnez-moi des esclaves et des richesses, donnez-moi la santé et faites que je sois léger et dispos" (1935 : 213).

L'orant articule deux sortes de demandes : en premier lieu, des demandes de nature matérielle ou économique, en second lieu, des demandes de nature axiologique. Dans la hiérarchie des biens économiques, les vivres se situent au premier rang, car ils sont

nécessaires et indispensables à la reproduction ; vient ensuite l'argent, moyen d'acquérir des vivres et des instruments de travail ; vient enfin l'esclave, bien total, moyen de production de vivres et d'argent, moyen de reproduction et de prestige, qui tient à la fois des biens et des valeurs. Quant aux valeurs, elles s'échelonnent de l'ordre économique (richesse) à l'ordre moral (bonheur), en passant par l'ordre biologique (la santé). La félicité de l'homme consiste en effet "à être riche, heureux, puissant, servi et honoré" (1935 : 218). Or, pas de richesse ni de puissance sans esclave, pas de meilleur serviteur que l'esclave. L'esclave est présumé être en définitive le moyen parfait de l'accomplissement social et humain.

Thème ontologique de l'infirmité absolue

Une première justification de la déchéance est métaphysique, disons-nous. Un conte *abê* emprunté au Pasteur Orso Deci l'explicité.

"Il était une fois une femme très belle et très riche. Bien qu'elle fût mariée, les membres de la communauté villageoise ne manifestaient pas à son égard le respect qui était dû à son sexe, à sa beauté, à son statut et à sa richesse. Elle en était indignée mais ne put rien contre ce comportement collectif. Lorsqu'elle mourut, elle retrouva dans l'outre-tombe ses parents. Or ceux-ci étaient des gens pauvres qui habitaient une simple hutte. Humiliée par l'outrage dont elle fut l'objet, elle se plaignit à Dé-oyo (Dieu-le Père). Mal lui en prit. Dé-oyo la rabroua vertement et lui enjoignit de se contenter de son sort, dérivé du sort de sa famille jusqu'à ce que l'ordre du monde vînt à changer, si un jour il devait changer" ¹⁰.

Comme dans le mythe platonicien, une prédétermination des destins existe. Le véritable destin de chaque groupe lignager et, au sein de chaque groupe, de chaque personne individuelle, a été arrêté à la naissance ; car dès avant la naissance, la personne a reçu son programme de Dieu lui-même. Tel est l'ordre de droit, ordre invisible et causal. Nous rejoignons ainsi la conception de la personne déjà exposée dans la II^e Partie, au Ch. III, avec sa composante héritée et sa composante individuelle, deux types de réservoir de pouvoirs. En conséquence de ce programme, la richesse suit ici-bas celui qui a été prédéterminé à être riche et le raccompagne à sa mort ; le pouvoir échoit au souverain prédestiné et lui reste attaché dans la mort ; l'esclavage suit celui qui a été voué à l'esclavage et le raccompagne au pays des morts. S'il y a, comme dans le cas de cette femme, contradiction entre l'évidence de la richesse et le défaut de respect public dû à la richesse, c'est simplement parce que *le fait* de cette richesse, l'apparence, n'est pas fondé dans le droit, le droit à la richesse, la réalité. La belle femme riche, à l'instar de l'esclave opulent, instrument et signe du maître, détenait peut-être une richesse, mais la propriété en revenait à son époux, *a fortiori* dans une société patrilinéaire, de filiation unilinéaire.

Sur cette infirmité ontologique ont mis l'accent les sociétés à classes d'âge qui avaient accordé aux esclaves le maximum d'avantages sociaux et politiques. Comme l'infirmité selon les biologistes, cette infirmité ontologique se définit par le manque de certains organes symboliques, de certaines fonctions essentielles dont la synergie est nécessaire et indispensable à l'accomplissement de la personne : ici, *l'ancêtre, le nom, la parole*.

Parce que l'ancêtre naturel de l'esclave n'a pas de valeur opératoire dans la société du maître, cet ancêtre n'est pas. Par le fait même, l'esclave est exclu de la relation d'appartenance réciproque qui caractérise l'autochtone et la terre. La terre appartient à l'autochtone ; l'autochtone est le père de la terre, celui qui a noué la première alliance avec les dieux chthoniens, celui par qui une terre est nommée, identifiée, délimitée, codée, appropriée, mise en valeur, c'est-à-dire le maître : *wus-es* (*Odjukru*), *dodo-lowri* (*Bete, Neyo, Kwadia*), *trèzan* (*Kweni*), *toakine* (*Gban*). Mais en même temps, l'autochtone appartient à la terre comme graine ou noyau (*Kweni, Odjukru*). L'esclave ne connaît donc pas la croissance végétale qui assimile le développement de l'autochtone à celui d'une plante naturelle nouant une relation de fraternité avec la flore et la faune. Sans naissance, il est un fruit qui tombe d'on ne sait où, il est *lulu*, selon les *Kweni*, du nom d'une herbe qui pousse sur le brûlis comme artificiellement : *lulu*.

Sans ancêtre, sans relation de co-naissance et d'appropriation réciproque avec la terre, l'esclave ne peut assumer aucune fonction ni de possession de terre ni de succession en matière foncière ; contrairement à l'étranger libre, il est lui-même possession, héritage, comme nous l'avons vu.

Mais sans ancêtre et par conséquent sans racine ni dans la société ni dans la culture, l'esclave est dépourvu aussi de mémoire organique. Lui manque d'abord la généalogie d'un nom propre. S'il apporte un nom d'origine, celui-ci n'a aucune signification, aucune efficacité dans la société du maître. Son nom d'emprunt ne peut porter d'autre marque publique signifiante que celle que son maître veut bien lui imprimer : il est l'ombre portée du nom de son maître, ainsi que l'attestent les *Alladian*, que son nom soit en effet autobiographique, polémique ou identitaire comme nous l'avons dit. Faute de nom, l'esclave n'a pas à prétendre *a fortiori* à un renom, qui n'est que redoublement et magnification du nom. Il ne peut par conséquent briguer le pouvoir politique, instrument et lieu du contrôle collectif de la possession, instrument et lieu de la mémoire collective interne, lieu et instrument de la manifestation des noms.

Aussi bien font défaut à l'esclave, au sens de la communication politique, un autre organe symbolique, la voix, et une fonction essentielle : la parole. Dès sa prise de possession, chez les excommuniés vendus, nous avons noté que l'esclave était bâillonné ; le déni de voix et de parole apparaît ainsi comme une damnation originelle, en acte sur le

territoire natal, dans la société première. Or, ici, la parole est consubstantielle à l'être :

"C'est par la parole, *écrivait le philosophe G. Gusdorf*, que l'homme vient au monde, et que le monde vient à la pensée. La parole manifeste l'être du monde, l'être de l'homme et l'être de la pensée".¹¹

Dans les sociétés d'accueil, quiconque n'a ni ancêtre, ni nom, ni possession, n'a pas voix délibérative. Le lieu de la parole est indissociablement culturel et politique, puisque la communauté est détentrice de sa langue et créatrice de ses langages. Parler ici, ce n'est pas seulement exprimer l'identité de sa personne individuelle, c'est aussi, en même temps, s'inscrire dans la mémoire de la communauté et inscrire la mémoire de sa communauté dans la mémoire des hommes. Faute de références, en tel sens qu'on entende le mot, l'esclave ne peut parler la parole vraie, celle des adultes libres ; il ne peut émettre que des propos domestiques, semblables à ceux des enfants et des femmes, à la rigueur des propos dénués de sens. Vient-il à parler, ses propos déplacés peuvent entraîner la contravention ou l'amende, à l'instar des danses illicites, incongrues ou insultantes. Voilà les raisons pour lesquelles les esclaves ne pouvaient participer aux sessions des tribunaux (*Kweni, Abê*), ni diriger les classes d'âge.

Thème éthique du danger absolu

Au thème de l'esclave intrinsèquement déficient, s'ajoute une deuxième justification, celle-là d'ordre éthique, émanée principalement des sociétés patrilinéaires, mais qu'on retrouve également sous un certain rapport dans les sociétés matrilineaires, et qui explique les incapacités sociales, en particulier en matière de procréation et de succession, dont les esclaves étaient frappés. Les esclaves représentent un danger pour les autres, pour la société et pour eux-mêmes. Ce danger a en premier lieu un sens physique (*Kwadia, Abê, Neyo, Gban*). Du point de vue biologique les esclaves porteraient des semences susceptibles de corrompre l'identité lignagère, soit par simple substitution d'une espèce à l'autre, soit par malformation ou abâtardissement de cette dernière, si on laissait les hommes esclaves faire des enfants aux femmes autochtones. Dans le premier cas, les semences des hommes autant que les seins des femmes auraient une vitalité qui surpeuplerait bientôt les lignages purs et les éteindrait. Dans le second cas, cette malformation peut être soit physique (*Bete-Gbalowan, Gban* et *Abê-Tchoffo* craignaient la procréation de monstres), soit psychologique et morale (les *Odjukru* prêtent aux enfants issus de ces unions un "mauvais" caractère, incompatible avec la docilité et la servilité attendues de dépendants absolus).

Sous le rapport esthétique (*Alladian, Odjukru*), c'est l'étrangeté elle-même de l'étranger qui justifie qu'on l'éloigne du patrimoine et qu'il n'ait

pas contact avec les trésors du lignage, pagnes précieux et bijoux rares. S'il ne les vole pas ou ne les abîme pas, il pourrait les salir.

Mais les esclaves représentent un danger, en second lieu, au sens éthique, où c'est leur âme qui porte le malheur. Parce que leur âme d'étrangers absolus est présumée insondable, donc noire, leur "ventre" ou leur "cœur" abrite la méchanceté comme propension à vouloir le mal et à le faire sans égard aux conséquences sur une communauté dont ils ne sont pas. Patrulinéaires et matrulinéaires leur imputent cette méchanceté.

Première forme de cette méchanceté : la haine. Une sourde haine habiterait les esclaves qui chercheraient à se venger sur les libres du malheur insondable de leur déchéance et de leurs humiliations. Les atteintes au patrimoine des maîtres s'y rattachent. Loin d'être des accidents humains, toutes illustreraient cette haine : dommages causés aux instruments de travail, *a fortiori* détournements ou dilapidation des biens produits, vols, attentats.

Deuxième forme de la méchanceté : la jalousie. Les comportements des esclaves qui cherchent à éliminer les ayants droit à la succession pour prendre leur place, tout autant que les adultères, participent de cette méchanceté.

La troisième forme enfin de la méchanceté a nom sorcellerie : celle-ci est censée animer l'audace ou la témérité des esclaves qui font des affronts à leurs maîtres, qui aspirent au pouvoir politique, qui attentent à leur propre vie, bref tous ceux qui ont emprunté les voies de la résistance ou de l'opposition au système de l'esclavage.

Thème économique du déchet

Aux deux précédentes justifications, les *Kweni* adjoignent une troisième que l'on retrouve, aussi peu explicite, ailleurs dans les pratiques funéraires.

"Selon mes informateurs *gouro*, écrit A. Deluz, intestins et ventre ont la même racine et il prévaut une représentation cloacale de l'origine des enfants, après fécondation par le sperme de l'homme. Par ailleurs, "manger" et "avoir des relations sexuelles" sont désignés du même terme. En ce qui concerne les esclaves, défécation et nourriture sont ici explicitement liés. Le rapport déchet-esclave se retrouve dans l'homophonie qui existe dans la langue *gouro* entre l'expression "aller sur l'herbe" qui signifie "faire ses besoins" et "aller chez un esclave". On a aussi en *gouro* un nom propre qui peut se traduire par "poubelle". Ce nom recouvre alors plusieurs individus, sert de souche et de marqueur à des familles de descendants d'esclaves. "Poubelle" est aussi le nom conjuratoire d'un enfant né après une série d'enfants décédés en bas âge. Il existe ainsi en pays *gouro* un "village Poubelle" qui regroupe des

descendants d'esclaves et un autre "village Poubelle" dont l'éponyme est un guerrier illustre".¹²

C'est dire, en premier lieu, que l'esclave est, de tous les déchets, l'espèce la plus abjecte. Dans l'organisme, les sous-produits du métabolisme se différencient en deux sortes : les matières liquides (sueur, urine, morve) et les matières solides (cérumen, durillons, fèces,...). Or les *Kweni* n'associent l'esclave qu'aux matières fécales, apparemment les plus abjectes, matières aux propriétés les plus incommodantes, dont l'évacuation exige plus de travail. Il est donc l'excrément. Dans les sociétés que nous considérons, partout où l'habitat n'avait pas encore domestiqué les lieux d'aisance comme chez les *Akye*, c'est bien dans la brousse que hommes et femmes allaient à la selle ; matières fécales et instruments hygiéniques étaient abandonnés dans la nature.

Mais, associé à un sous-produit passif, objet d'élimination dont nous avons vu les modalités à propos de la mort, l'esclave est, en deuxième lieu, un réceptacle d'ordures symboliques. On s'attend, en fait de réceptacle, à la notion plus large de dépotoir, lieu où s'amoncellent déchets de l'économie ménagère et déchets organiques. A. Deluz nous propose poubelle, récipient qui recueille les ordures ménagères, du nom d'Eugène Poubelle, ce préfet de la Seine qui imposa son usage en France à la fin du XIX^e siècle (1883-1896). D'ailleurs dans le lignage, on peut infliger toutes sortes d'humiliations à l'esclave ou l'abreuver de toutes sortes d'injures impunément. Mais ce qui est permis en droit privé ne l'est pas en droit public. L'étranger au lignage qui rappelle l'origine d'un esclave doit une amende très élevée – un bœuf – chez les *Kweni*.

En troisième lieu, enfin, l'esclave apparaît comme un éboueur, agent d'évacuation des déchets ou des ordures, celui qui, dans le champ économique, était déjà un serviteur bon à tout faire, exécutant les tâches les plus pénibles et les plus répugnantes. C'est pourquoi il peut être mis en gage ou revendu pour procurer au lignage des ressources qui préserveront ce dernier d'une honte quelconque (dot, dette...).

On voit bien quelles couches sociales, dans le collectif des maîtres, avaient intérêt à radicaliser, à propager, et à perpétuer cette représentation négative des esclaves : c'étaient les cadets sociaux et les femmes. Avec les esclaves, les uns et les autres trouvaient plus inférieurs qu'eux et à leur service ; les premiers, qui subissaient la domination des aînés se trouvaient réhabilités par un autre type d'abaissement plus définitif ; réhabilités également les secondes, étrangères aux patrilignages de leurs époux, en partie exploitées par ces derniers et exclues des sociétés politiques. Pour propager cette représentation négative, les uns et les autres avaient pour eux le nombre, l'espace politique et la liberté relative de parole dans cet espace. Enfin c'est de leur position de rivaux économiques et sociaux qu'ils traquent les descendants d'esclaves pour leur faire honte du statut de leurs ascendants comme d'un héritage.

SECTION II

L'idéologie de la bâtardise ou l'hérédité de la honte : exemple de la tradition *kweni*

Empruntons à Ahmadou Kourouma, romancier ivoirien, la catégorie de bâtardise, telle qu'elle fonctionne dans son premier et célèbre roman : *Les soleils des indépendances* (1967, 1970). Condition du bâtard, elle désigne *lato sensu* les effets biologiques, sociaux, économiques, politiques, de la miscégenation survenue dans la société coloniale entre les races, les castes, et les classes sociales, en particulier entre nobles et esclaves. Dans ce dernier sens, nous avons découvert à l'occasion d'un travail antérieur¹³ qu'elle est la perte de l'identité du monde, entendu dans son acception anthropologique et cosmologique : corruption dans la nature, altération dans la culture, désordre dans la société comme formation de nouvelles classes. Elle véhicule une idéologie anti-historique, pessimiste, d'une fin du monde. Dans la formation sociale tribulaire *malinké*, elle représente l'idéologie des classes sociales déchues de leurs prérogatives économiques et politiques anciennes et qui, parce qu'elles sont impuissantes à se renouveler ou à reprendre le contrôle de la nouvelle histoire qui se fait dans les nations naissantes, dénigrent cette histoire et la maudissent. De cette idéologie de la bâtardise sont justiciables les attitudes dont les descendants d'esclaves sont l'objet. À ce dossier qui ouvre le chapitre contemporain des conséquences de l'esclavage, un seul exemple documenté suffira à titre indicatif. Dans un article d'*Ethnologica Helvetica* intitulé "L'air de la calomnie : l'esclavage et son héritage chez les Gouro" (1982), c'est Ariane Deluz qui nous le fournit.¹⁴

Il en est des descendants des esclaves, ces bâtards, comme de leurs parents. En premier lieu, leur condition n'est pas homogène : les uns ont été bien intégrés, d'autres mal. Dans son rapport du 6 novembre 1931, le Commandant du Cercle de Daloa signale comme preuve de bonne intégration l'existence de quelques chefs élus dans des villages du Zèble.¹⁵

En pays *kweni*, quatre situations au moins ont été repérées par A. Deluz (1964-1970) :

- cas d'inexistence de descendants d'esclaves (Sinfra, groupe *Guro*, fondé fin XVIII^e siècle, 75 habitants en 1958 et Kurudufila, groupe *Pragon*, fondé vers 1800, 160 habitants),
- cas d'intégration complète dans le groupe (Zanfla, groupe *Ma*, fondé vers 1800, 1150 habitants en 1958) ;
- cas d'intégration partielle dans les lignages (Gwabolifila, groupe *Yaswa-Nord*, fondé vers 1912, 714 habitants en 1958 ; Koblata, groupe *Bwavere*, fondé vers 1875, 446 habitants en 1958) ;
- cas de non-intégration (Duonefla, groupe *Nyanangon*, fondé vers 1898, 226 habitants en 1958 dont un quart environ issu d'anciens esclaves). Mais, à deux ou trois générations encore au moins, le destin des anciens esclaves affecte les descendants.

En deuxième lieu, que les parents aient été bien ou mal intégrés, le résultat est le même : les descendants sont reconnus, discriminés et sujets à la subordination. En pays *kweni*, là où leur population est faible comme dans le Sud, ils sont "connus comme tels" et "quasi exclus de la société".¹⁶

Conséquence : dans l'Ouest où la proportion est plus élevée par rapport à la population globale, dans une zone de densité et d'intégration faibles (Duonefla, village de 226 habitants en 1958 : 25 % environ descendent d'anciens esclaves), ils ont tendance à se marier, soit avec des femmes de même statut qu'eux, soit avec des femmes de villages éloignés où leur statut est masqué. Dans le Nord (Zanfla, chez les *Tibeita*, dans le *Yaswa*) où, avec une densité et une proportion plus fortes, l'intégration paraît complète, les transactions matrimoniales les concernant restent encore le privilège des descendants d'anciens maîtres. Dans cette dernière région, lorsque les deux parents ont été esclaves, l'accès aux *yunètan*, insultes rituelles nocturnes entre *Ma* et *Nya*, lors des grandes funérailles, est interdit aux fils. Les acteurs, en effet, y chantent leurs insultes les deux bras levés : le descendant d'esclave en ligne paternelle baisse le bras droit, tandis que le descendant d'esclave en ligne maternelle garde le bras gauche baissé (1982 : 28). Partout, ils furent nombreux à être envoyés à l'école et à l'armée. Deux motivations ont justifié ce sacrifice consenti au monde étranger et présumé dangereux, les mêmes qui expliquent la désignation de chefs inauthentiques, c'est-à-dire la préservation des ingénus et la sauvegarde de la culture indigène contre l'aliénation.

Les sociétés lagunaires attestent de discriminations et de formes de subordination similaires à celles repérées en territoire *kweni*. Pour les mêmes raisons que là, l'école et l'armée ont beaucoup recruté parmi les descendants d'esclaves. Par exemple, le recensement des élèves *odjukru* des premières promotions de l'École biblique méthodiste (1926-1929), effectué par B.-Ch. Legbedji-Aka, révèle plusieurs fils d'esclaves

originaires en particulier de Gbugbo, Ussr, Kpanda, etc.¹⁷ Dans les villages *odjukru* tel Tiaha, ils ne pouvaient hériter, comme le faisaient les cadets, des palmeraies constituées par leurs pères, pour la raison que ces patrimoines avaient été créés par ces pères esclaves dans le cadre et au bénéfice des matrilineages des anciens maîtres. Ils n'héritaient des pagens et des bijoux que si les lignées directes manquaient d'ayants droit. Enfin, ce qu'il en était de cette catégorie dans la société *alladian* et qui a été bien résumé par Marc Augé, rejoint ce qui vient d'être relevé dans les autres traditions.

“Un *Alladian* né d'une mère étrangère dotée n'avait que peu de chances d'accéder aux mêmes dignités que son demi-frère né d'une femme *alladian* ; un fils de captive (entendre : esclave) n'en avait aucune. Bien plus, le fils de captive ou de l'étrangère dotée appartenait au lignage de l'acheteur ou du doteur – en principe le père de son père dans le cas d'une première femme, ou son père lui-même pour les épouses supplémentaires : autrement dit il se trouvait souvent cumuler vis-à-vis d'un même lignage et des mêmes individus les obligations dues par un *Alladian* de plein droit respectivement à son père et à sa famille maternelle ; or, puisque ce qui était vrai de ses devoirs (son père ou le père de son père ayant notamment le droit, normalement privilège de son oncle maternel, de le mettre en gage) ne l'était plus de ses droits, il se voyait refuser le droit à l'héritage des biens de la lignée directe, et la possibilité pratique (dans le cas d'un descendant d'étrangère dotée) ou même théorique (dans le cas d'un descendant de captive) d'accéder à la dignité de chef de cour ou, plus modestement et dans tous les cas, l'espoir de trouver le moment venu un éventuel contrepoids à l'autoritarisme de son père du côté de sa famille maternelle, bref : de récupérer au même titre qu'un *Alladian* de plein droit l'équivalent des prestations et service fournis aux aînés”.¹⁸

L'idéologie de la bâtardise va plus loin, elle interprète l'histoire qui favorise les descendants d'esclaves, l'histoire de leur promotion sociale et humaine, comme une histoire régressive, comme une dégénérescence de l'ethnie, comme une décadence de la société et de la culture.

Dans l'article cité, A. Deluz interroge l'idéologie dans les chants qu'elle avait enregistrés, entre 1975 et 1979, de quatre musiciens, deux femmes et deux hommes, dont le célèbre Bolia. Contrairement à la tradition ésotérique des *yunètan*, et à celle de la société communautaire qui proscriit l'allusion infamante à l'origine servile des personnes, les artistes contemporains, idéologues de la société de classe néocoloniale, inaugurent l'allusion polémique ouverte. Du point de vue historique, trois périodes sont impliquées : la période précoloniale, la période coloniale et la période post-coloniale. Pour la première fois, la représentation qu'on se fait des esclaves met en cause les descendants au cœur de la société contemporaine. Si sommaire que soit la vision relative aux descendants, les trois idées qu'elle apporte confirment la vieille idéologie de l'inégalité.

Voici, en effet, le commentaire que Gore Bi Nangone, du groupe *Bron*, donne de son propre chant¹⁹ et que traduit A. Deluz.

“Autrefois les membres de certaines familles ne vont pas déféquer en même temps que les esclaves. Leur pied ne touche pas la merde des esclaves, ils ne mangent pas dans le même plat que les esclaves. Or depuis que les Européens sont venus chez nous, il y a beaucoup de maladies et la cause en est connue. Autrefois certains ancêtres sacrifient un esclave à leur yu (entendons : génie).

“Aujourd'hui certains descendants des esclaves vont couper et défricher de grandes forêts pour leur propre compte, et ils deviennent fuwa : riches. Et dans certaines familles, c'est l'esclave qui vient sacrifier au yu. Lui et les siens ne sont-ils pas les neveux utérins ? Or autrefois un esclave ne se présente pas devant le yu des ancêtres de ses maîtres ; maintenant il y sacrifie, or dès le sacrifice effectué, la maladie attaque des enfants des autochtones ; d'où la multiplication des maladies ; ces bêtes de maladies sont en train de nous exterminer nous autres.

“Autrefois on a les *Mossi* d'un côté, les *Gouro* de l'autre, les *Dioula* d'un côté, les *Gouro* de l'autre. Depuis les Européens, tous sont regroupés.

“Autrefois les autochtones et les esclaves ne mangent pas dans le même plat. De nos jours les descendants des esclaves sont assis autour du plat et les descendants des autochtones sont debout derrière eux. D'où les nombreuses maladies et les maux de ventre dont nous souffrons. Regardez les cicatrices de couteau sur le bas-ventre de nos femmes, à la suite de leurs difficultés à accoucher. C'est là la trace des esclaves. Ceux-ci sont devenus gros et riches. Que leur dire ? Nous restons sans voix devant eux et leurs enfants. Ne nous sommes-nous pas mis sous leur coupe ?”

D'abord, une hérédité psychologique et morale afflige les descendants ; avant les mariages, des enquêtes avaient lieu pour prévenir la honte de la mésalliance avec les “mauvaises familles”, c'est-à-dire les descendants d'esclaves ; ceux qui se prennent pour les vrais *Kweni* ou *Guro* les considèrent comme querelleurs, procéduriers, menteurs et couards.

Ensuite, dans la nouvelle hiérarchie de la société post-coloniale, joue une inversion des rôles en leur faveur. À cause du pouvoir artificiel et étranger qu'ont acquis leurs parents, à cause de leur savoir et de leur richesse, les descendants constituent la classe dominante. Forestiers ou planteurs, les voilà nouveaux fuwa, détenteurs de la parole, époux des filles des autochtones, seigneurs attablés, cependant que les descendants des autochtones “debout derrière eux”, silencieux, paraissent leurs clients, leurs dépendants ou leurs domestiques.

Enfin, dans la logique de la “mauvaise” hérédité, la nouvelle société dont ils sont les maîtres apparaît comme une société pathogène. La pathologie suggérée n'évoque aucune maladie précise, mais désigne comme cibles et victimes les enfants et les femmes, source et avenir de la

reproduction démographique. Or ces maladies qui menacent la société proviennent de trois principales causes. Il y a les maladies d'origine externe, associées à la venue des Européens et innommées. Maladies d'Européens ? Maladies de la civilisation industrielle ? On ne sait. Il y a les maladies d'origine interne, en quelque sorte culturelles, liées à la transgression des interdits de la religion africaine : les maladies infantiles se multiplient en effet parce que les dieux refusent les sacrifices effectués par la nouvelle espèce de neveux utérins, métis des descendants d'esclaves et des filles d'autochtones. Il y a les maladies d'origine sociale, dérivées de la miscégénéation ou des mésalliances.

Si nous ne pouvons certifier que des arguments identiques, dans les autres régions, tissent la vision dont les descendants d'esclaves sont l'objet, néanmoins la thèse fondamentale de cette vision semble partout être celle des acteurs sociaux en compétition avec les descendants d'esclaves, qui sans avoir nécessairement gardé la nostalgie des hiérarchies anciennes, utilisent en tout cas ces dernières comme une arme symbolique pour honnir leurs rivaux.

Notes et références

- 1 LEVI-STRAUSS, Claude, 1983 : Race et culture, *Le regard éloigné*, Librairie Plon, Paris (Ch. I).
- 2 DUPIRE, M. et BOUTILLIER J.-L., 1958 : *Le pays adioukrou et sa palmeraie*, L'homme d'Outre-mer, n°4 ORSTOM, Paris, p. 25.
- 3 LOVEJOY, Paul, E. (ed.), 1981 : *The Ideology of Slavery in Africa*, Sage Publications, Beverly Hills, London.
- 4 SARTRE, Jean-Paul, 1943 : *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Éditions Gallimard, Paris (IIe Partie IV : 307).
- 5 SARTRE, J.-P., op. cit. , 1943 : 309.
- 6 SARTRE, J.-P., op. cit. , 1943 : 336.
- 7 BOLOGNE, Jean-Claude, 1986 : *Histoire de la pudeur*, Olivier Orban, Collection Hachette-Pluriel, Paris.
- 8 SARTRE, J.-P., op. cit. , 1943 : 337.

“La fierté, elle, n'exclut pas la honte originelle. C'est même sur le terrain de la honte fondamentale ou honte d'être objet qu'elle s'édifie. C'est un sentiment ambigu : dans la fierté, je reconnais autrui comme sujet par qui l'objectivité vient à mon être, mais je me reconnais en outre comme responsable de mon objectivité ; je mets l'accent sur ma responsabilité et je l'assume. En un sens la fierté est donc d'abord résignation : pour être fier *d'être cela*, il faut que je me sois d'abord résigné à *n'être que cela*. Il s'agit donc d'une première réaction à la honte et c'est déjà une réaction de fuite et de mauvaise foi, car, sans cesser de tenir autrui pour sujet, j'essaye de me saisir comme *affectant* Autrui par mon objectivité. En un mot il y a deux attitudes authentiques : celle par laquelle je reconnais Autrui comme le sujet par qui je viens à l'objectivité – c'est la honte ; celle par laquelle je me saisis comme le projet libre par qui Autrui vient à l'être-autrui – c'est l'orgueil ou affirmation de ma liberté en face d'Autrui-objet.”

- 9 MARX. K., 1982 : *Œuvres III Philosophie*, Éditions Gallimard, Paris (p. 335).

“vers D., mars 1843.

“Je voyage présentement en Hollande. Comme je le constate d'après la presse locale et française, l'Allemagne s'est enfoncée dans un bourbier et s'y enfonce toujours plus. Je vous assure que sans même ressentir le moindre orgueil national, on éprouve pourtant un sentiment de honte nationale, même en Hollande. Comparé au plus grand Allemand, le moindre Hollandais est encore un citoyen. Et que dire des jugements des étrangers sur le gouvernement prussien ! Il règne une unanimité effrayante, personne n'est plus dupe de ce système et de sa nature simplette. Ainsi, la nouvelle école a tout de même servi à quelque chose. L'habit de parade du libéralisme est tombé, et le despotisme le plus répugnant se dresse dans toute sa nudité à la vue du monde entier.

“Et cela aussi est une révélation, bien qu'en sens inverse. C'est une vérité qui nous apprend, en tout cas, à connaître le vide de notre patriotisme, la difformité de notre État, et à nous voiler la face. Vous me regardez en souriant et vous dites : la belle affaire ! Ce n'est point par honte que l'on fait une révolution. Je réponds : la honte est déjà une révolution ; elle est vraiment la victoire de la Révolution française sur le patriotisme allemand qui en a triomphé en 1813. La honte est une sorte de colère, la colère rentrée. Et si toute une nation avait réellement honte, elle serait comme un lion qui se ramasse sur lui-même pour bondir. Même la honte, je l'avoue, n'existe pas encore en Allemagne ; bien au contraire, ces misérables sont toujours compatriotes.”

- 10 ORSO DECI, Agboville, le 3 avril 1975.
- 11 GUSDORF, Georges, 1986 : *La parole*, 9e édition, Presses Universitaires de France (1952), Paris.
- 12 DELUZ, A. 1982 : “L'air de la calomnie : l'esclavage et son héritage chez les Gouro (Côte d'Ivoire)”, in “Symboles et société en Afrique : Contributions à l'anthropologie cognitive de l'Afrique Noire”, *Ethnologica Helvetica*, V, Berne (p. 25-44), voir p. 31
- 13 MEMEL-FOTÉ, H., 1977 : “La bâtarde”, in *Essai sur les Soleils des Indépendances*, N.E.A., Collection La Girafe, Abidjan (p. 35-65).
- 14 DELUZ, Ariane, 1982 : “L'air de la calomnie : l'esclavage et son héritage chez les Gouro (Côte d'Ivoire)”, in “Symboles et société en Afrique : Contributions à l'anthropologie cognitive de l'Afrique Noire”, *Ethnologica Helvetica*, V, Berne (p. 25-44) ; 1978 : “Féminin nocturne”, in *La natte et le manguié : les carnets d'Afrique de trois ethnologues*, Mercure de France, Paris (p.185-286) ; 1984 : “Qui a trahi Badiegoro ? Un chant de Bolia sur la conquête française en pays gouro, Côte d'Ivoire”, *Genève-Afrique-Geneva-Africa*, Vol. XXII, n°2, p. 119-135.
- 15 Rapport N°47C du 6 novembre 1931 du Commandant de Cercle de Daloa in : Rapports sur l'esclavage, *Archives Nationales Côte d'Ivoire*, Série S, Sous-Série 12 S, XIII-46-37/244 (ancienne Cote, Série S).
- 16 DELUZ, A.,
 - a) 1964 : Villages et lignages chez les Gouro de Côte d'Ivoire, *Cahiers d'Études Africaines*, V, 3 (19), p. 388-452 (voir p. 451-452);
 - b) 1970 : *Organisation sociale et tradition orale, les Guro de Côte d'Ivoire*, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 197 p. (p. 176).
- 17 LEGBEDJI-AKA, B.-Ch., 1986 : *École protestante et société dans la Côte d'Ivoire coloniale : cas de la Région Ecclésiastique de Dabou. 1924-1944*. Thèse de 3e cycle, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris (Tome II, Ch. I, Section II).
- 18 AUGÉ, Marc : “Temps et société, le cas de la société alladian”, in *Cahiers ORSTOM*, Sciences humaines, Vol. V, n°3, 1968 : 71.
- 19 DELUZ, A., cf. note 14.

CHAPITRE XI

Des modifications politiques insuffisantes aux nouvelles hégémonies

- Section I : Des modifications insuffisantes dans la plupart des systèmes politiques*
- Section II : L'hégémonie politique d'un lignage sur la société neyo à la fin XIX^e siècle : la tentative du Kekeyo Gneba Beugre de Bokre*
- Section III : L'hégémonie militaire d'une chefferie sur la région du sud-est au début du XVIII^e siècle : la cité-chefferie Essuma d'Assoko sous Aka Ezani.*

Alors les effets idéologiques du commerce d'esclaves que nous venons d'analyser sont tous négatifs, une réflexion plus approfondie sur ce commerce nous conduit au contraire à penser que ses conséquences sur les populations qui ont commercé et sur leurs descendances n'ont pas été toutes aussi préjudiciables.

Si les modifications n'ont pas été suffisantes pour permettre à la plupart des sociétés du Sud-Ouest d'atteindre au renouvellement souhaité de leurs structures politiques, si dans la perspective de ce renouvellement le patrilineage des *Kekeyo* n'a pu assurer son règne sur tout le Bokrê et a fortiori sur tout le Nihiri (pays des *Neyo*), un fait cependant est indéniable, c'est que dès le début du XVIII^e siècle, sous le chef Aka Ezani, l'État *essuma* a établi son hégémonie militaire sur tout le Sud-Est de l'actuelle Côte d'Ivoire.

SECTION I

Des modifications insuffisantes dans la plupart des systèmes politiques

L'identité des quatre principaux systèmes politiques

Les sociétés étudiées se partagent entre les quatre formes d'organisation du pouvoir politique que nous avons antérieurement discernées dans la I^{ère} Partie.¹ Dans le premier cas, qui est celui des *Abè* (patrilinéaires) ou des *Alladian* (matrilinéaires), c'est le système *ghéminal* : le pouvoir légitime appartient collectivement au lignage dont les ancêtres ont fondé le village et au sein duquel est toujours pris le président de la commune (ce système, comme les deux suivants, a été défini plus avant, cf. chapitre II, section III). Dans le deuxième cas, celui des *Bete*, des *Kweni*, et des *Gban*, tous patrilinéaires, nous avons affaire au système *migonéen* : le pouvoir légitime revient à un individu que les autorités responsables de la communauté choisissent pour sa richesse et sa sagesse, et qui exerce ce pouvoir au nom de son lignage. Dans le troisième, cas du système *fokwéen*, c'est la classe d'âge telle qu'elle fonctionne chez les *Odjukru*, qui détient collégialement le pouvoir légitime et l'exerce solidairement pour une durée déterminée. Chez les *Neyo* jouent concurremment un principe gérontocratique et le principe migonéen. Deux des systèmes ont produit, au moins au XIX^e siècle, de nouvelles confédérations. Chez les *Bete* septentrionaux engagés dans l'espace commercial soudanais, on en comptait deux² : le Zèble (cinq *dikpi*) et le Gbalo (sept *dikpi*) ; les *Odjukru* en connaissaient deux : Bobor-*lok* (5 *lèbutu*), Dibrm-*lok* (3 *lèbutu*).

Tout porte à l'hypothèse que le premier système est le plus ancien, historiquement parlant, dans cette zone. D'abord, son principe est général au sens où il se retrouve aussi bien dans les sociétés patrilinéaires que dans les sociétés matrilineaires ; là, pouvoir symbolique sur la terre, résidence des dieux et des ancêtres, siège de la communauté humaine, et pouvoir réel sur la communauté humaine, se confondent dans la même fonction. Ensuite, la "laïcisation" du pouvoir politique a préservé l'autonomie de la fonction religieuse. Dans le système *migonéen* des *Bete* et des *Kweni*, le détenteur du pouvoir religieux sur la terre – *dodolowri*, *trêzan* – se distingue du détenteur du pouvoir sur la communauté humaine : *glolowri*, *flazan*.

Ce dernier a les moyens d'offrir une hospitalité généreuse aux étrangers, de libérer ses compatriotes de leurs dettes, d'assurer l'émancipation aux cadets en payant les compensations matrimoniales, de garantir l'indépendance de la communauté en fournissant armes et munitions pendant la guerre. Par consensus, les chefs des lignages le désignaient dans son nouveau titre de *glolowri* ou *flazan* ; assisté d'un héraut public – *werepagnon* ou *zradozan* –, il était contrôlé par un conseil des aînés. Au *dodolowri* ou *trêzan*, le droit de céder des portions de terre aux étrangers, d'octroyer des terrains pour l'ensevelissement des morts, mais aussi le devoir de sacrifier aux dieux et aux ancêtres pour obtenir la pluie, la fertilité du sol et la fécondité des femmes. Une relation tributaire liait les immigrants à ce personnage : ceux-ci lui adressaient une redevance plus ou moins symbolique, à l'occasion des récoltes ou de l'accouchement de leurs femmes.

Enfin, dans les sociétés à classes d'âge, la fonction religieuse était exercée sur deux modes. D'une part la classe d'âge qui détenait le pouvoir politique pouvait l'exercer, ce qui était le cas de la plupart des villages *odjukru*. D'autre part, dans les grands cultes, tels *Ay-Lokp* de Lokp, *Adia* de Mopoyem, *Nonsi* de Yassakp, officiaient certains patrilignages déterminés, généralement fondateurs : *Edjreku* (Mopoyem) et *Eikpaf* (Yassakp).

Les deux modifications de statut politique d'esclaves : limites et significations

Quoi qu'il en soit, le fait massif réside en ceci qu'aucun des changements introduits par l'existence de lignages esclavagistes et de villages esclavagistes n'a modifié la nature des systèmes politiques en cause. Le premier de ces changements est l'ascension d'un esclave à la présidence d'une commune *bete*. Rappelons-nous en effet l'aventure célèbre de Guédé Titiku au village de Gbassi, chez les *Bete-Dri*. À cette individualité exceptionnelle alliant la beauté et le savoir advint une carrière extraordinaire dont il n'y a pas d'autre exemple dans notre

documentation actuelle. Pourtant cette singulière promotion entre dans la logique *bete* de la dévolution du pouvoir politique : elle repose, d'une part sur le principe du mérite personnel, et d'autre part sur le principe de la succession patrilinéaire. Le pouvoir échu à un "fils adoptif" en récompense de ses qualités. Voilà pourquoi l'événement resta un accident qui n'entraîna aucune conséquence positive sur le statut politique des autres esclaves du village, du *dikpê* et de la société globale.

Le second changement remarquable consiste en l'intégration des esclaves au sein des classes d'âge des deux sociétés matrilineaires : l'*odjukru* et l'*alladian*. Certes, il existe deux différences essentielles entre les deux systèmes de classification ou de regroupement des individus. En premier lieu, les *esuban alladian* regroupaient les jeunes nés pendant des périodes de trois à cinq ans ; ils portaient le nom de l'avant-dernière classe, dite grand-père ; c'était un aîné qui prenait l'initiative de former une classe d'âge, dans le cadre strictement villageois. Les jeunes gens lui devaient des obligations en travail : culture de champ de manioc, construction de maison, confection de pirogue, fourniture de bambou ; en retour, c'était lui qui faisait les frais de la fête de promotion, *esuban krua*.³ Au contraire, les *oworn odjukru* incorporaient les individus nés sur une période de huit ans, en sept organisations, dont la formation cyclique revient tous les cinquante-six ans ; une classe est, à sa devancière, dans le rapport d'épouse à époux ; l'organisation, qui a lieu aux frais des patrilignages, est mise en place tous les deux ans par la classe d'âge précédente, dans l'espace d'une confédération politique.

En second lieu, dans la société *alladian*, les classes d'âge constituaient un instrument du pouvoir. Elles fournissaient en effet au détenteur du pouvoir légitime, dans le cadre communal, la force utile à l'entretien et à la police d'une part, à la défense militaire de la communauté d'autre part. Au contraire, les classes *odjukru* détiennent une parcelle du pouvoir politique en même temps qu'elles en constituent l'instrument. En assemblée, elles concourent toutes ensemble à mettre en place les institutions et à élaborer des lois ; chacune, après avoir rempli pendant vingt-quatre ou trente-deux ans, des fonctions pédagogiques (initiation), économique (travaux publics) et militaire, accède enfin pour seize ou vingt-quatre ans à des fonctions étroitement politiques (justice, initiative de la guerre ou de la paix).

Deux principes cependant apparentent l'un et l'autre systèmes de classes d'âge. D'abord, l'intégration à une classe implique l'appartenance à un patrilignage ou l'adoption par un patrilignage ; ensuite, l'appartenance à une classe d'âge fonde l'égalité des membres ; les promotionnaires se désignent du nom de *mal* chez les *Odjukru*, *abri* chez les *Alladian*, c'est-à-dire pairs ou camarades ; le plus âgé est *blesu* chez les seconds, *likpekp* chez les premiers. En entrant dans la classe d'âge, l'esclave était légitimé comme assimilé, à un double titre. Il devenait membre de la société civile, puisqu'il "appartenait" à un patrilignage (*eb, ébi*) comme étranger adopté. Membre d'une classe d'âge, il devenait en

même temps et de façon irréversible membre de la société politique, puisqu'il pouvait se réclamer, *lato sensu*, "citoyen" *alladian* dans un cas, "citoyen" de la confédération de Bobor (*Boboru*) ou "citoyen" de la confédération de Dibrm (*Dibmi*) dans l'autre cas.

Pourtant, contradiction, l'esclave ainsi intégré n'a jamais connu la plénitude des droits d'un vrai citoyen. Chez lui, l'amputation des droits apparaît dès l'origine. Sans doute le problème se pose-t-il de manière différente là où un notable promouvait la classe d'âge, en y accueillant les individus à sa portée, dans un contexte qui leur fermait toute perspective d'accession au pouvoir politique. Mais si la chronologie de l'intégration politique n'est nulle part bien établie (la formation des classes d'âge elle-même date de 1727 au plus tard chez les *Odjukru*, de 1869 chez les *Alladian* d'Emokwa), les circonstances qui ont présidé à l'assimilation chez les *Odjukru* attestent ce handicap dès l'origine.

Dans la confédération de Dibrm, une quatrième promotion, celle des *Boman*, avait été ajoutée aux trois premières de chaque classe d'âge, afin d'accueillir les invalides et les malformés qui ne pouvaient subir avec succès les épreuves militaires et esthétiques de l'initiation normale. Or, on fit bientôt de cette promotion la structure d'accueil des esclaves, ces invalides ontologiques, ainsi que nous l'avons vu. Dans la confédération de Bobor, le *lèbutu* de Ussr, qui trouva l'invention judicieuse et l'adopta, commença par en escamoter le rituel, en expédiant les cérémonies en une seule journée, alors que l'initiation normale s'étalait sur quatre semaines de six jours. La justification donnée à cet escamotage renvoie, de façon symbolique comme dans l'élevage et la consommation, à l'univers de l'enfance : *etoei bir miridi*, les enfants passent devant et chassent la rosée. De même que, toutes les fois où la famille se rend aux champs, les enfants sont invités à marcher en tête, ouvrent le chemin et font tomber la rosée matinale pour en protéger les parents, de même les *Boman*, quatrième et dernière promotion, devaient ouvrir le cycle d'initiation d'une nouvelle classe d'âge. Plus tard, cependant, les esclaves entrèrent, normalement, chacun selon son âge réel, dans les différentes promotions des classes d'âge.

Le second handicap qui aggrave le premier porte sur les conditions socio-économiques de la promotion. Le jeune esclave candidat à l'initiation ne pouvait se prévaloir d'une marque supplémentaire de noblesse qu'affichaient les cadets riches : la possession d'un autre esclave.

Deux conséquences découlèrent de ce handicap originel. La première est l'exclusion de certaines fonctions internes attachées aux classes d'âge. Le directoire des *esuban* comptait six membres : un chef (*eürivri*) et son adjoint (*eüritie*), un porte-parole et son assesseur (*bododievri*, *bododietie*), un messenger et son suivant (*okouri* et *okotie*). Les *oworn* avaient à leur tête un conseil de deux ou trois membres : le président, *agnon* ou *mlowl*, le héraut public, *mbuagbêl*, et le pacificateur ou l'homme au rameau, *arakp-ès*. Les *Alladian* nommaient les membres du directoire ; les patrilignages donnaient leurs dirigeants aux classes d'âge *odjukru*. Or dans le premier cas, les premiers rôles de chaque fonction n'allaient

qu'aux jeunes gens libres ; seuls les seconds rôles pouvaient échoir aux esclaves. Dans le second cas, de même, les patrilignages ont toujours fourni des présidents d'origine libre pour rester en compatibilité théorique avec le pouvoir politique communal. Par contre, des hérauts ont été pris parmi les esclaves ; ainsi en a-t-il été au village *odjukru* de Kpass.

Plus radicale est la seconde conséquence du rituel. Pour les cadets, personnes libres, l'initiation était le premier degré de promotion politique, elle ouvrait accès aux rituels suivants. Or elle resta le premier et le dernier degré pour les esclaves. Pour ceux-ci en effet, pas de rituel de la fortune masculine : ni *eki-ntresi*, ni *angbandji-iri* ; pas de rituel de la fortune féminine. Pas non plus d'*êb-eb*, sacre collectif des chefs politiques *odjukru*. La particularité du rituel du sacre à Orgbaf, en pays *odjukru*, indique assez la radicalité de la coupure. Le jour du sacre, les esclaves pouvaient porter quelques vêtements d'apparat, mais ils étaient condamnés à s'installer à l'entrée de la cour de leurs maîtres, tandis que leurs camarades d'âge siégeaient sur la place publique à la manière de vrais dignitaires et recevaient l'investiture officielle au milieu de l'effervescence populaire.

Cette double exclusion révèle une première signification qui est d'ordre politique. La citoyenneté des esclaves apparaît comme une citoyenneté de second ordre, inférieure à celle que les institutions attribuaient alors aux femmes. Il en découle que, pour eux, l'initiation visait, à travers un encadrement militaire, à imposer le contrôle politique indispensable à la reproduction de l'exploitation. Ce qui signifie que l'inégalité politique ne s'explique et ne se justifie que par l'inégalité économique. En excluant les esclaves du bénéfice des fêtes de la fortune et de la consécration politique, les sociétés *odjukru* et *alladian*, qui sont allées le plus loin dans l'intégration sociale, préservaient purement et simplement, suivant une logique clairement économique, les rapports d'exploitation qui fondaient l'esclavage.

Un événement vient confirmer les limites politico-économiques de cette intégration.⁴ C'était à Orgbaf, en pays *odjukru*, au cours de la dernière décennie du XIX^e siècle. Quand mourut le riche Kpotomu, quartier Edjèm-Esr, patrilignage *Orodu*, matrilignage *Adia Mongu-la*, classe d'âge *nigbessi*, initiée entre 1855 et 1863, ses esclaves que les parents voulaient immoler à sa mémoire se sauvèrent et cherchèrent asile dans la cour du non moins riche Ndori Aka, du même quartier, patrilignage *Ridju*, matrilignage *Melyedei-la* ou *Djako-la*, classe *mborman*, initiée entre 1847 et 1855, donc d'une classe d'âge son aînée. Non seulement Aka offrit sa protection aux esclaves, mais encore il fit convoquer d'urgence l'assemblée communale des classes d'âge ; il plaida pour l'abolition des sacrifices d'esclaves et proposa, pour honorer les obsèques des grands hommes, que fût substituée à l'immolation d'êtres humains une hécatombe de douze bœufs. L'assemblée, après délibération, ne se rallia pas à cette initiative. Une femme fut immolée. Mais lorsque Ndori Aka, l'apôtre de cette réforme, mourut, douze bœufs à la place

d'esclaves lui furent sacrifiés selon ses vœux. L'importance de l'élevage bovin dans la région, comme nous en avons eu le témoignage, rendait possible cette réforme des mœurs. La conscience politique n'était cependant pas mûre pour accomplir ce progrès moral qui ne touchait même pas encore au principe de l'esclavage.

SECTION II

L'hégémonie politique d'un lignage sur la société *neyo* à la fin XIX^e siècle : la tentative du *Kekeyo* Gneba Beugre de Bokrê

De la suprématie sur Bokrê (Sassandra) à l'hégémonie sur la confédération des Gbokra

À la fin du XIX^e siècle, la tentative d'hégémonie de Gneba Gbeugré, de Bokrê, sur la société *neyo* ne fut qu'une forme politique transitoire du système esclavagiste, inachevé en un sens que nous examinerons bientôt. Nous n'avons de source principale pour poser des jalons de son histoire que G. Thomann, observateur privilégié et partisan, puisqu'il fut adversaire politique de l'anti-colonialiste et patriote *neyo*.

La formation *neyo*, le Nihiri, est marquée de contrastes. Petit peuple sur un territoire peu étendu, les *Neyo* occupaient à l'embouchure du Sassandra une position économique stratégique. En outre, venus depuis le XVI^e siècle au moins, d'origines ethniques diverses comme nous l'avons indiqué au Ch. II, Section III, les *Neyo* constituaient dès le XVIII^e siècle deux confédérations politiques de *gbini* : les *Gbokra*, sur le fleuve et sur la Côte Est, et les *Kebe* sur la Côte Ouest.

À la fin du XVIII^e siècle, en effet, la société *neyo* avait déjà dépassé la chefferie du lignage fondateur. Deux structures évoluaient alors simultanément. Dans certains villages, tels Lipoyo dans la confédération des *Gbokra* et Bassa dans la confédération des *Kébé*, le doyen d'âge des hommes libres détenait le pouvoir politique. À la mort de son prédécesseur, il offrait la boisson à la commune et sacrifiait des animaux pour obtenir la consécration dans son statut de *duazibognon*, l'homme le

plus grand, ou *duakogregnon*, le plus vieux du village.⁵ Ailleurs, dans d'autres villages, un pouvoir politique était échu à l'homme riche : le *lekagnon*. Si nous ignorons les circonstances de ce transfert à Bokrê (Sassandra), la tradition indique du moins la nature des pouvoirs transférés et la cause de cette dépossession. Cette cause, c'est la population. Nous supposons que Do Keke, le fils du célèbre captif, qui avait été au début du XVIII^e siècle émancipé, fit une bonne politique matrimoniale, nouant des alliances avec les peuples de l'intérieur, et que cette politique peupla son lignage, accrut sa richesse et sa force.⁶ Les *Kekeyo* arrachèrent d'abord le pouvoir politique, et par la maîtrise du génie Zri-blowa, des "pierres marines" qui protégeaient, non seulement tout *Neyo* en danger, mais encore la commune de Bokrê contre tout ennemi,⁷ s'approprièrent aussi le pouvoir religieux.

Au début du XX^e siècle, les aînés du patrilignage des *Kekeyo* tirèrent partie du commerce de l'huile et des amandes de palme pour accroître encore la puissance économique du lignage et rendre leur pouvoir irréversible. Weya, le premier connu, introduisit un nouveau moyen dans la lutte : la violence.

Weya appliqua cette violence avec succès d'abord aux Anglais, ensuite à ses propres parents. Les Anglais, les premiers, établirent un comptoir sur la colline de Guezego (la rivière de Guézé) mêlant, semble-t-il, commerce d'huile et commerce d'esclaves, probablement illicite. Un jour les relations, jusqu'alors bonnes, s'altérèrent. La main-d'œuvre chargée de débarquer les marchandises de la maison de commerce ouvrit les caisses et s'empara du contenu. Pris de panique, l'agent anglais ne protesta pas, remit la clé de la factorerie au chef Weya et s'enfuit à bord de son navire. La factorerie fut pillée et démolie. Cette méthode qui s'avéra efficace devait bientôt être appliquée aux *Neyo* de la parentèle.

En effet Biale Weya était un agent de la maison King de Bristol et Djoma Grah, son cousin, agent de la maison Rider et Lucas de Bristol également. Or un jour, Grah reçut à crédit une grande quantité de marchandises, ce qui rendit fort jaloux Weya. Ce dernier mobilisa ses hommes, parmi lesquels se trouvaient probablement déjà des esclaves et, par la force, dépouilla cyniquement Grah de toutes ces marchandises, le contraignant à s'enfuir en brousse, lourdement endetté. Ce coup de force entraîna une scission entre les *Kekeyo* et les fils de Dèle qui constituèrent le patrilignage des *Dèleyo*.

Plus tard, Ako, fils de Weya, profitera de la disparition vers 1840 des membres *neyo* d'un équipage anglais dirigé par le capitaine Fish⁸ pour commettre des représailles sur les Anglais, consolider l'hégémonie des *Kekeyo* sur Bokrê, et pour tenter d'étendre cette hégémonie à toute la confédération des Gbokra.

L'occasion de cette extension lui fut offerte par la guerre de trente mois (1877-1880), menée contre les *Kebe* de Drewin. La cause lointaine de cette guerre était économique et sa cause immédiate politique. Les *Kebe* de

Drewin, pour protéger la production de noix de coco, avaient interdit sur leur territoire la cueillette avant la maturité. Aux Gbokra de Blihiri et de Batelebre qui, bien qu'ils ne fussent pas *Kebe*, se soumirent à cette réglementation nouvelle, le chef Ako défendit de venir couper sur les rives des lagunes le bambou et les feuilles de raphia utilisés pour la construction des maisons, frappant ces villages de même *gbini* d'une mesure de rétorsion contre le groupe Drewin. Or dans ce contexte de tension, les *Kebe* de Nukuruhiri, armés en guerre avec leurs esclaves, vinrent procéder au village de Niezeco-Batelebré à une démonstration de force. Au cours de celle-ci un esclave de Nukuruhiri, par accident, tua d'un coup de fusil un autre esclave parmi ses congénères. Mais avec une grande mauvaise foi, les *Kebe* imputèrent cet accident aux Gbokra de Blihiri, attaquèrent ces derniers en même temps que des ressortissants de Sassandra (Bokrê). C'est alors que les *Bokrê* contre-attaquèrent. Sous la direction du grand guerrier Djene-Zago, ils incendièrent les villages de Nîezeco et Dableco. Mais à Vodièco, ils rencontrèrent une résistance inattendue et furent repoussés. La défection de Nîezeco, dont une fraction passa à l'ennemi, affaiblit les Drewin qui demandèrent la paix. La médiation du *duazibognon* de Niega, Dèle Gbeugré, permit de conclure celle-ci vers 1880.

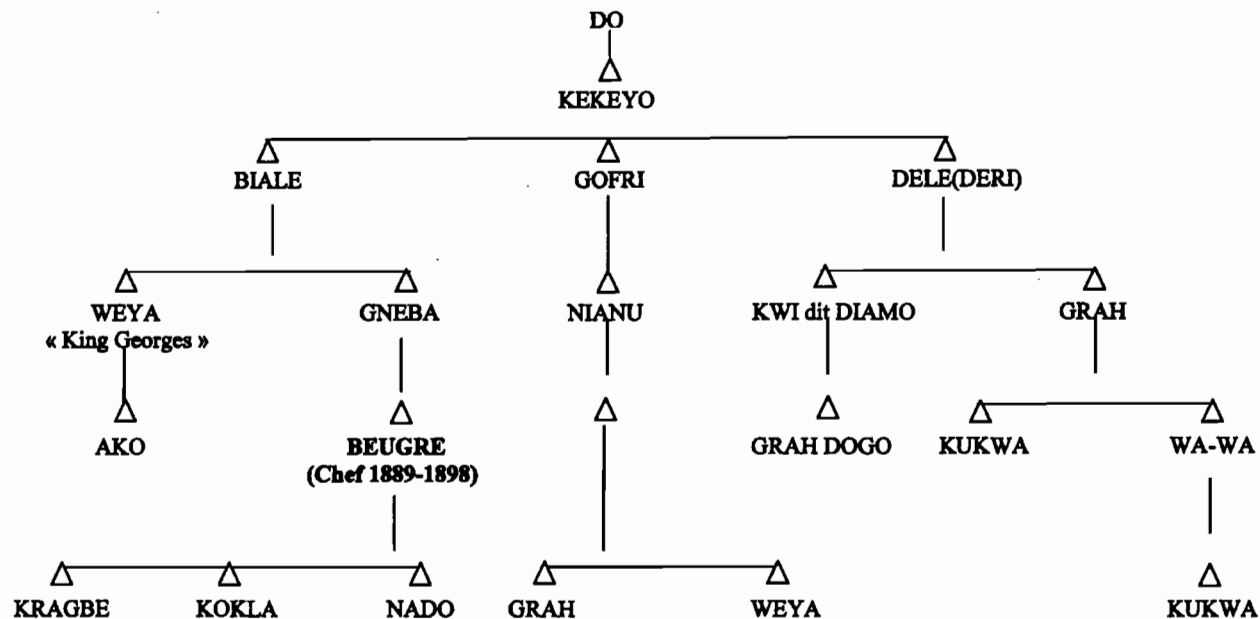
De l'hégémonie sur la confédération des Gbokra à la tentative d'hégémonie sur la société *neyo*

En 1889, Gneba Gbeugré – Nieba Beugré des textes coloniaux – une des figures de *zibognon* les moins mal connues, dont cependant l'étude reste entièrement à faire, succéda à Ako décédé. G. Thomann, qui l'a connu, le présente à la fois comme un prototype des chefs locaux – propriétaire d'esclaves, homme très riche et généreux, manipulateur d'une masse humaine – et en même temps comme un personnage singulier par sa cruauté, son caractère oppressif, son ambition politique et son esprit d'indépendance.

“Quelques chefs de tribu devenus très riches, écrit Thomann en 1902, ont réussi à grouper autour d'eux, par des largesses, leurs parents directs, leurs esclaves et même un certain nombre de clients provenant d'autres tribus. Ils peuvent ainsi disposer d'une force réelle qui leur servait, avant notre arrivée dans le pays, à opprimer leurs voisins et à commettre de multiples exactions. Tel est le cas de Nieba Beugré, chef de la tribu des *Kekeyo*, considéré autrefois comme roi de Sassandra sous le nom de King Georges et qui n'avait pourtant aucun droit à ce titre” (1902 : 496).

Aîné des *Kekeyo* en 1889, Gneba Gbeugré dont la Figure 20 présente la généalogie, devait avoir entre cinquante et soixante ans environ, et serait né par conséquent vers 1830-1840. De nombreux éléments

Figure 20
Généalogie de Gneba Beugre, patrilignage des *Kekeyo*, Gbokre (Sassandra)



Légende : Homme △

Source : G. Thomann, 1903

manquent à l'évaluation de sa richesse. La population de son lignage ? Estimée à presque la moitié de celle de Bokrê, elle-même tombée semble-t-il de moitié entre 1893 et 1903, on peut l'évaluer à 1000-1200 âmes en 1893 et à 600 âmes au moins en 1904.⁹ La population de ses esclaves ? Celle des hameaux Nani et Dabeda et celle de la maison pourraient atteindre un chiffre oscillant entre 300 et 500 âmes en 1893. À ces composantes de la richesse, ajoutez de nombreuses épouses et plusieurs pirogues de commerce. Le personnage joignait à sa richesse un caractère violent. On rapporte qu'il tua d'un coup de couteau un esclave qui mangeait sur le seuil d'une maison pour la raison que lui, le maître, était à jeun, son repas n'étant pas prêt. La tradition le surnomme : cœur lourd, cruel !¹⁰ Gneba Gbeugré mit cette richesse et cette agressivité au service de son ambition politique et de son esprit d'indépendance.

Sa politique présente deux volets : celui, économique, du compradore et celui, politique, de l'unificateur. Le compradore, grand maître d'esclaves, innova dans les relations traditionnelles avec les commerçants étrangers. La plupart des notables *neyo* avaient été des agents des maisons de commerce européennes, recevant à crédit les marchandises et livrant la contrepartie en produits d'exportation : maisons françaises telles l'Omnium Colonial Français et la Société Française de la Côte d'Ivoire (Kaku de Vodieco, Diodiome de Kadrokpa), maisons anglaises comme la King de Bristol (Weya), et Lucas de Bristol (Djama Grah de Bokrê, Bidi-Kri d'Ahorokpa), Rider Son et Andrew de Bristol (Dagba de Vodieco), Woodin de Liverpool (Awrua de Bassa, Djene Zago de Bokrê). Gneba Gbeugré exigea et obtint de la maison R. D. W. King l'installation d'une factorerie. Cette maison, "sa" maison, était dirigée par un jeune Anglais, Gross, qu'il présentait comme "son" fils, tout à sa dévotion, à la table de qui il mangeait, s'habillant de ses vêtements les jours de fête (1901: 132). La factorerie constituait un élément de son prestige, comme l'agent anglais, un de ses dépendants, soumis d'une certaine manière à son exploitation.

À la place de la relation contractuelle qui le liait à l'étranger européen, Gneba Gbeugré mit en œuvre sur un mode nouveau, le brigandage, la force qui avait si bien servi ses prédécesseurs. Il organisa en effet ses esclaves en bandes armées et les préposa à des coups de main, au contrôle des voies du commerce, et au développement de la traite dans la région. Ces bandes procédaient, le jour, à des attaques de voyageurs sur terre et sur le fleuve. En outre, elles effectuaient des raids, la nuit, contre les villages voisins. Le butin consistait en produits d'exportation (caoutchouc, huile de palme), en bétail et en être humains. Les enfants capturés étaient ou bien vendus comme esclaves ou bien conservés comme dépendants.¹¹ À côté des alliés et des clients, il faut voir dans cette force armée le principal instrument du pouvoir politique de l'ambitieux *zibognon*.

Ces comportements, diplomatie et contrat là, usage de la force ici, avaient le même enjeu : assurer la suprématie économique de Gneba

Gbeugré et de son lignage sur les autres membres de la classe compradore et leurs lignages. Par là s'explique la lutte à mort que Gneba Gbeugré mena contre Djene Zago, jeune guerrier du patrilignage *Grugnoa*. G. Thomann fait de Zago le portrait du prototype de l'aîné traditionnel et en même temps d'un entrepreneur moderne, avec un accent apologétique dont la signification apparaîtra plus loin.

“C'est un homme courageux et énergique. Il a de nombreux partisans, beaucoup d'esclaves et de femmes et produit une quantité importante d'acajou et de caoutchouc. Zago est très intelligent, mais aussi très têtu et âpre au gain. Il cherche volontiers à employer la ruse avec les commerçants qui ont des relations avec lui, mais reste cependant un excellent traitant et a été une des principales causes de la prospérité de la factorerie Woodin à Sassandra. C'est en grande partie à Zago que nous devons les progrès du commerce du pays. Très travailleur, il a stimulé l'émulation des autres chefs” (1901 : 134).

Jaloux de ses succès, impuissant à le détruire comme Weya avait réussi à le faire avec Grah, Gneba Beugré alla jusqu'à envisager une guerre contre le guerrier et amassa des armes et des munitions à Nani, un de ses hameaux d'esclaves. Le guerrier refusa la guerre. Enfin Gneba Gbeugré tenta de le supprimer en le faisant assassiner ; ce fut en vain. Cet antagonisme, nous le verrons, devait se résoudre en faveur de Zago sous la pénétration française.

Quand les Français firent en effet irruption au Nihiri dans la dernière décennie de XIX^e siècle, “l'autorité de Gneba Gbeugré, *de l'aveu même de G. Thomann*, s'étendait jusqu'à Drewin”.¹² Dans un espace unifié en soi par la langue et par les sollicitations extérieures (commerce de traite avec l'arrière-pays, mêmes maisons de commerce proposant les mêmes produits manufacturés en échange des mêmes produits du cru, selon les mêmes règles, avec les mêmes moyens), Gneba Gbeugré apparaît comme un opérateur de l'unité politique intérieure, de l'unité-pour-soi. Plutôt qu'une possibilité de commander et de se faire obéir par simple ascendant ou charisme, son autorité se ramenait à un pouvoir réel, même si celui-ci s'avéra limité.

En premier lieu, ce pouvoir s'exerçait dans les deux confédérations en matière judiciaire. C'était un pouvoir de droit. Ici comme ailleurs dans les autres sociétés étudiées, la justice comme recours à un ordre de droit humain et comme exercice de cet ordre transcendait les souverainetés communales des *gbini*, si bien que les parties en litige pouvaient requérir l'arbitrage de n'importe quel *zibognon* lorsqu'elles étaient insatisfaites d'un jugement du politique local. C'était aussi et surtout un pouvoir de fait. En qualité de *zibognon* parmi les plus influents, il disposait, avec sa force armée d'esclaves, des moyens de contrainte et pouvait faire exécuter ses sentences sans crainte des mécontents.¹³

“Quand l'arbitre est puissant et, comme jadis Nieba Beugré, abuse de sa force, non seulement il peut faire respecter ses décisions, mais encore il contraint celui qui a perdu son procès à lui verser une forte amende à titre de dépens.” (G. Thomann, 1901 : 129)

En second lieu, ce pouvoir s'exerça dans les deux confédérations du pays *neyo* en une matière économique décisive : l'exploitation de la force de travail. Gneba Gbeugré réussit à s'imposer aux commerçants étrangers d'une part, aux *zibognon* et aux cadets des deux confédérations d'autre part, comme le principal recruteur de main-d'œuvre ; les premiers s'adressaient à lui et exprimaient leurs offres ; il était une autre sorte de traitant, le fournisseur de main-d'œuvre. Auprès des autres *zibognon*, directement ou par messenger interposé (Kwi-Dogo, son bras droit, a peut-être joué un rôle actif dans cette activité), il négociait les forces disponibles auprès des aînés, les accueillait le moment venu et les cédait aux commerçants ; pour ceux-ci, il était fournisseur de travail. Des premiers il recevait, en contrepartie de ses services une rémunération sinon en monnaie de manilles, du moins en biens manufacturés : eau-de-vie, tissus, armes et munitions, tabac, machettes, verroterie. Ceux-là accroissaient sa richesse et renforçaient son prestige politique de personnage prééminent ; le mot *king* ou roi ne nous paraît pas signifier autre chose. Mais nous ne savons pas s'il recevait des récompenses matérielles ou s'il exigeait, comme cela paraît compatible avec sa personnalité, une redevance sous quelque forme : une taxe de recrutement, sorte de *dashe* avant l'enregistrement, payée par les parents, ou un hommage des travailleurs eux-mêmes à la fin de leur émigration. Toutefois, les bénéficiaires de cette émigration contrôlée, en particulier dans la confédération des *Kebe*, accordaient à Gneba Gbeugré le crédit d'un garant de leur avenir économique et social, d'un père nourricier, d'un protecteur, bref d'un chef.

Ce pouvoir cependant était inconsistant sous trois rapports. D'abord lié à la personnalité d'un individu, il n'avait pas encore reçu la consécration institutionnelle de la société *neyo* dans sa majorité. Ensuite, les moyens dont disposait cet individu n'étaient pas à la mesure des tâches d'une société qui, non seulement devait assurer son administration et sa sécurité intérieure, mais encore bientôt affronter la colonisation. Une garde personnelle et une bande armée d'esclaves prêts à tout et absolument fidèles ne constituaient pas une force suffisante, sans compter les difficultés de l'approvisionnement en armes et munitions, soit par la côte des Dents, soit par le Libéria. Enfin, ce pouvoir était précaire : récent, mis en place en 1889, il fut doublé, dès 1893, d'un autre pouvoir, le pouvoir colonial français, un pouvoir autrement mieux armé et constamment approvisionné en armes et munitions. L'esprit d'indépendance que Gneba Gbeugré manifesta contre la pénétration française révèle cette inconsistance comme fragilité.

Dès l'origine, Gneba Gbeugré s'opposa à cette pénétration. Contre les explorations qui jalonnèrent la dernière décennie du XIX^e siècle, décennie

d'exercice de son pouvoir politique, il protégea le monopole du commerce *neyo* vers l'intérieur et ce, par une série de stratagèmes : la dissuasion (il conseilla au premier explorateur, le Lieutenant Arago, de remonter le fleuve à partir de Drewin et non de Sassandra), le refus de porteurs (il lui accorda avec peine des hommes pour ramener ses bagages de Fresco), la dissimulation des pirogues. Toutes les formes d'hostilité que cet explorateur rencontra par la suite portèrent la marque de son inspiration et lui furent comme de juste imputées même s'il ne les dicta pas en réalité, preuve qu'il avait de l'influence : chavirement de la pirogue d'exploration (une attaque des gens de Missehi, au rapide Duli, près de Gaulu, coula l'embarcation et contraignit l'explorateur à redescendre à Sassandra, puis à emprunter la voie de Drewin grâce à la boussole d'un agent de la maison Rider), abandon de la pirogue par les payeurs (à l'île Duga, les payeurs *Gbokra* délaissèrent l'explorateur et prirent la fuite, ce qui contraignit les tirailleurs sénégalais à diriger la pirogue jusqu'à Butubré), tentative d'empoisonnement (au village d'Ohiri, les habitants auraient tenté d'empoisonner les tirailleurs pour arrêter l'exploration), refus de payeurs (à Kwati, en pays *kwadia*, les indigènes s'enfuirent en brousse, obligeant la mission à rebrousser effectivement chemin), refus d'embarcation (en panne à Gahulubré, les tirailleurs s'emparèrent de force d'une pirogue, ce qui entraîna une échauffourée, d'où ils sortirent heureusement indemnes et rentrèrent à Sassandra).

Gneba Gbeugré ne s'opposa pas seulement aux tentatives d'exploration, mais encore, lorsque les Français voulurent établir leur domination coloniale, il envisagea selon la tradition une résistance ; mais il en fut dissuadé par les *Kebe*.¹⁴ Ce projet atteste de son patriotisme et du cadre *neyo* dans lequel il avait conduit sa politique d'unité ; mais il prouve aussi que son pouvoir n'était pas indiscutable et que le parti de la paix avait vu juste sur le plan du rapport des forces.

La conjoncture n'était pas favorable en effet. Les *Gbokra* eux-mêmes étaient divisés. Zago, le rival de Gneba Gbeugré, avait pris le parti de l'étranger. Dès le départ, Zago s'était offert pour conseiller Arago, il avait acheté pour le Français trois pirogues de Missehi, lorsque Gneba Gbeugré les lui avait refusées ; il lui avait fourni un guide pour le conduire à Drewin, il lui offrit des vivres lorsqu'il revint à Sassandra. Un certificat fait état de ces bons services. Plus tard, Zago accompagnera successivement Pobeguini jusqu'à Kwati en 1895, puis G. Thomann lors de ses voyages en 1897 et en 1898. La suprême récompense de son parti-pris politique et de sa collaboration confiante fut l'acte par lequel, en 1898, l'administration coloniale déposa Gneba Gbeugré, chef naturel des *Neyo*, et institua Djené Zago "chef principal du cercle, roi du pays" selon les termes mêmes de Thomann.¹⁵

Ainsi se résolvaient, par la force, politiquement, les contradictions de la société précoloniale. Au parti dominé de la classe dirigeante revint la victoire par la force extérieure de l'État colonial. Mais l'institution coloniale confirma deux faits de l'histoire précoloniale. En faisant du rival

économique et de l'adversaire politique de Gneba Gbeugré le chef principal du cercle, le colonisateur confirme bien que Gneba Gbeugré, en son temps, a été, pour le pays *neyo*, un unificateur, mais un unificateur dont l'œuvre d'unification politique a été arrêtée en chemin. Le terme étranger à cet espace de *king*, roi, sous lequel était vaguement identifiée l'unité en construction autour de sa personnalité, et que dénigrait G. Thomann, c'est sous ce même terme, paradoxalement restitué à Djené Zago, collaborateur des explorateurs et chef colonial, qu'était reconnue l'unité nouvelle, celle du cercle, en voie d'édification dans la colonie naissante autour de l'État impérial français.

Mais les moyens et le temps que Gneba Gbeugré n'eut pas pour unifier politiquement la société *neyo* se trouvèrent une fois réunis dans le passé du littoral. Le résultat, ce fut la chefferie d'Assoko et son hégémonie militaire sur la région du Sud-Est.

SECTION III

L'hégémonie militaire d'une chefferie sur la région du Sud-Est au début du XVIII^e siècle : la cité-chefferie *essuma* sous Aka Ezani

Au début du XVIII^e siècle, la cité marchande d'Assoko se présentait du point de vue politique comme une chefferie guerrière dont l'hégémonie s'exerçait sur les sociétés environnantes de la région.

La cité marchande et esclavagiste d'Assoko : une chefferie

À la suite des voyageurs français, l'historiographie a pris l'habitude d'assimiler le système politique des *Essuma* à un royaume et le personnage prééminent de cette société à un roi. Or dans le langage des voyageurs du XVII^e et XVIII^e siècles, on ne saurait logiquement ni sociologiquement dissocier les notions de royaume, de royauté et de roi de la notion de l'État, même s'ils ne se représentaient pas l'État comme un enjeu des luttes de classes et comme un appareil spécifique de contrainte et de contrôle sociaux.

Le système politique de la société *essuma* tient-il plutôt de la chefferie que de l'État dans l'acception anthropologique qu'E. Terray, à la suite de G. Balandier et de M. Salhins, a pris soin de préciser ?¹⁶ Sociétés à État et sociétés à chefferie ont en commun, outre une assiette territoriale, un pouvoir centralisé, des institutions politiques spécialisées, le monopole de la force légitime et l'allocation d'une partie des ressources de la société à l'entretien de ce pouvoir et de cette force. Mais dans les premières une rupture radicale oppose gouvernants et gouvernés, rupture fondée sur

une stratification sociale authentique sans lien avec des déterminations biologiques ; elle se traduit par le langage de la supériorité des uns et de l'infériorité des autres. Dans les secondes, existe certes une hiérarchie entre le lignage du chef et les autres, mais la distance entre groupes lignagers forme comme une "échelle continue" de la base au sommet de la pyramide, pour la raison que le pouvoir politique n'est pas totalement dégagé de la société, disons de la société civile. Là, le roi dispose d'une autonomie étendue, d'un pouvoir plus grand, il est un maître capable d'innover ; ici, le chef, garant de la coutume, manque d'autonomie, son pouvoir est faible.

En ce sens le système *essuma* était un État. Dans cette société stratifiée en classes, comme nous le verrons bientôt, il existait une distance entre les gouvernants et les gouvernés, dans les ordres idéologique et économique. Mais cet État, d'assise territoriale exigüe, était faible par son appareil de contrainte et pauvre économiquement parlant. Si, abandonnant un point de vue antérieur, nous le caractérisons néanmoins comme chefferie, c'est au sens où l'entend Jacques Macquet, pour qui chefferie et royaume sont des États quelle que soit leur taille (1970 : 105). Ici, une même catégorie – *nanan* – unifie les deux statuts de nature identique du roi et du prince.

Dès la structure politique de référence, celle de la communauté originaire des immigrants, un matrilineage fournissait les princes, c'était le matrilineage des *Aniaba*, d'où naquit le conducteur de la migration : Zena.¹⁷ Successeur de Zena, Aka Ezani – Akassini ou Akassigni des textes – avait une prééminence d'abord sociale : sa résidence se signalait dans l'espace de l'habitat, c'était un palais, demeure à étage de qualité, supérieure aux autres demeures sinon par ses matériaux, du moins par ses dimensions, sa structure et sa population, comme nous l'avons vu. Dans cette résidence vivaient en 1692 une vingtaine d'épouses et quatre y étaient mortes (Tibierge, 1935 : 67).

Cette prééminence était aussi politique : chef d'Aduma, le plus grand des cinq quartiers d'Assoko en 1701 – les autres étant Epidia, Socobré, Eguenyé, Sumba – Aka Ezani dominait sur tous les chefs de quartiers de la capitale, sur tous les chefs des communes villageoises et *a fortiori* sur tous les régisseurs des hameaux d'esclaves.

Ce pouvoir politique se trouvait cependant limité. De même que des assemblées d'hommes ayant atteint la majorité contrôlaient les conseils de quartier et les autorités en charge des intérêts locaux, de même un conseil supérieur contrôlait le chef. La classe compradore et des représentants de la classe paysanne composaient ce conseil. On y trouvait d'une part les aînés de la lignée du chef et les *brembi*, les notabilités de la richesse ; on y trouvait d'autre part¹⁸ le *lampo*, leader des guerriers, jeunes gens d'origine franche, et l'*ofnon*, devin et pontife, représentant le savoir, élu par la classe compradore, en charge des cultes et de la santé publics, nourri et entretenu aux frais du peuple, caution idéologique et

religieuse de tous les actes du Conseil.¹⁹ Ce conseil avait le pouvoir législatif, siégeait également comme tribunal pour les affaires tant civiles que politiques, et sa compétence s'étendait à tous les domaines : renseignement et sécurité, diplomatie, commerce extérieur et guerre, justice, santé et cultes publics. Libérés de la production par l'esclavage, les membres du Conseil disposaient de "grand loisir" pour se réunir régulièrement et délibérer sur toutes les questions sans exclusive. Universelles quant à leur objet, ces délibérations étaient extrêmement longues, quant à leur durée, parce que les débats restaient très libres, trop libres de l'avis de Loyer, d'une liberté dont jouissaient même les esclaves. Au contraire, les résolutions qui concluaient ces débats publics et ouverts portaient la marque du secret absolu, secret dont la violation était punie de la peine de mort.²⁰

Au sein du Conseil, un cabinet restreint se composait du chef, de son frère puîné, de leur neveu et de deux ou trois membres étrangers au matrilignage princier.

Mais si par ces dispositions la classe compradore imposait ainsi son contrôle au chef, un personnage garda la prépondérance dans ce contrôle : l'*ofnon*. Crédité par le peuple du pouvoir thaumaturgique qui appartient ailleurs au roi, garant du climat et de la prospérité,²¹ sa présence physique était nécessaire à tous les conseils. Malade, il était tenu informé dans le détail de l'objet du conseil et, par son avis, ratifiait les actes de cet éminent organisme politique. Car le chef

"ne peut rien faire ni rien entreprendre dans l'état sans son consentement" (Loyer, 1935 : 218)

Autant que son pouvoir politique, ses ressources économiques de chef étaient limitées. Nous lui connaissons certes deux ou trois prérogatives d'un certain rapport : le monopole du commerce des armes et de l'or, les prestations saisonnières du peuple lors des récoltes ou moissons. Alors que les esclaves personnels devaient au chef un ou deux jours de travail hebdomadaires, c'était à la masse du peuple (hommes et femmes) que revenait le travail de récolte et de moisson. Mais les moissons, tout considérables qu'elles étaient, ne suffisaient pas à l'entretien de la famille. D'abord, les moissonneurs recevaient à titre de remerciement ou de rémunération, et suivant un principe encore en vigueur aujourd'hui, le tiers de leur récolte ; le chef ne gardait que les deux tiers de la récolte de maïs, de riz ou du mil ; ensuite, il devait l'échanger contre la production d'autres *brembi* pour préserver à ses terres leur fécondité ; enfin il achetait au marché des fruits (bananes) et des ignames pour améliorer son ordinaire.

En outre, lorsqu'on considère les revenus officiels, ceux que la société lui consentait de droit, ils frappent d'abord par leur caractère irrégulier : butin de guerre, taxes et amendes de justice, cadeaux offerts par les marchands européens, droits d'accès à la société des *brembi*. Irréguliers, leur montant apparaissent ensuite totalement indéterminés : sauf le droit

d'accès à la "guilde" des *brembi* et la taxe de justice, fixée à huit écus d'or (24 livres), la valeur des autres revenus pouvait varier considérablement. Des amendes les juges ne recevaient que le tiers ou la moitié. Enfin, seuls les prélèvements sur les cadeaux, les confiscations et les taxes de justice demeuraient acquis au chef, les autres revenus devaient être – et étaient – redistribués, soit entre les combattants (même si le chef conservait une part importante)²², soit entre les juges,²³ soit entre les *brembi*.²⁴

À quelles fins étaient institutionnellement affectés ces maigres revenus ? À des dépenses de politique extérieure : réceptions des légats étrangers, entretien des alliances ;²⁵ dans le domaine de la politique intérieure, à des dépenses d'ordre militaire : entretien d'instructeurs,²⁶ frais de guerre,²⁷ honneurs dus aux guerriers morts,²⁸ et à des dépenses d'ordre social : pensions spéciales allouées à des prostituées officielles²⁹ qui devaient être probablement des esclaves comme en Côte d'Or,³⁰ rachats des notables tombés en captivité ou extinction de leurs dettes.³¹

Que le pouvoir du chef des *Essuma* fût réduit dans son appareil de contrainte, c'était le jugement définitif du Révérend-Père Loyer. Critique à l'égard de la catégorie de "royaume" dont l'usage lui paraissait abusif, celui-ci n'a vu d'autre fondement réel au pouvoir d'Aka Ezani et de son lignage que la possession d'esclaves armés.³²

"Le pouvoir du Roi est très médiocre, sinon à l'égard des pauvres et des esclaves, sur lesquels il en a un absolu et auxquels il pourrait faire couper la tête en cas de désobéissance, mais pour les *Brembis* ou *Capcheres* il aurait de la peine à les réduire, surtout s'ils avaient du bien et des esclaves en grand nombre. Car par ce moyen ils s'érigent en petits Seigneurs, et sont comme dans l'indépendance, hormis en certaines occasions, qu'ils sont obligés de se trouver aux palabres publiques, comme les autres, et d'aider de leurs forces le Roi lorsqu'il s'agit de la conservation publique, s'ils ne veulent s'attirer à dos les autres *Brembis* leurs confrères, que la jalousie anime souvent et plus qu'en aucun lieu du monde pour leur susciter des affaires afin de piller dans le désordre l'or et les esclaves qu'ils possèdent" (Loyer, 1935 : 169)

Sur la cité, l'esclavage eut une triple conséquence politique. Loyer vient d'indiquer la première : équilibre et consolidation des forces composant le système de la chefferie. Maître de la plus grande masse d'esclaves armés, le chef pouvait préserver son pouvoir "constitutionnel", il ne pouvait étendre sa domination aux dépens de ses pairs, les autres *brembi*, membres de la classe compradore. De même, individuellement autonomes en raison des esclaves que chacun possédait et armait, les *brembi* constituèrent collectivement un efficace contre-pouvoir au chef, mais ils ne pouvaient matériellement le destituer, même s'ils en étaient venus idéologiquement à en former l'impossible projet. Par là l'esclavage a été un facteur de cohésion de la classe des maîtres, cohésion nécessaire à la domination de classe. N'imaginons pas cette cohésion mécanique. Que le chef Aka Ezani en fût un artisan volontariste, Tibierge l'affirme en

1692 lorsqu'il évoque sa "bonne conduite à empêcher les divisions dans ses terres" (1935 : 64).³³

Mais équilibrer et consolider, c'est en d'autres termes servir de moyens, jouer le rôle d'organes. On peut voir d'abord en ces esclaves un signe de la réalité du pouvoir social et politique. En effet, ils constituèrent, avec l'or et l'orchestre de tambours, une composante de l'héritage que le nouveau chef recueillait en accédant à sa fonction³⁴ : le nombre d'esclaves marquait ainsi le rang dans la hiérarchie socio-politique. Leur fonction conservatrice apparaît cependant dans trois matières de politique intérieure : sécurité, justice, religion. Cent à cent cinquante esclaves du matrilineage formaient la garde personnelle à la résidence d'Aka Ezani. Les uns, sagaie à la main et sabre à la ceinture, assuraient la sentinelle à l'entrée du palais, nuit et jour, par roulement, deux à deux ; d'autres, une cinquantaine environ, de fusils et de sabres armés, honoraient et protégeaient le chef au cours de ses déplacements ; les fils du chef étaient également protégés par quelques gardes ; d'autres esclaves formaient la haie pour accueillir les légats étrangers, comme ce fut le cas le samedi 21 juin 1692 sur le littoral en l'honneur du Sieur Tibierge, ou le 9 juillet 1701, dans la troisième enceinte du palais, à l'entrée de la salle d'audience, en l'honneur du chevalier Damon.³⁵

Agents de la sécurité des hommes publics, les esclaves étaient aussi des auxiliaires de justice. C'était un esclave du palais, porte-canne d'un jour, qui devait citer les accusés à comparaître au tribunal ; en cas d'exécution d'un prisonnier de guerre coupable de tentative d'évasion et condamné à mort, c'était encore un esclave du palais, rétribué de huit écus d'or, qui désignait de manière rituelle, parmi les hommes libres, le ou les exécuteurs des hautes œuvres.³⁶ Enfin nous avons ailleurs examiné le rôle religieux des esclaves comme objets d'immolation à diverses occasions ; il suffit seulement d'ajouter que, fossoyeurs, ils officiaient en même temps comme croque-morts, évacuant et inhumant les défunts (Loyer, 1935 : 212).

Mais, instruments de conservation de l'ordre politico-religieux dont ils se trouvaient être les victimes, les esclaves furent aussi, comme guerriers et valets dans les guerres, instruments de sa suprématie extérieure.

Comme le commerce auquel elle était intimement associée, la guerre a occupé en effet une place importante, même si les tenants et les aboutissants de toutes les guerres soutenues par les *Essuma* nous échappent largement. Ce qu'on peut nommer la structure militaire de la société s'analyse en trois composantes : une composante socio-culturelle, une composante socio-économique, une composante technologique.

La première composante de cette structure était l'organisation des groupes d'âge et la formation militaire liée à leur constitution. La société *essuma* ne disposait pas d'armée, force autonome et permanente de combat. S'y substituaient les groupes d'âge composés des hommes adultes, sains, libres et, en majorité, des esclaves : leurs responsables

s'appelaient *lampo*. En cas d'extrême nécessité, exceptionnellement, les garçons mineurs de quinze à dix-huit pouvaient, semble-t-il, être mobilisés.³⁷ À ces groupes d'âge des hommes libres, il faut adjoindre, parmi les esclaves que chaque *brembi* possédait, ceux qu'il armait. En temps de guerre, le chef et ses parents armaient par exemple tous leurs esclaves mâles et valides.

À combien évaluer cette force de citoyen-guerriers ? Jean Godot chiffre les combattants de dix-huit à vingt-deux ans mobilisés dans la seule ville d'Assoko en 1701 à 12.000 hommes.³⁸ Tibierge le fixait en 1792 au bas mot à 1.200. Nous avons dit les raisons qui militent en faveur du chiffre proposé par Loyer à la date de 1703 : 2.000 hommes.³⁹

Ce qui faisait, des simples membres des groupes d'âge, de véritables guerriers, c'est que très tôt, ils recevaient, semble-t-il, une formation systématique dans la discipline et dans le maniement des armes. Des instructeurs y auraient été affectés, confirmant la thèse selon laquelle la pratique de la guerre était une affaire trop sérieuse pour être laissée au hasard d'une éducation sur le tas.

Voici en quels termes Godot décrit le troisième apprentissage, celui de l'arme à feu.⁴⁰

"Outre ces exercices (un de l'arc et de la sagaie), ils apprennent cet exercice couché par terre, et même à la guerre ils font leurs décharges de même. Ils se traînent (le ventre contre terre pour s'approcher ou s'éloigner de leur ennemis) quelquefois un demi quart de lieue et même ils en sont souvent très proches sans être vus. Ce sont de très bonnes troupes, dans les bois et les herbes et enfin dans les endroits où ils se peuvent mettre à couvert d'être vus. Mais dans les plaines où il n'y a rien qui les cache de la vue de leurs ennemis ce sont de très mauvaises troupes où un blanc peut battre vingt des leurs.

"Dans la dernière guerre que le Roy Achassigny avait eu quand nous arrivâmes à Eissini, les Troupes furent pendant huit jours cachés dans des broussailles en y attendant les ennemis qui y devaient passer, lesquels furent entièrement défaits." [orthographe de l'original]

Le résultat de cette formation dans la culture apparaît sur trois plans. Au point de vue technique, les *Essuma* avaient la réputation d'excellents tireurs et leur service de maintenance faisait l'admiration de Loyer.

"Ce qu'il y a d'admirable, c'est qu'ils ont l'adresse, d'une méchante arme d'en faire une bonne, en retrem pant la batterie incomparablement mieux qu'elle n'étoit auparavant, c'est ce que nous avons souvent vu par expérience, dans des armes que nous leur avions vendus parce qu'elles ne faisaient point feu. Elles ne manquoient pas un coup entre leurs mains, et ils les rendent si claires qu'elles éblouissent : aussi sont-ils sans cesse après". [orthographe de l'original] ⁴¹

Quant à elle, l'organisation du combat s'ordonnait sur la structure politique des statuts. C'est que le chef, son frère et un neveu figuraient "les capitaines" principaux des guerriers, les *brembi* des "lieutenants".⁴² En signes de reconnaissance et de pureté, ils portaient des pagnes blancs et leurs femmes des pagnes rayés de blanc et de noir.⁴³ Sabre, sagaie, fusil étaient leurs armes. Les accompagnaient d'une part les esclaves-ordonnances, portant leurs boucliers "de cuir de boeuf couvert de peau de tigre", et d'autre part les tambourineurs faisant résonner les tambours *atungblan*, et les enfants jouant à tue-tête des olifants. Les *brembi* et leurs hommes se rangeaient sous la bannière des capitaines et, lorsqu'il était présent, sous celle du chef, capitaine général donnant des ordres. Deux formes principales de combat étaient de rigueur ; la citation précédente de Godot identifie l'une, l'embuscade ; elle mettait en œuvre le fusil. L'autre est le corps à corps : en se protégeant par son bouclier, le capitaine général se battait à coups de sabre, de couteau ou de sagaie jusqu'à ce qu'un camp se rendît. Alors le combat cessait sur le champ.⁴⁴ Dans le cas de la fuite d'un camp, la paix pouvait être négociée par l'entremise d'un médiateur.

Au point de vue moral, le sérieux de la formation militaire, la qualité de l'armement, la discipline de l'organisation et l'exemple de chefs "intrépides et vaillants" sur le champ de bataille encourageaient les guerriers à la ténacité, à l'abnégation et à l'héroïsme. Les *Essuma* étaient réputés "bons soldats" ⁴⁵ selon Tibierge, "fort belliqueux"⁴⁶ pour Damon, "les plus aguerris de tous les Nègres de la Côte d'Or", aux yeux de Loyer. Un collier de dents humaines symbolisant le nombre d'ennemis tués signalait les plus valeureux.⁴⁷

La deuxième composante de la structure militaire se trouvait être le financement de la guerre, assumé par l'association des quarante ou cinquante hommes riches au chiffre de 1701-1703. En compétition économique entre eux, les hommes riches avaient comme classe sociale un intérêt commun, la préservation du système politique, ce que Loyer nomme la conservation publique. Dans la guerre, une des occasions de cette conservation, ils devaient engager trois sortes de moyens logistiques : des vivres que pour une large part les *Essuma* ne produisaient pas, mais achetaient, des pirogues pour le transport à longue distance sur la lagune ou la mer, et enfin les armes et les munitions. Le statut d'homme riche impliquait pour le *brembi* la capacité d'armer, de transporter, de nourrir et de diriger ses dépendants mâles et adultes ; il supposait par conséquent la possession de greniers à riz, de greniers à maïs et de greniers à mil, sinon de greniers d'ignames et d'un magasin d'armes, tels qu'on en trouvera au XIX^e siècle chez les hommes riches *abê*, *kweni*, *alladian* ou *neyo*. Bien qu'on n'en puisse indiquer des chiffres, il est vraisemblable que les stocks les plus importants fussent ceux du chef Aka Ezani.

La troisième composante de la structure militaire consistait en armes. Qu'il s'agît des armes de fabrication africaine (sabre, sagaie, couteau), ou des armes de provenance européenne (fusil, mousquet, pierrier, pierres et

poudre à fusil), trois propriétés en firent les éléments d'une vraie structure. Nous en avons examiné une : la qualité du service de maintenance, admirable aux yeux de Loyer. La deuxième propriété reste la permanence de l'approvisionnement. Depuis le XVII^e siècle, où les *Essuma* introduisirent en masse les armes à feu dans l'espace méridional de la zone forestière, les armes n'ont cessé d'affluer. Les sources européennes qui les fournissaient ne s'épuisaient pas. Au contraire, vive était la concurrence entre Hollandais et Anglais ; elle donnait l'avantage aux Anglais au début du XVIII^e siècle : la demande massive avait baissé le prix. En 1702, douze carabines et mousquets hollandais ne valaient plus à Elmina que deux onces d'or, soit le tiers du prix de 1682.⁴⁸ L'industrie métallurgique allait connaître un grand essor, en Hollande et en Angleterre en particulier, pour la production des fusils et de la poudre.⁴⁹ L'approvisionnement florissait de la part des navires interlopes en activité sur cette côte sans monopole qu'était la côte *essuma*. Corrélativement, l'or de l'Aowin, qui servait à acquérir ces armes, abondait en pays *essuma* parce que la production du sel qui servait à l'acheter ne discontinuait pas. Des mêmes sources inépuisables provenaient en même temps le fer nécessaire et indispensable aux forgerons locaux, sinon du pays *essuma*, du moins des sociétés de l'hinterland, pour fabriquer des armes traditionnelles.

Enfin, approvisionnement continu et maintenance de qualité ne suffisaient pas, il fallait une quantité importante de ces armes, une quantité nécessaire à un peuple sur le pied de guerre. Si tous les *brembi* achetaient les barres de fer, seul le chef, nous le savons, importait et revendait les armes et les munitions. Lorsque la recherche saura chiffrer la quantité d'armes et de munitions importée par les deux ports maritimes de la cité d'Assoko, entre 1700 et 1725, restera à chiffrer le stock propre du pays *essuma*. Compte tenu du nombre probable de combattants retenu, il est raisonnable de supposer au bas mot le même chiffre de fusils au début du XVIII^e siècle : 2 000. En 1701, à la suite d'une menace de guerre entre *Essuma* et *Éotilé*, le chef Aka Ezani demanda au chevalier Damon et obtint 130 fusils, 600 livres de poudre, un nombre indéterminé de balles à mousquets et de balles à fusils. Les *Essuma* alors prétendaient ne disposer que de fusils hollandais.⁵⁰

L'hégémonie militaire sur la région lagunaire

Avec la structure militaire que voilà, la chefferie *essuma* établit sur les sociétés de la région, non pas une hégémonie politique, mais une hégémonie militaire. On ne pourrait parler d'hégémonie politique que si l'on constatait une suprématie par occupation de territoire, une domination exercée directement sur ses habitants et une exploitation effectuée au bénéfice du peuple dominateur. Or une politique d'expansion était irréaliste, car les colonisables les plus proches, les *Éotilé* et les *Compa*, tout fragiles qu'ils étaient, parce que peu nombreux et sans

armes, nourrissaient les *Essuma*, les premiers des produits de leur pêche, les seconds des produits de leur agriculture : une nécessité économique par conséquent s'y opposait. Irréaliste, cette politique s'avérait aussi inapplicable : les *Éotilé* étaient invincibles sur la lagune que Loyer assimile à "leur forteresse, leur rempart", comme les *Essuma* étaient invincibles sur la terre ferme.⁵¹ Enfin inapplicable, cette politique apparaissait dangereuse. Dans la guerre d'expansion il y a deux risques au moins : sur le plan politique, risque de voir le pouvoir du chef, devenu chef de guerre, s'accroître au détriment de la classe dominante ; sur le plan social, risque de révolte et de fuite des esclaves, sinon leur militarisation dans un État en développement, puisque la population des ingénus n'était pas assez nombreuse pour se passer d'eux dans la guerre. Plutôt que de rechercher l'hégémonie politique, la chefferie régna donc sur la région en imposant le respect absolu de ses armes : une hégémonie militaire. On le voit aux ennemis contre lesquels elle dirigea ses forces, aux enjeux et aux résultats des guerres.

À vrai dire, peu de documents éclairent les tenants et les aboutissants de ces conflits armés. Entre 1692 et 1703, les textes font mention de quatre "guerres" : contre les *Alle*, contre les *Abuga*, contre les "*Kwakwa*" (1701), contre les Hollandais (1702). Ajoutons les trois guerres potentielles : demande d'une couverture militaire en 1692,⁵² menace de guerre entre *Essuma* et *Éotilé* en 1701,⁵³ projet d'une attaque franco-*essuma* contre la mine d'or du "petit royaume de Doua".⁵⁴ Des deux premières guerres, nous ne savons rien ni quant aux circonstances, ni quant à la date des hostilités, ni quant aux conditions de cessation. De la troisième nous ne connaissons que le résultat global, rien sur les circonstances dans lesquelles une querelle vieille de plusieurs décennies s'était réveillée et venait d'être vidée. Seule avait des contours relativement précis la dernière guerre, celle menée contre les Hollandais : outre les circonstances et la date des hostilités, nous voyons comment se sont déroulés les combats, quelles en furent l'issue et les conditions de paix. Suppléons aux lacunes de la documentation par des hypothèses.

Les enjeux des guerres

Trois principaux enjeux nous paraissent avoir motivé les guerres soutenues par les *Essuma* : l'indépendance de la cité-chefferie et celle de ses alliés (enjeux politiques), la sécurité des voies, la possession de l'or et la liberté du commerce (enjeux économiques), l'image d'invincibilité (enjeu idéologique).

Cette notion d'indépendance est à entendre relativement aux menaces qui pouvaient venir des peuples de la Côte d'Or, d'où les *Essuma* avaient émigré, et à celles des peuples de la région lagunaire. C'est pour la consolider que le chef négocie la construction de forts avec les Français.

Dès 1687-1688, du Casse mentionne ce projet politique.⁵⁵

En 1701 Damon signait avec Aka Ezani un traité dont quatre articles mettaient en place les conditions de réalisation du projet : terrain offert pour un ou plusieurs forts, autorisation de la coupe du bois, autorisation de l'utilisation des pirogues et de la main-d'œuvre nécessaire à la construction des établissements, concours militaire français en cas d'attaque armée contre les *Essuma*.⁵⁶ Au moment de son exécution, et parce que le projet avait été formé à l'insu des *Éotilé*, maîtres éminents du territoire habité par les *Essuma*, les premiers, forts de leurs droits traditionnels, prirent d'assaut le chantier : les Français durent dissimuler et le projet et leur arsenal militaire ; la situation menaçait de dégénérer en guerre. Bien avisé, Damon se désolidarisa des *Essuma*, négocia avec les autorités *éotilé*, les soudoyant pour obtenir l'essentiel, c'est-à-dire la paix, l'autorisation de construire et le bois nécessaire à la construction.

En s'assurant l'alliance politique et militaire des Français, la cité-chefferie devint une puissance dans la région des lagunes Abi, Ébrié et Lahu et, de façon générale, de tout l'espace économique littoral du Sud-Est. D'autres communautés pouvaient requérir son alliance politique et son aide militaire. Tibierge fut témoin de deux de ces requêtes le mercredi 25 juin 1692.⁵⁷

Au delà du territoire *éotilé* et *compa*, les guerres poursuivirent des enjeux inconnus en des territoires difficiles aujourd'hui à identifier : à l'Est territoire *alle*, au Nord territoire *abuga*. Un dernier territoire que R. A. Kea situe à mi-parcours de la Bia aurait contrôlé la production de l'or du légendaire Egban ; entre l'Ankobra et la Bia, *Alle* serait Ellen, un riche centre aurifère, au Sud de l'Aowin.⁵⁸ Situés dans une région minière et sur les voies de commerce, ces pays susciterent des guerres dont l'enjeu, on peut le supposer, était d'abord économique. Dans l'attaque programmée par le second traité franco-*essuma*, cet enjeu était sans ambiguïté. Certes, l'identification du pays de Doüa reste difficile sinon fantaisiste. Sur la carte des sites importants du bassin du Tano,⁵⁹ Ray A. Kea n'en fait pas mention ; on ne connaît pas non plus les "fort hautes montagnes" qui pouvaient l'entourer. Mais le projet avait de la rigueur et de la clarté. Du point de vue des forces : du côté français, 2000 hommes, 60 ou 80 barques plates portant six canons par barque ; du côté *essuma*, des pirogues et des hommes en nombre indéterminé. L'objectif : descente, lors de la marée, sur Doüa pour "obliger les habitants à se retirer dans les montagnes et par ce même moyen s'emparer de cette mine". Donc occupation et mainmise sur les richesses minières, dont les conquérants espéraient un grand revenu. Une seule difficulté : la conservation de la mine, éloignée de cinq lieues de la mer, soit environ de vingt-deux kilomètres. Le prix à payer parut lourd ; il fallait, à la mine, édifier un fort et installer des troupes, et, il fallait sur la côte, deux ou trois navires pour garder l'embouchure de la lagune.⁶⁰ Heureusement pour Doüa, le projet ne se réalisa pas.

Il arrive que enjeu politique et enjeu économique se conjuguent,

comme ce fut le cas dans l'attaque hollandaise le 13 novembre 1702. En sauvant ses alliés français du Fort Saint-Louis, la classe dirigeante *essuma* défendit un principe cher aux compradores africains : la liberté de commercer avec toutes les nations. Après s'être emparés du château Saint-Georges d'Elmina en 1637, après avoir tenté sans succès de chasser de la Côte d'Or les Anglais, voici que les Hollandais, ayant réussi à évincer Portugais, Brandebourgeois et Français de cette Côte d'Or à l'Est de la Tano, décidèrent de déloger les Français de la Côte Ouest.

Le thème de leur propagande représenta les Français comme un danger du plus abject asservissement d'un peuple par un autre et les Hollandais comme des libérateurs. De la Palma essaya d'abord la méthode de la déstabilisation, comme on dirait aujourd'hui, en suscitant à la chefferie *essuma* des difficultés avec ses voisins, mais en vain. Il utilisa aussi la méthode de corruption ; en manœuvre dès le 4 novembre 1701 au port de Tackuechué avec une flotte de quatre bateaux de taille moyenne équipé chacun de trente hommes, il réitéra cette méthode, sans plus de succès. Ce fut alors que, de dépit, il en vint à appliquer la méthode radicale, la violence. Le 12 novembre, il jeta l'ancre devant le Fort Saint-Louis et le 18 se mit à bombarder les Français qui ripostèrent. Lorsque, sur les deux heures de l'après-midi, à court de munitions, ces derniers s'enfuirent du fort, les assaillants crurent opportun de débarquer, malgré la force de la barre, et ce, à l'instigation d'un maître mineur qui menaça De la Palma de mutinerie. Résultat : naufrage de toutes les chaloupes de débarquement, noyade de certains hommes, parmi les débarqués de nombreuses pertes sous l'assaut de Niamké, son neveu Amon et cinquante de leurs guerriers, enfin plusieurs capturés. Ce fut la victoire de Aka Ezani.⁶¹

Avec les conflits armés qui opposaient les *Essuma* aux *Esiep*, l'enjeu idéologique nous semble primer tout autre. Qui que fussent les *Esiep* (*Aburé*, *Kyaman* ou *Aüron* ?), où qu'ils habitassent (ce ne pouvait être à Sassandra, pays sans or au XVII^e siècle ; et trop lointain), ils ne représentaient sur la lagune Ébrié ni danger économique, ni danger politique. À peine un peu de richesse en or, drainé par le commerce fluvial de la Comoé ou du Bandama. Anciens immigrants en pays *essuma*, devenus indésirables à cause de leur arrogance et de leur force, délogés par les *Éotilé* et les *Essuma* ligués, ils ne cessèrent pourtant d'être agressés par ces derniers, qui "vont souvent les chercher, pour les battre et faire des esclaves, étant toujours demeurés depuis ennemis irréconciliables".⁶²

Dans cette persévérance à poursuivre le même ennemi, dans cet acharnement à le violenter, il faut voir un profit idéologique quelconque (vengeance, gloire...) qu'aucun intérêt matériel ne suffit à justifier et à expliquer.

Les résultats

L'occasion nous a été déjà offerte ailleurs de toucher aux résultats de ces guerres. Ils furent de trois espèces. Difficile à évaluer, l'or apparaît comme le premier élément du butin : cité dans le produit de la guerre contre les *Esiep* de 1701, on peut le présumer aussi dans le produit des guerres contre *Abuga* et *Alle*, probablement en plus importante quantité, sinon en tant que butin, du moins en tant que rançon. C'est que les prisonniers de guerre, nous l'avons dit, comptèrent comme deuxième élément identifié du butin. Dans le dépeuplement impossible à quantifier d'*Abuga*, consécutif à la guerre qu'évoque Damon, la déportation dut jouer un rôle au moins égal, sinon supérieur à celui de la destruction. Des vagues de captifs provinrent des agressions contre les "*Esiep* du pays *Kwakwa*". Godot fait mention de quatorze captives échues à Amon, neveu d'Aka Ezani.⁶³ Aniaba le joli serait un prisonnier de guerre, selon Tibierge. Enfin les Hollandais laissèrent sur le littoral onze prisonniers qui furent rachetés. Un troisième type d'éléments s'ajoute enfin aux résultats des guerres : ce furent la renommée et la terreur. Ces guerres conduites tous azimuts et qui aboutirent toutes, semble-t-il, à la victoire, ne consolidèrent pas seulement la réputation d'invincibilité des guerriers *essuma* et de leurs capitaines, elles les rendirent redoutables à tous leurs voisins, semant la terreur – le mot est de Loyer⁶⁴ – jusqu'à l'intérieur de la forêt. Cette suprématie militaire ne sera rabattue que par l'armée *anyisanvi*.

C'est en prenant, à tort, une hégémonie de caractère militaire pour une hégémonie politique que Ray A. Kea a cru devoir distendre l'*Asoko oman* de la Tano jusqu'à la Comoé. Loyer est pourtant formel sur ce point : "il n'a dans sa dépendance qu'environ dix ou douze villages placés proche de la mer ou dans les Isles que forme la rivière".⁶⁵

Notes et références

- 1 MEMEL-FOTÊ, H., 1980 : IVème Partie.
- 2 ZUNON GNOBO, 1978 : Pouvoir traditionnel en pays *bete*, *Godo godo*, n°3, Bulletin de l'IHAAA, Université Nationale d'Abidjan.
- 3 AUGÉ, Marc, 1969 : *Le rivage alladian*, Mémoires ORSTOM, n°34, ORSTOM, Paris (p. 227-236).
- 4 LAT MEMEL, Barthélemy, Orgbaf (Dabu), le 10 mars 1977.
- 5 AGWA DADE, Émile, chef, Ahorokpa (Sassandra), le 19 avril 1977 ; NGUESSAN AVIT, KUKU BAWA, Lipoyo (Sassandra), le 27 avril 1977.
- 6 THOMANN G., 1901 : 124 ; 1905 : 170.
- 7 THOMANN G., 1901 : 131.
- 8 THOMANN G., 1901 : 132-133.
- 9 THOMANN G., 1901 : 125 ; 1905 : 182.
- 10 THOMANN G., 1905 : 106.
- 11 THOMANN G., 1901 : 134 ; 1905 : 188.
- 12 THOMANN G., 1901 : 122.
- 13 THOMANN G., 1902 : 503-505.
- 14 KAKÉ AVIT, Victor, Lateko (Sassandra), le 23 mai 1975.
- 15 THOMANN G., 1901 : 134.
- 16 a/ BALANDIER 1984 : *Anthropologie politique*, 4e édition Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris.
b/ TERRAY, E., 1985 : Sociétés segmentaires, chefferies, États : acquis et problèmes, in B. Jewsiewicki, J. Letoumeau (eds) : *Mode of Production, The Challenge of Africa*, Safi Press, Ste-Foy, Canada (p. 106-115) ; 1984 : Thèse, partie I, Introduction.
- 17 a/ LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 187.
b/ DIABATE H., 1984 : *Le Sannvin, un royaume akan de la Côte d'Ivoire (1701-1901), sources orales et histoire*. Thèse de Doctorat d'État ès Lettres et Sciences humaines, Université de Paris I. UER Histoire, Vol.I.
- 18 a / LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 162-164.
b/ TIBIERGE, in ROUSSIER, 1935 : 53.

- 19 a/ TIBIERGE, in ROUSSIER, 1935 : 65 ;
 b/ LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 165-169, 205-217.
- 20 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 165-166.
- 21 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 218.
 “Cet Ofnon est l'unique prêtre, si l'on peut se servir de ce terme, qui soit dans l'état. Son emploi principal est de faire les grandes fétiches publiques et on l'appelle sans y manquer à tous les conseils du roi, qui ne peut rien faire ni rien entreprendre dans l'état sans son consentement. S'il est malade, on l'envoie avertir de ce qui se traite au conseil et lui demande son avis, et quand il fait des vents froids, qu'il pleut extraordinairement, ou qu'il tonne, le peuple crie qu'on l'a laissé manquer de quelque chose, et pour lors chacun lui envoie de l'or, ou d'autres présents selon ses moyens.” *[orthographe de l'original]*
- 22 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 220.
- 23 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 205.
- 24 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 203 (le droit est versé au chef ; mais nous supposons que c'était un revenu collectif des “marchands” comme c'est le cas dans toutes les fêtes de la fortune dans le région lagunaire au moins aux XIX^e et XX^e siècles).
- 25 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 167.
- 26 GODOT, 1704, Tome II : 267-269.
- 27 a/ LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 167.
 b/ GODOT, 1704, Tome II : 223.
- 28 GODOT, 1704, Tome II : 297.
- 29 GODOT, 1704, Tome II : 278-280.
- 30 DAPPER, 1686 : 299.
- 31 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 167.
- 32 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 220.
- 33 TIBIERGE, in ROUSSIER, 1935 : 64
- 34 a/ GODOT, 1704, Tome II : 291-294 ;
 b/ LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 169-170.
- 35 a/ GODOT, Jean, 1704, Tome II : 227-230, 284 ;
 b/ LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 160-165.
- 36 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 205-208.
- 37 GODOT, Jean, 1704, Tome II : 269.
- 38 GODOT, Jean, 1704, Tome II : 204.
- 39 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 189.
- 40 GODOT, Jean, 1704, Tome II : 268-269.
- 41 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 219.
- 42 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 220
- 43 GODOT, Jean, 1704, Tome II : 269.
- 44 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 220.
- 45 DAMON, in ROUSSIER, 1935 : 77.
- 46 TIBIERGE, in ROUSSIER, 1935 : 64.
- 47 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 209.

48 VAN DANTZIG A., 1980 : 158-159.

49 a/ R. A. KEA, 1971 : 196-199

b/ E. BOUET-VILLAUMEZ, 1975 : 97

c/ J. E. INIKORI, 1979 : 63.

50 DAMON, in ROUSSIER, 1935 : 97.

51 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 179.

52 TIBIERGE, in ROUSSIER, 1935 : 64.

53 DAMON, in ROUSSIER, 1935 : 97.

54 GODOT, Jean, 1704, Tome I : 272-284.

55 DU CASSE, in ROUSSIER, 1935 : 31.

“Les nègres témoignant un extrême désir d'avoir une forteresse qui puisse les garantir contre leurs ennemis pour s'y réfugier lorsqu'ils sont pressés”.

56 DAMON, in ROUSSIER, 1935 : 76.

57 TIBIERGE, in ROUSSIER, 1935 : 64-65 ;

“Pendant le temps que j'ay demeuré chez luy, j'y ay veu deux capitaines des terres voisines qui venoient luy demander sa protection contre d'autres peuples. Je jugeay par la qualité des hommes que j'ay veu dans sa terre qu'il pouroit bien mettre sur pied une armée bien plus considérable que celle dont j'ay parlé ci-dessus, mais les guerres qu'il a eu jusques à présent n'ont pas esté assez de conséquence pour l'obliger de lever de plus grandes forces et que celles là ont suffi pour luy faire avoir raison de ses ennemis.” (*orthographe de l'original*)

58 KEA, Ray A., 1982 : 74-78.

59 KEA, Ray A., 1982 : 75.

60 GODOT, Jean, 1704 Tome I : 212-214.

61 a/ VAN DANTZIG A., 1980 : 56-66

b/ LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 221-225.

62 LOYER, in ROUSSIER 1935 : 188

63 GODOT, Jean, 1704, Tome II : 267

64 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 259

65 LOYER, in ROUSSIER, 1935 : 188.

CHAPITRE XII

La structure de classes et les variantes de l'esclavage, du système lignager au système esclavagiste

- Section I : Les diverses variantes de l'esclavage dans le système lignager*
- Section II : Un système esclavagiste inachevé fondé sur l'agriculture de subsistance, la société neyo*
- Section III : Un système esclavagiste achevé fondé sur l'industrie du sel, la cité marchande essuma d'Assoko*

C'est toute une gamme de structures sociales qu'il nous est donné d'observer dans la zone d'étude : des sociétés de petits propriétaires d'esclaves jusqu'à des sociétés esclavagistes, soit au niveau du lignage, soit au niveau d'un quartier, d'un village, d'une ethnie, d'une région. Se trouvent ainsi avoir existé – et avoir entraîné des transformations d'ordre politique et économique – les figures suivantes :

- des sociétés comptant de petits propriétaires d'esclaves, qui peuvent d'ailleurs être ou bien regroupés dans l'espace ou dans certains milieux sociaux (*Bété, Gban*), ou bien au contraire disséminés dans toute la société (*Kwadia, Éotilé*) ;
- des sociétés de petits propriétaires d'esclaves avec enclaves de grands lignages esclavagistes (*Abê, Odjukru*) ou de communes esclavagistes (*Kweni, Alladian*) ;
- des sociétés esclavagiste (*Neyo, Essuma*).

Nous devons ici présenter cette typologie avec précision, avant d'examiner en détail les deux derniers cas cités.

SECTION I

Les diverses variantes de l'esclavage dans le système lignager

Karl Marx donnait l'esclavage lignager comme une forme de l'économie esclavagiste, au sens que nous avons vu dans la Ière Partie. À considérer maintenant cette forme ici, elle présente deux modalités que nous caractérisons approximativement et provisoirement de la manière suivante :

- un esclavage semi-fonctionnel,
- un esclavage omnifonctionnel.

La fonction sociale est le rôle que joue un élément dans l'ensemble du système social. Bien que l'esclavage soit au service de la société lignagère, bien qu'il soit connu comme la relation sociale la moins propice à la mobilisation maximale des forces humaines, les esclaves sont utiles, ils rendent service, et l'esclavage fonctionne aux fins d'assurer la reproduction, voire l'évolution des sociétés. En ce sens, il apparaît tautologique d'affirmer que l'esclavage est fonctionnel. Mais dans certaines sociétés, les esclaves servent de moyens dans *tous* les secteurs de la vie sociale et de différentes manières : production, procréation, domination ou pouvoir politique, idéologie. Lorsque tel est le cas, nous disons que *l'esclavage est omnifonctionnel*.

Dans d'autres sociétés, alors même que la possibilité théorique existe, cette utilisation des esclaves est limitée à certains secteurs, et plus ou moins interdite dans certains autres. Par exemple, en vigueur dans la production, la domination et l'idéologie, elle reste interdite ou partielle dans la procréation, partielle également dans l'usage symbolique. Dans ce cas, nous parlons d'*esclavage semi-fonctionnel*.

Le premier cas est celui des sociétés matrilineaires, le second celui des sociétés patrilineaires. Ici et là cependant, nous observons trois variantes, les mêmes dans chaque modalité :

- des sociétés de petits propriétaires d'esclaves, soit isolés dans l'espace et la structure sociale (*Bete, Gban*), soit disséminés dans toute la société (*Kwadia*) ;
- des sociétés de petits propriétaires avec enclaves de grands lignages propriétaires d'esclaves (*Odjukru, Abê*) ;
- des sociétés de petits propriétaires avec enclaves non seulement de grands lignages propriétaires, mais encore et surtout de communes esclavagistes (*Alladian, Kweni*).

La société *bete* nous servira à illustrer la première variante, la société *odjukru* la deuxième variante et la société *alladian* la troisième.

La variante I : des sociétés de petits propriétaires d'esclaves soit isolés dans l'espace et la structure sociale (*Bete, Gban*), soit disséminés dans toute la société (*Kwadia*)

Nous utilisons ici l'exemple de la société patrilinéaire *bete*, qui utilise les esclaves comme instruments semi-fonctionnels.

La société *bete*, présente, à la fin du XIX^e siècle, trois caractéristiques principales. La première est que l'esclavage a divisé cette société en deux secteurs, un secteur méridional sans esclavage et un secteur septentrional et oriental où le phénomène des petits propriétaires a induit une différenciation sociale.

Un secteur méridional sans esclavage et peu différencié

Le secteur du Sud-Ouest (Guideko, Bobwe, Lobwe) de la société *bete*, telle qu'elle a été décrite par G. Thomann en 1903, participait depuis le XVIII^e siècle, sinon au commerce soudanais des produits artisanaux, du moins au commerce atlantique d'esclaves. Mais, sauf si l'on considère les armes, les outils de travail et les vêtements, les effets de ce commerce étaient négligeables. Peuples de chasseurs, de cueilleurs et d'agriculteurs de subsistance, ils sont qualifiés de "pauvres" par rapport, d'une part aux *Neyo* et d'autre part aux *Bete* septentrionaux du Bogüe, du Gbalo et du Zèblé, et aux *Kweni*. Ils logeaient dans des maisons de même type, mais beaucoup plus petites que celles des premiers. Des seconds ils n'avaient ni le dynamisme commercial, ni l'habileté artisanale, ni la richesse en produits d'exportation (par exemple les noix de cola), en bétail et en pagnes. Aussi bien aucune différenciation socio-économique significative ne distinguait les notables du reste du peuple.

Deux espèces de notables émergeaient alors : le guerrier (*kanegnon*), razzieur et pourvoyeur d'esclaves, espèce la plus ancienne, dont Wanda est

le prototype, et le courtier (*perpagnon*), relais sur les pistes de traite, et que représentent Logbo, Anohi et Gogui, respectivement chefs de Subre, de Brizobwo et de Goguiwo. Pionnier de la production et du commerce du caoutchouc, Sâbo, le chef d'un des villages du Guezzrèblé, était une variante du *perpagnon*. Or trois éléments composaient la fortune, si l'on peut dire, de ces notables : en fait d'armes, c'est le fusil et le couteau (*gbré*) ; pour vêtements et parures, ce sont des pagnes de médiocre qualité, des perles, des coquilles, des morceaux de cuivre et de fer ; comme animaux domestiques, seulement les moutons et la volaille. Tout polygyne qu'il fut vraisemblablement, Wanda, le vaillant guerrier réputé "riche traitant et chef puissant", ne tranchait pas dans ce paysage social. On ne le connaît pas comme possesseur d'esclaves. Pour tout vêtement, il portait comme la plupart de ses concitoyens une étroite peau de singe ; des chaînes chargeaient ses épaules. Même le fusil n'était pas son privilège de chef : le 8 février, dans le Sokolo, Thomann dénombra environ quatre cents guerriers armés de fusils.

Plutôt que dans la chasse et l'agriculture, c'est dans la razzia qu'il faut voir les commencements d'une exploitation des agriculteurs d'autres villages par les guerriers. Mais cette esquisse, née de la traite et du commerce avec le Soudan et le Liberia, n'avait pas encore produit d'effets matériels tangibles dans les relations sociales entre ceux-ci et ceux-là. C'est tout le contraire qui s'est produit dans le secteur septentrional où le commerce reposait sur une production locale et rapportait des esclaves.

Entre ce secteur sans esclavage et le secteur à esclavage du Gbalo et du Zèblé, s'étendait un espace intermédiaire qui participait bien, par la production de noix de cola, à l'espace soudanais, mais qui, parce que les autochtones eux-mêmes ne collectaient ni ne vendaient les produits sur les marchés lointains, est resté extérieur à une partie des conséquences de ce commerce, par exemple l'esclavage.

Un secteur septentrional différencié

La deuxième caractéristique de la société *bete*, c'est que, dans sa partie septentrionale et orientale, de la multiplication des petits propriétaires d'esclaves a résulté une différenciation sociale en deux grandes couches sociales.

La couche supérieure, couche ici majoritaire, composée essentiellement de personnes libres, comprend deux fractions, dont la séparation sera plus accusée ailleurs, et qui comporte une stratification globale entre sexes : la première fraction que forment les chefs de lignages, et leurs grandes épouses, constitue la fraction riche, les *lekagnoa*. Contrôlant les groupes domestiques et polygyniques, s'appropriant les dots, ces guerriers, devins, "pères de la terre", fondateurs ou héritiers des marchés, promoteurs du commerce de cola, relais du commerce entre savane et côte atlantique (*perpagnon*), contrôlaient le pouvoir politique, enjeu de leur rivalité

économique. On perçoit chez eux, mais en volume limité, certains des signes extérieurs de richesse que portent les couches supérieures ailleurs : vêtements (pagnes de cotonnade tissés), parures (ivoire, perles, cuivre, os), gros bétail, accumulation d'épouses, armes à feu, greniers de vivres (riz, taro, et ignames), esclaves (de deux à dix au plus).

La seconde fraction comprend la plupart des cadets, leurs épouses et les esclaves rédimés (exemple le prêtre Dagui Séri de Lobia, en pays Zèblè). Bien qu'on la dise pauvre, nous verrons en quel sens, elle retire de la redistribution du surproduit les mêmes avantages sociaux et économiques essentiels : épouses, instruments de travail, armes, vêtements, couverture des dettes et de la santé, assurance d'obsèques dignes. Dans la société politique, le collectif des guerriers (*lêta*) partage le contrôle du pouvoir. Enfin on ne trouve pas une idéologie justifiant l'hétérogénéité entre les deux fractions, puisque les pauvres avaient droit d'être riches et pouvaient le devenir, et puisque, par le courage guerrier et la richesse, des gouvernés accédaient à la fonction de gouvernants.

Ce n'est pas nier les contradictions entre l'une et l'autre fractions et les luttes qui les révèlent ou les résolvent. À preuve les accusations de sorcellerie entre aînés et cadets, comme celle, rapportée par Zunon Gnonbo (1978 : 107), dont Zoku Gbeuly, à la mort de son frère Zoku Tapé, chargea son neveu Tiebro Yê Séri, et que dénoncèrent comme arbitraire et injuste l'opinion publique et son guide idéologique, le devin Séri Tade. À preuve encore les crises de confiance entre les maîtres et esclaves comme celle qui entraîna le suicide l'esclave Kafu Blé rédimé dès l'époque coloniale à Gbla (Tapeguhe, Daloa)

La véritable couche inférieure se compose des groupes d'exploités parmi lesquels les femmes occupent, ici comme ailleurs, la position la plus basse : autochtones célibataires, femmes cadettes sans enfants, esclaves.

La troisième caractéristique de cette structure sociale réside dans les déterminations de cette couche inférieure et minoritaire dont les esclaves constituent les révélateurs. En majorité sans conjoints, ceux-ci avaient peu ou n'avaient pas d'enfants. Si des différences secondaires distinguent les groupes la composant (statut politique, degré d'exploitation – plus fort chez les esclaves, ces étrangers, que chez les autochtones –), le statut dans l'ordre idéologique paraît si dominant et si décisif pour la conscience sociale qu'il occulte l'exploitation. D'un côté, se rapportant aux ingénus, une idéologie de disqualification attribue les incapacités sociales soit aux sujets eux-mêmes, soit à la malveillance irréductible et extérieure des sorciers. Quand on ne les suppose pas victimes de leurs propres parents, les femmes sans enfants, par exemple, sont soupçonnées d'avoir fait un trafic de leurs organes génitaux ou de leurs enfants avec d'autres consœurs ou confrères au sabbat de la sorcellerie. De l'autre côté, une idéologie de l'exclusion, au cœur même de l'annexion à la parentèle, justifie l'altérité et l'infériorité absolues des esclaves, moyens de production et aussi moyens de prestige social qui fonctionnent comme des biens : dons et dots.

La variante II : des sociétés de petits propriétaires d'esclaves avec enclaves de grands lignages propriétaires, la société *abê* et la société *odjukru*

Dans d'autres sociétés, à la même époque, au contraire, la majorité des lignages disposaient d'esclaves, comme l'ont révélé les six villages *odjukru* témoins (chapitre IV, section III) ; dans cette société matrilineaire les esclaves sont des instruments omnifonctionnels. Toutefois, il s'agissait, comme chez les *Bete* septentrionaux et orientaux, de petite propriété de deux à dix esclaves. Or, dans ce paysage social et historique, il y avait une minorité de lignages enclavés, dans lesquels les esclaves, plus nombreux, tenaient un rôle de producteurs prépondérants : ces lignages avaient donc des rapports de production proprement esclavagistes au regard desquels les rapports de production lignagers étaient devenus secondaires. Tels sont les lignages que nous qualifions de grands lignages propriétaires d'esclaves ou lignages esclavagistes.

À partir de quel nombre d'esclaves un lignage est-il dit esclavagiste en ce sens ? On a vu les traditions indigènes elles-mêmes chiffrer les possessions qui désignaient les individus au titre de riche. Ces chiffres, arbitraires d'une société à l'autre et, dans la même société, parfois d'une fédération à l'autre, sont relatifs au niveau général de la richesse sociale, qui dépend lui-même de la productivité du travail social à l'époque déterminée, du surplus extrait de l'agriculture, de la chasse ou de la pêche et du commerce. Mais, chaque fois que le nombre des esclaves en âge de travailler – or tous l'étaient dès huit à dix ans – excède le chiffre correspondant des femmes et des hommes libres de la communauté de résidence patrilocale, on peut légitimement, pensons-nous, tenir le segment de lignage ou le lignage pour esclavagiste. Or, faute de statistiques précises sur la totalité des hommes et des femmes des communautés de résidence, les données fragmentaires des tableaux d'hommes riches, celles qui sont relatives aux épouses et aux enfants des seuls chefs de lignage, permettent de proposer des hypothèses de travail.

Esclavagistes en ce sens étaient les segments de patrilignage ou les patrilignages *kweni* de plus de cinquante esclaves, les hommes accumulant le maximum de femmes qu'une société lignagère de la zone pût accumuler : patrilignage du *trêzan* de Bandiahi, Bognon-bi-Hirihe, époux de 30 femmes et maître de 60 esclaves, patrilignage du *trêzan* de Guniani, Lao-bi-Tro, polygyne aux 38 femmes et maître de 90 esclaves, patrilignage du *trêzan* Fua-bi-Balo, marié à 14 femmes et propriétaire de 80 esclaves. Esclavagistes de même les patrilignages *abê* possesseurs de trente esclaves à Moriê et à Cechi : patrilignage *Orobowo-djê*, dirigé par Odjapo Deci, époux de 12 femmes, père de 22 enfants, et maître de 30 esclaves, patrilignage *Affia* dont était chef Kwadio Ikpe, marié à 15 femmes, père de plus de 60 enfants et propriétaire de 30 esclaves ; nous supposons dans ces cas que la plupart des fils et filles étaient

préproductifs et certaines des épouses dispensées d'activités productives. Esclavagistes les matrilineages *odjukru* de plus de vingt esclaves des villages d'Armêbê et d'Aklodj-A et B, dans une société où l'accumulation des femmes présente une densité plus faible que dans les sociétés patrilineaires *bete* et *kweni* : matrilineage *Yuyu-la* d'Otch Yeble Adangba, crédité de 3 épouses et 60 esclaves, matrilineage *Missabo-la* dont était chef Kpami Esso, époux de 5 femmes et maître de 20 esclaves, matrilineage *Yanka-la* dirigé par Breswe, polygyne à 7 épouses et propriétaire de plus 20 esclaves ; avec 60 esclaves les matrilineages de Mbaw de Dibrm et d'Oga de Bodu, dont nous ignorons malheureusement le nombre des épouses, devaient vraisemblablement appartenir à la catégorie des lignages esclavagistes.

Lorsqu'on examine la stratification interne de ces lignages, on constate à quel point les notions indigènes étaient réductrices. Elles ne font nul cas des esclaves, quand elles opposent les riches et les pauvres, ce qui nous ramène au fameux paradoxe du parent pauvre. Sont dites pauvres les personnes libres qui, dépourvues des moyens d'accès institutionnel au titre de riche, possèdent néanmoins le *droit* à cette promotion. L'homme libre et pauvre fait donc partie de la même catégorie logique et politique d'humains que l'homme libre et riche.

Quant à l'esclave, la classification l'exclut des catégories de riche et de pauvre en tant que celles-ci traitent d'actes économiques inséparables du statut politique. Valeur d'échange à l'origine, valeur d'usage qui fonctionne comme moyen de production et de reproduction, tout se passe comme si la lutte que l'esclave mène en général sans succès pour accéder au statut d'une personne plénière, s'assimilait à une lutte pour le statut du "pauvre".

Cette vue idéologique de la richesse et de la pauvreté inspire un double découpage de la société. On peut se représenter deux couches différenciées : une des hommes libres subdivisée en riches et pauvres, et une des esclaves. Telle était la structure secondaire de la société *bete*, telle était la structure principale des sociétés *odjukru*, *kweni*, *alladian*, *kwadia* et *abê*. Loin d'être totalement inexacte, cette classification, pour la structure secondaire dont nous nous occupons, occulte le double clivage socio-économique que cette vue trahit : clivage entre ingénus et esclaves, clivage entre ingénus. Trois classes, nous semble-t-il, se dessinent en fait ; une classe supérieure, celle des négociants, hommes riches et hommes de pouvoir, une classe inférieure, celle des esclaves séparés des moyens de production et instruments omnifonctionnels des communautés, et une classe intermédiaire, celle des cadets et des esclaves rédimés, plus ou moins agents de commerce au service des négociants. Considérons ici l'exemple de la société *odjukru*.

La classe supérieure : les négociants, anolu

Propriétaires d'esclaves, polygynes contrôlant un groupe plus ou moins important de dépendants directs, d'alliés, voire de clients, les négociants se distinguaient comme promoteurs d'échange par la place qu'ils occupaient dans les réseaux du commerce à longue distance. S'y retrouvent descendants de fondateurs des villages (*wus-es-él*), guerriers, devins, hommes nouveaux, principalement des chefs de lignage et leurs grandes épouses, bénéficiant de l'exploitation lignagère et de l'exploitation esclavagiste, avec ou sans ressource tributaire. Outre les esclaves et les épouses, la classe dispose des signes de reconnaissance : troupeaux de bovins et d'ovicapridés, greniers, maisons spacieuses, armes à feu, obsèques grandioses magnifiées par l'immolation d'esclaves. La richesse fait des négociants nécessairement des dignitaires au plan socio-politique, des Grands Hommes, selon les *Odjukru*, entité à laquelle correspond aussi le mot *abê vievi*. Parmi les classes d'âge, la classe d'âge régnante, celle qui détient l'autorité suprême, était toujours une classe de Grands Hommes, dont la classe des machettes exécutait les décisions. Elle contrôlait la guerre comme la paix du point de vue idéologique (ratification et bénédiction des hostilités), du point de vue économique (protection des "marchés", approvisionnement en armes et en munitions, paiement des rançons), du point de vue politique (conclusion de la paix et des pactes de non-agression).

On ne peut nier une conscience de soi à cette classe. À l'échelle de la société, voire de la région, la notion de négociant ne désigne pas seulement un groupe social et les pratiques qui font sa spécificité et son unité, cette classe a inventé un mode de reproduction et une barrière : c'est le recrutement et la consécration de nouveaux membres par la fête de la fortune, c'est l'impératif catégorique de l'immolation funéraire d'esclaves. Premiers interlocuteurs des explorateurs français (Mbaw de Dibrm et Matafwê de Tukpa en pays *odjukru*), ces négociants donneront aussi ses premiers adversaires à la pénétration coloniale.

La classe inférieure : les esclaves, madu

En parfait contraste par rapport aux négociants, les esclaves constituent la classe productive principale dans l'agriculture, la chasse, la cueillette et le service domestique, sinon le commerce et l'artisanat. Moyen de production, moyen de prestige, voué le cas échéant à la stérilisation symbolique et à la glorification, c'est la classe la plus exploitée. Son homogénéité réside dans cette exploitation, dans son extranéité ethno-culturelle, dans son inclusion et sa subordination politiques et dans l'idéologie de l'altérité qui sanctionne sa différence. La principale couche, domiciliée généralement dans les campements, était affectée à l'agriculture de subsistance, au service domestique et au gardiennage du bétail. Ici et là, la condition des hommes était plus

valorisée que celle des femmes, sauf lorsque la *contubernie* ou le mariage les avaient promues.

Tout révèle que globalement cette classe ne s'est pas résignée à sa situation, même si la révolte collective a été une exception. Évasions multiples après la colonisation, délits d'adultère très sévèrement punis, tentatives de meurtre, ces protestations attestent l'antagonisme inhérent à un système où maîtres et esclaves ne se confondaient pas.

La classe intermédiaire : cadets et esclaves rédimés

Cette classe est composite, comprenant personnes libres et esclaves rédimés qui ont femmes et parfois enfants. Tout en participant à l'agriculture et à la cueillette, elle occupait une place centrale dans l'artisanat et dans le commerce, auxquels elle fournissait ses agents. Exploitée par les négociants, elle bénéficiait de l'exploitation dont le gros des esclaves était l'objet. Ses contradictions internes reposent sur son hétérogénéité sociale (les personnes libres comme fils ou neveux naturels étaient les héritiers légitimes des sièges ou des trésors des lignages), sur ses différences de statut politique (les personnes libres comme autochtones avaient la citoyenneté plénière, les esclaves, sauf exception, une citoyenneté amputée), sur leur statut idéologique (à l'idéologie qui, derrière les distinctions entre riche et pauvre, grand et petit homme, réaffirmait l'homogénéité de toutes les personnes libres, s'oppose l'idéologie de l'esclavage qui postule la spécificité des esclaves en faisant primer leur caractère d'instrument sur celui de personne). De ces contradictions et des luttes qu'elles ont induites nous trouvons traces jusque dans la société contemporaine.

La variante III : des sociétés de petits propriétaires d'esclaves avec enclaves de communes esclavagistes, la société *kweni* et la société *alladian*

Nous traitons cette variante à l'aide de l'exemple d'Emokwa et de Bodo-Ladja dans la société *alladian*. Nous nommons communes esclavagistes les villages souverains qui, au sein de sociétés encore lignagères, dominées par la petite propriété d'esclaves, se caractérisent par une production dans laquelle les esclaves occupent une place et jouent un rôle de producteurs prépondérants. Si le secteur septentrional de la société *kweni* a compté probablement de telles communes, ce sont deux communes de la société *alladian*, sur lesquelles notre documentation est précise, qui illustreront ce cas : Emokwa (Jacqueville) et Bodo-Ladja (Grand-Jacques).

Dans cette structure secondaire de la société *alladian*, nous distinguons comme dans le cas *odjukru*, trois classes : une classe

supérieure, celle des négociants compradores, une classe inférieure, celle des esclaves, manœuvres du commerce et instruments omnifonctionnels, et une classe intermédiaire d'extraction libre et d'extraction servile, celle des pêcheurs et agents de commerce.

La classe supérieure : les négociants compradores, ahandjrê-bo

La classe des grands propriétaires d'esclaves qui composent ces communes a pour particularité d'être une classe de négociants compradores, c'est-à-dire associés et soumis au capital marchand étranger, le capital européen. En constituent ici le noyau dominant les descendants des lignages fondateurs qui détenaient le pouvoir politique : Neuba Diakotie, du matrilignage des *Bodo* à Ladjà, Adje Bonny, du matrilignage des *Mambê* à Emokwa. Vient la couche élargie des hommes riches, *nküi*, qui ont donné les preuves de leur puissance économique et ont reçu la consécration socio-politique. Chefs de lignages, grands polygynes, possesseurs de troupeaux et d'*awoba*, logés dans des maisons à étage de style moderne, les uns et les autres vivaient de trois sortes de ressources : d'abord les taxes imposées aux navires et à leurs équipages et les commissions versées pour l'activité de courtier ; ensuite les prestations auxquelles fils et neveux étaient soumis dans le cadre des rapports lignagers ; enfin l'exploitation des esclaves.

Tiennent étroitement de ces deux couches, d'une part le groupe des *brindre-wron*, élite des neveux ou des fils de femmes en gage, préposés à la succession des chefs de lignage, et d'autre part le groupe des grandes épouses (exemple celle de Neuba de Bodo-Ladjà que décrit Fleuriot de Langle).

Libérés totalement de la production, les négociants s'appliquaient aux affaires politiques : politique des échanges avec les Européens et les Africains continentaux, politique matrimoniale de leur lignage sur le littoral et le continent, politique des relations avec les autres communes et de la commune elle-même.

La conscience de soi de cette classe n'est pas lisible seulement dans le mode de recrutement, qui apparente celle-ci aux classes supérieures *odjukru* et *abê*, elle s'est aussi manifestée tout au long de la seconde moitié du XIX^e siècle dans les luttes menées autour de la lagune Ébrié contre les tentatives des Français pour dépouiller les peuples côtiers du monopole du commerce. On peut en voir un autre indicateur dans le secours qu'Adje Bonny d'Emokwa apporta en 1890 aux autorités de Bodo-Ladjà, lorsque les Français attaquèrent et bombardèrent cette commune avant de lui infliger une amende de 25.000 F.

Des contradictions naturellement ont travaillé cette classe. Elles opposaient entre eux d'une part les lignages (*Bombro/Bodo* contre *Avare-Kitrava* à Bodo-Ladjà) et d'autre part les villages (Emokwa contre Ladjà).

Les rivalités économiques, explicites dans la politique des hameaux et la multiplication des mariages, avaient pour enjeu le pouvoir politique. En ce sens, le secours de Bonny à Mbwa Djrugu de Bodo-Ladja et qui aboutit au transfert de pouvoir de Ladja à Emokwa et à l'extension de ce pouvoir sur l'ethnie n'atteste pas seulement l'alliance des fractions de classe dans une crise d'origine étrangère, elle confirme sur le plan politique une suprématie économique avancée de la commune esclavagiste d'Emokwa sur la commune de Bodo-Ladja, et, dans cette commune d'Emokwa, la suprématie du matrilignage *Mambê* sur le matrilignage *Kaku*.

La classe inférieure : les esclaves, manoeuvres du commerce

La classe inférieure, dont l'exploitation a joué un rôle capital dans le développement de la classe compradore, est celle des esclaves en tant que manoeuvres du commerce. Sa fraction principale était celle des hameaux : en saison sèche, elle assumait le transport des produits entre le continent et le littoral ; en saison des pluies et en saison sèche, elle pourvoyait les cours des maîtres en biens de subsistance (vivres, gibier, vin de palme ou de raphia). Au village, dans les cours des maîtres, la fraction secondaire, à laquelle il faut joindre les gagés, subvenait aux tâches domestiques, à la fabrication de sel, au gardiennage du troupeau, à la garde des magasins et aux opérations d'embarquement et de débarquement. Instrument omnifonctionnel, elle donnait d'une part des forces de reproduction aux maîtres, selon différents modes, et d'autre part des victimes aux immolations funéraires. Évasions et crises de confiance attestent que cette condition n'était ni paisible ni acceptée de tous.

La classe intermédiaire

Entre ces deux premières classes se trouvent la majorité des cadets et les esclaves rédimés (régisseurs des hameaux, chefs de la milice avec leurs compagnes, femmes en *contubernie*). À eux la production principale (la pêche en haute mer, l'artisanat, l'agriculture) et la direction des échanges en tant qu'agents. Ils bénéficiaient de l'exploitation de la classe inférieure en même temps qu'ils subissaient eux aussi l'exploitation. Une différenciation secondaire superpose ici également les libres aux esclaves, les premiers préposés à la succession des chefs de lignage, bénéficiant d'un statut politique et socio-économique supérieur.

Dans la société *neyo*, à laquelle nous en venons maintenant, c'est cette structure de classes, secondaire en pays *odjukru*, *abê*, *kweni* et *alladian*, que nous trouvons dominante, mais en quelque sorte inachevée.

SECTION II

Un système esclavagiste inachevé, la société *neyo*

Trois classes structurent la société *neyo* : une classe supérieure de négociants compradores, une classe inférieure d'esclaves agricoles et, entre les deux, une classe intermédiaire, celle des paysans-ouvriers migrants.

La classe supérieure : les négociants compradores, perpagnoa

Cette classe comprend deux couches. La première est celle des chefs des patrilignages que symbolisent Gneba Beugré, Niadre Grah, Guito-Moni, Krifo et Djene Zago (Bokrê), Diodiome Grah (Kadrokpa), Awura dit Brake (Bassa), Derri Beugré (Niega). Constituent la deuxième couche les puînés et les hommes de main de ces chefs, étroitement associés aux activités des premiers : un Bidi-Kri, qui joua ce rôle auprès de son oncle Kah avant de le remplacer à sa mort à la tête de la maison Rider, un Kwi Dogo, le bras droit de Gneba Beugré, un Zaqui, l'adjoint du chef Akla du Grand-Drewin, et un Butu, le neveu de ce dernier. À l'une et à l'autre couches se rattachent les grandes épouses, gardiennes des greniers et administratrices des colonies d'esclaves. Deux fonctions unissent cette classe : d'une part, le contrôle des producteurs (femmes, esclaves, enfants) et des moyens de production (terres, eaux, pirogues, armes à feu, argent), d'autre part, la préservation du monopole du commerce qui s'effectue entre le système capitaliste européen et les systèmes lignager et tributaire africains.

Des ressources de six provenances assuraient sa reproduction en tant que classe : le surproduit de l'agriculture des hameaux, les prestations

des fils et des neveux dans le cadre lignager, les revenus des émigrants, les produits des exactions commises sur la population, les commissions, et les pots de vin des marchands européens.

On trouve chez les *perpagnoa* les mêmes modes d'identification qu'en pays *alladian* : les nombreuses alliances conclues avec les peuples de l'hinterland, la soumission à travers les factoreries à des capitalistes européens, les grandes réceptions où le gin coule à flot. Si on ne leur connaît ni les demeures vastes de type palatial, ni les fêtes de la richesse caractéristiques des classes dirigeantes *abê* et *alladian*, les hommes riches *neyo* avaient, pour se singulariser, un mode de glorification fondé sur les surnoms multiples : le *bizenle*. En définitive, c'est la conscience de l'unité et de la supériorité de cette classe que les *Neyo*, en général, affichent à l'égard des peuples de l'hinterland, lorsqu'ils les traitent non seulement de peuples pauvres et barbares, aux mœurs violentes, mais encore de peuples d'esclaves, c'est-à-dire de peuples fournisseurs d'esclaves, ce qui est vrai, et de peuples condamnés à servir sous la domination et l'exploitation, ce qui est erroné.

La domination de cette classe et l'efficacité de son œuvre d'exploitation n'ont pas été sans difficulté, comme nous le verrons à propos des autres classes. Elles ne purent être assurées que par la surveillance des hameaux, à laquelle étaient commis les grandes épouses et les régisseurs, par des sanctions plus ou moins sévères à l'égard des coupables de délits sociaux (adultères) et de délits économiques (appropriation du produit du travail) et par un contrôle sévère de l'émigration de la main-d'œuvre.

Mais l'unité de cette classe n'est pas allée non plus sans contradictions. La rivalité économique, celle qui vise, au-delà de l'échange, à assurer aux *perpagnoa* l'appropriation d'une plus grande masse de forces productives, était un moment et un moyen de la stratégie politique, un instrument de l'hégémonie politique. Aussi bien a-t-elle opposé d'abord les fractions ethniques : les *Gbokra* (de Sassandra), maîtres du fleuve, et les *Kebe* (du groupe *Drewin*), maîtres du littoral occidental, voie de passage des bateaux marchands. Elle a opposé ensuite les villages : les guerres internes à la confédération des *Gbokra* en furent une illustration. Elle a opposé enfin les lignages et les individualités dirigeantes de ceux-ci. Là où la contradiction économique est en même temps contradiction politique, la lutte pour l'hégémonie devait se dénouer sur le terrain politique. La colonisation a précipité le temps de ce dénouement pour la classe compradore de la fin du XIX^e siècle. La fraction la plus engagée politiquement, celle de Gneba Beugré, a pris, en la circonstance, le parti de l'indépendance du Nihiri, parti correspondant aux exigences du monopole du commerce et de l'autonomie économique, en s'attaquant ouvertement à la pénétration française. En décelant dans la fraction adverse, celle de Djéné Zago et de Zaqui, le courtier-interprète, une fraction dont les intérêts convergeaient avec les leurs, les Français ont pu trancher par la force en faveur de Djéné Zago.

Or, qui dit force en un lieu énonce dialectiquement faiblesse en un autre lieu. Parmi les racines de cette faiblesse, il y a, nous semble-t-il, entre autres, l'état de développement de la classe des esclaves agricoles.

La classe inférieure : les esclaves, agriculteurs de subsistance, *goyuo*

L'homogénéité relative de cette classe réside dans trois ordres de critères. Des critères d'ordre matériel : ayant des habitats séparés de ceux des maîtres, la plupart des esclaves étaient relégués dans l'agriculture, principalement de subsistance. Des critères d'ordre culturel : d'ethnies étrangères, tous, ils ne partageaient pas directement les coutumes *neyo*, même si la majorité d'entre eux, les *Bete*, conservait une parenté linguistique et culturelle avec les *Neyo*, et même si la formation sociale *neyo* était indivisible, en son lointain amont, de leurs propres origines. Des critères d'ordre idéologico-politique : exclusion et domination politiques, déchéance idéologique et morale accompagnent et parfont cette homogénéité sociale.

Ce n'est pas que cette classe ne connaisse la division, au contraire. La multiplicité des maîtres et des résidences crée une première division d'ordre socio-morphologique. La diversité des origines ethniques et des cultures en ajoute une deuxième, atténuée seulement là où les hameaux bénéficient d'un regroupement à base linguistique. On peut voir enfin d'autres divisions entre les *Bete*, ethnie prépondérante, et les autres esclaves, entre les hommes, groupe toujours et partout dominant, et les femmes, enfin entre les chefs officiels de hameaux et le reste des esclaves. Et l'on doit ajouter les effets du paternalisme qui veut attacher les esclaves à la personne des maîtres sans que les discriminations ne soient totalement abolies.

Ces divisions étaient assez fortes à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle pour empêcher l'apparition d'une conscience unitaire dans cette classe productive principale. Les luttes qu'attestent quelques indices sont ou individuelles ou locales, et restent circonscrites à l'ordre social (cas des adultères avec les épouses des maîtres), à l'ordre économique (exemples de vol ou d'appropriation du produit du travail), et à l'ordre symbolique (présomption de sorcellerie). Les rares formes de lutte politique, les évasions, ont été également individuelles ou limitées à des groupes restreints. La conscience collective dont nous avons connaissance paraît ainsi *locale* et circonstancielle, limitée à un groupe domestique ou à une commune. La révolte, survenue à Lateko à la suite d'une guerre, atteste bien le caractère antagoniste des rapports entre maîtres et esclaves, mais ni elle ni aucune autre réaction collective n'a débordé le village pour atteindre un *gbini*, *a fortiori* une confédération.

Il eut fallu l'action de la longue durée pour éroder ces divisions. En attendant, entre ces esclaves et leurs maîtres jouait un groupe tampon : les *Bete*, fraction majoritaire des hameaux, apparentés aux *Neyo* sur le plan ethnique et socio-culturel. Économiquement exploités, ils participaient idéologiquement d'une certaine manière à la culture des maîtres. S'ils ne trouvaient pas dans les relations de production de fortes raisons de se révolter, la langue et la culture leur en donnaient quelques-unes pour fraterniser avec les *Neyo*. Actions de la longue durée, c'est-à-dire jeu des facteurs d'homogénéisation qu'étaient par exemple la miscégenation, l'extension du *newole*, la langue des *Neyo*, les échanges commerciaux et l'expansion des mêmes habitudes de consommation, peut-être l'influence des esclaves migrants. Le temps qui a manqué à l'institution pour se consolider, c'est le même temps qui a manqué également à Gneba Gbeugré, l'unificateur. En tout cas, faiblesses dans le combat des esclaves eux-mêmes pour la rédemption, sinon pour l'affranchissement, ces divisions constituèrent une faiblesse pour la société politique dont les esclaves formaient l'instrument armé en cas de défense.

La classe intermédiaire : les paysans-ouvriers migrants

Entre ces deux classes nettement antagonistes, une classe est intermédiaire, une classe productive secondaire.

Intermédiaire, elle l'est d'abord par l'origine contradictoire de ses membres relativement aux premières classes. D'un côté, des personnes libres, de sexe masculin et de sexe féminin, dont beaucoup, filles, fils et puînés, sont des parents des chefs des lignages ; de l'autre côté, des esclaves de sexe masculin et de sexe féminin. Mais intermédiaire, cette classe l'est aussi par son triple ancrage dans les rapports de production marchands, lignagers et esclavagistes. Ce sont les cadets parents, les cadets apparentés et les esclaves de bon aloi qui, paysans à l'origine, émigraient comme ouvriers temporaires, puis redevenaient paysans, en attendant la saison et l'occasion d'émigrer de nouveau. Mais paysans temporaires, les ouvriers migrants pouvaient, s'ils ne pêchaient pas ou ne chassaient pas, accompagner les femmes et les enfants dans les tâches agricoles qui étaient les leurs. Cette fonction de producteurs secondaires, échue à ses membres résidant aux villages, voilà le premier critère de l'homogénéité de cette classe. Ainsi par la double coopération qu'apportaient les femmes d'une part et les ouvriers migrants d'autre part, les esclaves agricoles n'étaient pas les producteurs exclusifs de l'agriculture vivrière : leur fonction s'en trouvait relativisée, et c'est en ce sens que nous caractérisons la société esclavagiste *neyo* comme inachevée.

Le deuxième critère, celui-là d'ordre socio-politique, c'est l'accès au débat politique. Les esclaves-ouvriers temporaires qui rapportaient un

revenu à leurs maîtres se trouvaient totalement rédimés par l'émigration, par la vie salariale et par l'octroi d'une compagne. Ainsi pouvaient-ils avoir part, non seulement à la guerre, mais encore à l'assemblée politique de toutes les instances : lignage, quartier, village, sinon *gbini*.

Troisième critère, critère idéologique : à cette classe villageoise (comme d'autres classes sont dites urbaines, *mutatis mutandis*), classe dont beaucoup de membres mâles portent la distinction d'avoir navigué, d'avoir visité des villes lointaines et de participer déjà à un mode de vie futur, un sentiment était commun et dominant, le sentiment de supériorité sur les esclaves cultivateurs des hameaux et, dans une certaine mesure, sur les négociants qui n'avaient pas connu l'aventure.

Cette contradiction, sous la couleur culturelle, est également sociale et économique. Ces "évolués" de la première heure constituaient une autre classe d'alliés pour les capitalistes européens ; à chaque migration, par les biens domestiques qu'ils ramenaient, ils devenaient, pour un temps, plus riches que leurs aînés, jusqu'à ce que prestations et distributions ostentatoires les eussent rétablis dans leur médiocrité antérieure. En même temps qu'instruments de la consolidation du pouvoir des chefs de lignage, s'ils étaient soumis, comme ils l'étaient en général, ils représentaient néanmoins un double danger. Au plan social et économique, ils pouvaient se soustraire purement et simplement à l'exploitation : les émigrants qui ne revenaient pas régulièrement s'inscrivent dans ce cas ; d'autres, la majorité, semble-t-il, limitaient cette exploitation, en dépensant une partie de leurs revenus avant de rejoindre les familles. Au plan politique, ils auraient pu jouer, par conscience de classe, à déplacer le pouvoir vers les mains d'un des leurs ou d'un aîné, leur meilleur allié ; aucun fait dans l'état actuel de la documentation, n'atteste cependant de cette évolution du système politique. Ce qui est certain, c'est que cette classe est restée bénéficiaire de la domination et de l'exploitation dont les agriculteurs des hameaux étaient l'objet.

Derrière cette homogénéité, cependant, les contradictions internes n'ont pas été moins réelles. On retrouve, atténuée ou camouflée mais incontestable, la division politique entre autochtones et étrangers, dans laquelle se cache à peine l'opposition libres/esclaves. C'est que, derrière l'accès aux femmes, soit par versement de dot, soit par séduction et générosité, et cet accès qui n'est qu'un mode de la rivalité économique et sociale en un terrain "libéral", il y a la succession à la chefferie des lignages, c'est-à-dire l'accès au pouvoir économique et politique dont le terrain est, et doit rester, réservé. On retrouve également la division entre hommes et femmes, naturellement. Reste vrai pourtant que ces divisions n'étaient pas assez fortes pour éclater au grand jour, les éléments d'homogénéité l'emportant sur les facteurs de division. C'est ce qui explique qu'au moment de l'abolition de l'esclavage, les hameaux ont volé si l'on peut dire en éclats, alors que, même dépeuplés, les villages ont survécu.

SECTION III

Un système esclavagiste, la cité marchande *essuma* d'Assoko

Au XVIII^e siècle déjà, la cité marchande *essuma* d'Assoko offrait la même structure de classe tripartite, mais ici cette structure était achevée en tant que structure esclavagiste, et présentait donc un contenu partiellement différent : au sommet de la stratification sociale, une classe de négociants compradores, au bas de l'échelle, une classe exclusive d'esclaves-saliniers et, entre les deux, une classe de paysans en voie de prolétarianisation, qualifiés de pauvres.

Les négociants compradores : *brembi*

Quatre couches composent cette classe. La première est la couche des aînés du matrilignage détenteur du pouvoir politique et grands propriétaires d'esclaves : le chef Aka Ezani, son frère Niamkey et leur neveu Amon ; la deuxième est celle du clergé, représenté par l'*ofnon*, et responsable de l'instance idéologique dans la cité ; vient ensuite le collègue des *babumet*, les anciens, c'est-à-dire les chefs de matrilignages ; enfin la "guilde" des *brembi*, collectif des hommes riches parmi lesquels des cadets sociaux d'élite. La prééminence des deux premières couches était indivisiblement économique et politique. Alors que le reste de la classe se reproduisait par l'exploitation lignagère et l'exploitation esclavagiste, le chef et l'*ofnon* bénéficiaient du tribut, à quoi le chef ajoutait les commissions et les pots de vin des marchands européens.

L'homogénéité de cette classe réside dans la maîtrise qu'elle a des conditions de la production. Parmi ces conditions, dont elle détenait le privilège, se retrouvent les facteurs de production (terres, embarcations,

femmes et esclaves), et les facteurs de reproduction (or, bétail, armes à feu). On perçoit aussi cette homogénéité dans son niveau de vie élevé : apparition de maisons de bambou recouvertes de terre et peintes (quatre ou cinq étaient à étage à Assoko), pagnes de cotonnades et de soie, couvre-chefs, bracelets d'ivoire, de cuivre ou d'or, nourriture variée et abondante (d'ignames, de riz, de bananes, de viande et de poisson), eau-de-vie et vin de palme.

La conscience de soi de cette classe s'est manifestée sous plusieurs formes. Dans le rituel d'élection et de consécration de nouveaux *brembi*, comme mode de la politique de recrutement social, ce sont encore les intérêts de la classe que le groupe dirigeant protégeait en les assimilant à ceux du peuple *essuma*. Lucide sur le triple handicap originaire de ce peuple – défaite antérieure sur le territoire de la Côte d'Or, immigration de fraîche date, et sous-population – le groupe dirigeant, en accord avec toute la classe, mit sa clairvoyance et son habileté à réussir une politique de bon voisinage avec les *Éotilé* et les *Compa*, qui lui assuraient la subsistance et l'autonomie ; dans la région il réussit une politique d'hégémonie militaire qui lui garantissait la sécurité des routes de son commerce et préservait la paix. Tel fut, croyons-nous, l'enjeu de sa diplomatie avec la France. Cette double politique, d'indépendance économique et d'hégémonie militaire, dont le but était la consolidation de la cité marchande et esclavagiste, politique qui ne pouvait fructifier que si la classe restait unie au dehors et maintenait sa cohésion à l'intérieur, cette double politique perdura jusqu'à sous le protectorat *anyi-sanvi*.

La classe inférieure : les esclaves saliniers, *akaka*

Avant les esclaves agricoles de Nihiri, avant les manœuvres du commerce de l'huile sous la domination *alladian*, les saliniers de la cité *essuma* ont constitué la classe antagoniste des négociants compradores. Producteurs, les saliniers furent en même temps transporteurs, avant de jouer un rôle de bras armés au service de la société politique en cas de conflit. Leur homogénéité objective non seulement repose sur des critères socio-économiques (séparation résidentielle, combinaison de la petite agriculture, de la petite pêche et de la petite chasse de subsistance avec la fabrication exclusive et intensive de sel), non seulement sur des critères socio-politiques (subordination absolue et exclusion de la société politique, instruments militaires des chefs de lignage), mais encore elle repose sur des critères socio-culturels (extranéité ethno-culturelle, habitations de bambou sans mobilier, vêtements d'écorce ou de raphia, tête nue, représentation qui fait d'eux une composante de la richesse et un moyen de la puissance et de la félicité humaines).

Malgré la division ethno-linguistique vraisemblable, malgré l'appartenance sociale à divers maîtres et la division secondaire entre chefs de hameaux et reste des esclaves, on peut supposer, en raison de la

proximité des hameaux et de leur permanence depuis deux décennies au moins au moment où Loyer les décrit, une conscience de soi qui dépasse le niveau local d'une appartenance lignagère ou d'un hameau. Aucun fait cependant n'en porte témoignage en temps de paix. Comme dans les autres sociétés, un siècle plus tard, c'est une crise politique d'origine externe qui lui permet, semble-t-il, de se manifester. On ne lui connaît jusqu'alors que des actes de résistance individuelle et sporadique (évasion, désobéissance...).

Les paysans en voie de prolétarianisation : aguingompue

Sous cette classe intermédiaire, deux couches de sources différentes : des personnes libres des deux sexes et les esclaves de maison. Ces derniers participent du statut de leurs maîtres avec des conditions relativement différenciées : milice du chef, concubines, domestiques. Deux traits les distinguent : exclus du pouvoir politique, ils connaissent, en dépit de la bassesse de leur statut social, la sécurité matérielle. Mais si elles partagent avec les esclaves de la petite agriculture l'extraction et le commerce de vin de palme, les personnes libres et pauvres (aguingompue = gueux) ont au contraire une situation sociale précaire, compte tenu des exigences politiques et culturelles de la cité marchande. Pire que la pauvreté, c'est-à-dire la condition de ceux qui possèdent *peu* de moyens matériels d'existence par rapport aux brembi, Loyer voit dans leur condition la misère, c'est-à-dire un manque du nécessaire, le manque du nécessaire en subsistance :

“Le reste des nègres de ce royaume sont très gueux et misérables...
Ils meurent de faim la plupart du temps...”

et le manque du nécessaire en vêtement, puisqu'ils n'ont pas

“une paigne pour se couvrir, ni proprement autre chose que ce que les Brembis veulent bien qu'ils aient” (1935 : 203).

Cette misère n'est pas seulement l'effet indirect de l'esclavage (qui discrédite le travail artisanal de la fabrication de sel, source d'enrichissement), ni le résultat des facteurs d'ordre matériel et socio-culturel (insuffisance de bonnes terres pour l'agriculture, ignorance et préjugé contre la pêche), elle s'explique aussi par l'exploitation dont les cadets sociaux étaient l'objet dans le petit commerce d'huile et de vin de palme, dans le régime de la dette, et dans le commerce à longue distance. Nous nommons *prolétaires*, au sens propre, ceux de ces cadets que la faim obligeait, écrit Loyer,

“de travailler journellement et même souvent de s'engager pour esclaves perpétuels, chez ces Seigneurs, pour avoir de quoi vivre” (1935 : 203)

Il faut, nous semble-t-il, attribuer à l'idéologie lignagère et à l'idéologie ethnique l'efficacité de cette exploitation. Car nous ne connaissons qu'une seule forme de la lutte de ces pauvres : c'est la dissimulation ou la ruse que ceux-ci pratiquaient pour protéger leurs petites épargnes contre la rapacité des *brembi* (Loyer, 1935 : 203).

"C'est une chose digne d'admiration que les Nègres qui sont naturellement si superbes, qui veulent passer pour infiniment plus riches qu'ils ne sont, et qui enragent quand on les appelle en leur langue *Aguingompoué*, qui veut dire gueux, prennent tant de peine de cacher leur or lorsqu'ils en ont. On pourroit dire que le peuple ou même les petits Capchères auroient quelques espèces de raison, par la crainte que les sachant riches, on ne leur fit quelque avanerie pour leur faire donner de l'argent, comme il arrive d'ordinaire lorsqu'on a le vent que quelqu'un en a. Le Roi le lui envoie demander, à quoi il faut qu'il obéisse, s'il n'aime pas mieux perdre la tête" (Loyer, 1935 : 166). *[orthographe de l'original]*

CHAPITRE XIII

La signification de la croissance de l'esclavage au XIX^e siècle : économie et guerres

Section I : Conjoncture économique et structures sociales

Section II : Guerres de savane, guerres samoriennes

Les analyses que nous venons de conduire à terme dans les précédents chapitres laissent apparaître deux faits majeurs. En premier lieu, l'esclavage, peu étendu et, sauf l'exception *essuma*, de peu de volume dans la zone forestière au début du XVIII^e siècle, connaît à la fin du XIX^e siècle, plus d'un demi-siècle après l'abolition internationale de la traite, une extension géographique et sociologique bien mise en évidence dans la section IV du Ch. V consacrée au bilan. En second lieu, entre régions, entre sociétés de la même région, le volume des esclaves est inégal. Quelle est la signification historique et sociologique de ces faits ?

Problème d'ordre historique, cette croissance de l'esclavage résulte de la conjonction de deux circonstances indépendantes. Au cours du XIX^e siècle, le développement des productions d'exportation induisit dans la zone forestière et littorale un essor économique et social qui, pour être entretenu, nécessitait des forces de travail et de reproduction que ni les lignages ni les sociétés forestières n'étaient en mesure de fournir, au moment voulu. En même temps cet essor avait rendu possible une accumulation de richesses et par conséquent des moyens de paiement et d'échange indispensables à l'appropriation de ces forces. Telle est la première circonstance. Parallèlement à cette circonstance, au cours de la même période, dans la zone soudanienne, une crise agitait les États africains qui, non seulement s'affrontaient entre eux pour l'hégémonie politique ou/et idéologique, mais encore affrontaient déjà l'impérialisme colonial de l'Europe. Cette crise entraîna le déracinement de grandes masses humaines qui furent versées sur les marchés. Histoire économique (accumulation inégale) et géographie économique (proximité ou éloignement de la source de production) se conjuguent pour rendre compte de la croissance de cette population servile et de son inégale répartition. En faisant un retour sur les conditions de commerce qui ouvraient plus haut l'analyse du procès de production d'esclaves, nous démontrerons cette hypothèse de la conjonction des circonstances sous les thèmes : *économie et guerres*.

SECTION I

Conjoncture économique et structures sociales

De la production au commerce

Dans la région lagunaire et littorale, un premier facteur d'essor économique et social : la production de l'huile et des amandes de palme

Pour l'historien A. G. Hopkins,¹ on le sait, l'économie du commerce légitime, celui de l'huile de palme, marque au XIX^e siècle une rupture totale avec le passé. Point de départ de l'histoire économique moderne de l'Afrique occidentale, cette rupture est la base de l'impérialisme qui s'empare de cette partie de l'Afrique à la fin du siècle.

Cette thèse doit être nuancée pour la zone que nous étudions. En effet, ici, le marché de l'huile de palme qui naît au XIX^e siècle est un nouveau marché, distinct par son extranéité et son échelle du marché régional en activité dans la cité marchande d'Assoko au début du XVIII^e siècle ; il amplifie un processus de développement dont les prémisses étaient en place depuis un siècle. Si les échanges avec l'Europe amorcent un autre tournant, la base de l'impérialisme s'instaure lorsque, forts de leurs moyens de circulation et de stockage, achetant directement aux producteurs dans les lagunes et sur les fleuves par leurs maisons de commerce, les Européens, ici Anglais et Français, ont substitué au monopole des courtiers africains leur propre et puissant monopole, brisant ainsi les circuits commerciaux traditionnels des "économies" autochtones.

Au sens économique, où François Perroux y voit

"la combinaison des changements mentaux et sociaux qui rendent une population apte à faire croître cumulativement et durablement son produit réel global",²

le développement apparaît ici, à l'aube du XVIII^e siècle, sur un plan régional, à partir du pays *éotilé-essuma*, grâce à la production et au commerce du sel et de l'huile de palme. Au XIX^e siècle, non seulement ce processus s'élargit, mais encore on le voit combiner ses effets avec ceux de la production et du commerce de l'or issu du pays *bawle* ; parallèlement, dans le Centre-Ouest, la production et le commerce de la noix de cola combinent aussi leurs effets avec ceux de l'or *bawle*.

Revenons donc sur ces productions d'exportation et sur leurs effets. En négligeant le sel dont la production était ancienne, nous traiterons de l'huile de palme et la noix de cola qui ont porté les plus grandes promesses de prospérité, sans bien entendu oublier de faire allusion à l'or qui a fait de cette période, au sens réel et au sens métaphorique, un âge d'or de l'esclavage pour une large partie de la zone que nous considérons.

Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, la végétation de palmier sous ses trois espèces n'avait procuré ses ressources principalement qu'aux économies et aux cultures locales. Le rônier, *Borassus aethiopium*, population des savanes, donnait à la construction des maisons ses stipes, à l'alimentation ses fruits et son vin. Plus généreux, le bambou, *Raphia vinifera*, population des marécages, fournissait ses feuilles à la confection des toitures, des nattes et des paniers, ses branches à l'érection des palissades, de la charpente et des murs des maisons, son vin à l'alimentation. Pour la pêche, des filets et des cordes étaient extraits des nervures de ses feuilles, et les lamelles de ses branches servaient à tisser les pêcheries fixes que Loyer décrivait au XVIII^e siècle en termes de labyrinthes chez les *Éotile* (1935 : 180). Mais l'espèce économiquement la plus avantageuse, l'arbre en quelque sorte divin, analogue au baobab des pays de savane et du Sahel est le palmier à huile, *Elaeis guineensis*. D'abord, celui-ci réserve beaucoup plus, en effet, à la subsistance : la graine, l'amande, l'huile, le sel végétal, le vin, la racine du bourgeon terminal, les champignons qui poussent sur le tronc décomposé, mais aussi la larve d'un coléoptère, *Rhynchophorus ferrugineus*, que l'on nomme ver de palmier. Ensuite, à l'instar du raphia, il procure une ressource à l'esthétique : tandis que celui-ci donne des fils à la confection des tissus, les amandes de palmier livrent une huile qui sert de pommade et de brillantine. Enfin l'éclairage domestique et public repose sur l'huile de palme, les branches et les rafles, tandis que l'artisanat tire des feuilles divers produits : hottes, paniers, barrages pour la pêche, couvertures pour les maisons.

Population des forêts, le palmier à huile, dans les limites des terres apprivoisées, appartenait aux lignages, cependant que le rônier et le bambou occupaient les terres communales, c'est-à-dire la savane pour le premier et les marais pour le second. Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, seuls quatre produits de cette végétation faisaient l'objet de commerce, à un degré plus ou moins élevé : le tissu de raphia, le ver de palmier, le vin et l'huile de palme. Dans le champ de notre étude, ce commerce était cantonné à l'échelle locale au moins dans la cité d'Assoko, entre Africains et secondairement avec les Européens de passage. À cette époque et à

cette échelle déjà, la production et le commerce étaient notables, au moins pour l'huile et le vin de palme. À propos de ce dernier produit, la compétition paraissait vive pour l'appropriation des palmiers, et Loyer observa une certaine spécialisation du travail comme il en allait pour la fabrication du sel.

“Le vin de palme, écrit Loyer, est le suc d'une autre espèce de palmier, différent du corossier, en ce qu'il n'est pas épineux comme lui. Il y en a de grandes campagnes toutes pleines qui appartiennent à qui les veut travailler et il y a une infinité de nègres qui n'ont point d'autres métiers que celui-là”.³

Or, dans le premier tiers du XIX^e siècle, consécutivement à l'abolition de la traite négrière, la demande européenne de l'huile de palme pour les besoins de l'industrie était sans commune mesure avec les demandes domestiques africaines, cent ans plus tôt. Elle fut transmise aux producteurs par les peuples côtiers, anciens intermédiaires entre Européens et continentaux africains, pour le commerce de l'ivoire, des peaux, du bois de teinture, de l'or, des esclaves. Jusqu'à la fin du siècle, avant d'être dessaisi de leur monopole, ces peuples côtiers rempliront leur vocation en assumant l'exportation de l'huile et des amandes de palme et en bénéficiant des avantages de cette conjoncture. Sauf le cas des courtiers-producteurs qu'étaient à une faible échelle les *Neyo*, la structure et le fonctionnement de ce commerce restent pour l'essentiel ceux que nous connaissons entre *Alladian* et *Odjukru*.

En attendant les précisions d'une histoire économique, quelques chiffres donnent une idée de l'expansion rapide, continue et croissante de ce commerce. En 1819, dans *Notes on Africa*, G. Robertson estimait à quelques dizaines de tonnes les exportations annuelles de toutes les rades de la côte ivoirienne (Bereby, Bassa, Sassandra, Lahu, Grand-Jacques, Petit et Grand-Bassam, Assinie) : 40 tonnes de riz, 49 tonnes d'ivoire, 3470 onces d'or, 60 tonnes d'huile de palme, non compris les peaux, le bétail et la gomme.⁴ Cinq ports exportaient alors l'huile en quantité croissante : c'était Cape Lahoö (Grand-Lahu), Jack Lahoö (Bodo-Ladja ou Grand-Jacques), Jack Jack (Emokwa ou Jacqueville), Piquininy-Bassam (Petit-Bassam), Grand-Bassam. Or du milieu à la fin du siècle, pour les seuls grands ports *alladian*, Grand-Jacques et Jacqueville, cette exportation atteint des chiffres considérables.

En 1862, le capitaine de génie Gouriau observa quatre navires anglais en rade à Grand-Jacques et estima le volume des exportations de ce port à 5760 tonneaux, et pour les trois ou quatre autres ports entre 8 et 10.000 tonneaux.⁵

En 1867, au dire de Fleuriot de Langle (1868, XIX : 390), trente deux navires chargeaient encore cinq mille tonnes d'huile, à raison de 300 F la tonne, soit pour 1.500.000 F. En avril 1885, Ch. Bour, commandant particulier des Établissements Français de la Côte d'Or, indiquait le chiffre de douze à quinze navires mouillés à Grand-Jacques et Jacqueville

pour quatre ou cinq mois ; et le volume des exportations s'élèverait à 5.000 tonnes d'huile.⁶ Tandis qu'à partir d'octobre de la même année, le prix du *kru* d'huile (1 *kru* = 9 gallons = 42 litres) tombait à Grand-Bassam de 50 à 40, puis en décembre à 30 manilles (1 manille équivalant à peu près à 30 centimes), les *Alladian* pratiquaient l'ancien prix de 50 manilles et voyaient prospérer leurs affaires en 1885 et 1886, en absorbant une grande partie de la production des *Odjukru* et des *Kyaman*. Pour 1889, les estimations que rapporte Binger⁷ créditaient ces ports d'une trentaine de navires ; les *Alladian* réaliseraient, à l'exportation et à l'importation, un chiffre d'affaires d'environ dix millions de francs, dans lequel une part doit être faite à d'autres produits que l'huile et les amandes de palme, c'est-à-dire à l'ivoire, au bois de teinture, à l'or, et à la gomme.

Dans le Centre-Ouest, un deuxième facteur de l'essor économique et social : la noix de cola

À la même époque s'intensifiait la production et le commerce de la noix de cola entre la forêt et la savane, notamment entre les pays *bete* et *kweni*. Habitat des *Kono* et des *Guerze* (Guinée), des *Bete*, des *Wè* et des *Gan* (Côte d'Ivoire), des *Ashante* (Ghana), la forêt mésophile, où tombent entre 1100 et 1300 mm d'eau de pluie, porte, on le sait, les densités les plus fortes du peuplement de kolatier avec deux cycles de production par an : avril-juin et octobre-novembre. L'arbre donne trois espèces de noix : la noix blanche (*cola nitida*), la noix rouge (*cola acuminata*) et la noix rosée (*cola pallida*), que les producteurs mélangeaient aux autres pour la vente. De même les cabosses sont de volumes différents : les petites contiennent une noix, les moyennes de cinq à neuf noix, les grosses de dix à vingt noix. Les noix elles-mêmes, il faut y revenir, contiennent deux alcaloïdes, stimulants du système nerveux (la caféine et la théobromine) et un glucoside, stimulant du cœur, la kolatine. La *cola nitida* renferme de 1 à 4 pour cent de caféine et un peu de théobromine. La *cola acuminata* renferme de 1,5 à 3,6 pour cent de caféine et 0,02 à 0,09 pour cent de théobromine. Les noix n'agissent pas seulement sur la fatigue, la faim et la soif, elles sont créditées des propriétés médicinales, en particulier contre les céphalées et l'impuissance sexuelle.⁸

Nous avons admis l'hypothèse vraisemblable de Zunon Gnobo qui place au XVIII^e siècle la naissance de ce commerce dans la région de Daloa en l'associant au *kweni* Dalu et à sa mère. Les généalogies complémentaires de fondateurs de marchés que nous avons fournies dans le chapitre II tendent à la renforcer. Toutefois, il reste indéniable que, du XVIII^e siècle au début du XIX^e siècle, ce commerce paraît localisé et insignifiant, faute d'un puissant marché ; les *Malinké* s'approvisionnaient régulièrement à d'autres sources et les usages culturels de la cola l'emportaient chez les *Bete* sur sa valeur d'échange.

Les traditions forestières ne lui attribuaient qu'un intérêt esthétique et religieux, à la rigueur. De son extrait, les chefs de lignage *bete* coloraient en rouge, couleur de sang et symbole de la vie, les masques qu'auparavant ils peignaient en noir, couleur de la nuit et symbole du mal. Femmes et artistes se peignaient de la même couleur rouge pour attirer et séduire. La fonction médicale de la noix n'était pas totalement inconnue : cette dernière entrait dans le vin de palme, soit comme condiment pour en rehausser la saveur, soit comme stimulant en cas d'extrême fatigue.

Or voici qu'au tournant du milieu du XIX^e siècle, par l'intermédiaire des *Kweni*, la demande soudanienne de noix de cola conféra une importance économique décisive à ce fruit. Comme relais d'échange de ce produit, les marchés qui se mirent en place au Nord du pays *kweni*, en vinrent à se multiplier en territoire *bete* pour favoriser le commerce. Pendant des décennies, à partir du Dri (Guiberwa) et du Nekedi (Ouragahio), du Proguli et du Gona, dans la région *kweni* de Sinfra, du Bogühe et du Yokolo, dans la région actuelle d'Issia, des masses de noix de cola devaient être cueillies et exportées vers les sociétés *mandé*.

Presque pas de données chiffrées qui permettent une estimation satisfaisante du volume des exportations. L'historien des échanges, Zunon Gnobo, a raison de contester les statistiques⁹ de l'administration coloniale, données que le contexte rendait aléatoires (l'impôt sur la cola stimulait la clandestinité), données partielles (seuls les *Dyula* en tant qu'ethnie et classe pouvaient déclarer leurs ventes tout en pratiquant la fraude), données orientées (puisque les chiffres fragmentaires devaient signifier le progrès des échanges sous la paix coloniale). Pour le seul Daloa au début de janvier 1912 : 21 tonnes ; pour les six mois de traite de 1913 : 99.323 kg. Mais si les exportations réelles des premières années de la colonisation excédaient vraisemblablement les données des statistiques administratives, et si les chiffres officiels doivent être révisés à la hausse, les estimations de l'auteur lui-même méritent au contraire d'être corrigées à la baisse. En effet, à raison de trois épouses-commerçantes (*bidangwa*) et de quatre filles célibataires (*yulugwie*, sing. *yulugu*) pour chacun des vingt-sept villages du Zéblé, soit $81 + 108 = 189$ commerçantes, à raison de trois porteurs en moyenne par commerçante, et quatre déplacements par mois pendant sept mois, avec une charge par personne de vingt à vingt-cinq kilogrammes de cola, il parvient à la conclusion que 70.600 kg de noix étaient exportés par mois et 494 tonnes annuellement. Et ce n'était là que "volume moyen" d'exportation, compte non tenu des fluctuations de la production à la fin du XIX^e siècle.

Les présupposés sociologiques des différentes variables ne sont pas vérifiés. N'en prenons que deux pour notre argumentation. D'abord le commerce de l'époque anté-coloniale était le fait d'un groupe dominant, ici comme ailleurs, non un fait de masse. L'auteur retient par village un chiffre de commerçantes qui est fonction du nombre de lignages – trois ou quatre – dont se composaient les villages *bete* (de la région, oublie-t-il de

préciser). C'est impliquer l'idée que la majorité des lignages était engagée dans le commerce. Cette hypothèse est vraisemblable, si elle signifie que tous les lignages peu ou prou s'affairaient à la cueillette des noix et à leur vente aux commerçantes du village ou d'ailleurs. Elle est infondée, s'il faut entendre par là que dans la majorité des lignages de chaque village, les grandes épouses et les grandes cadettes célibataires s'adonnaient à la cueillette ou au transport et à la vente des noix sur les marchés *kweni*. N'ont pratiqué le commerce que les femmes d'élite des groupes patrilocaux économiquement forts, c'est-à-dire d'abord polygyniques, qui contrôlaient de nombreux dépendants, et ensuite possesseurs, à l'origine, de vastes colatérales.

D'autre part le temps du commerce anté-colonial était, compte tenu de l'état des voies de communication, des moyens techniques et des habitudes sociales et culturelles, un temps lent et non le temps rapide que l'auteur suppose. Si la récolte dure un ou deux jours au plus, s'il faut une journée de décabossage et de trempage, puis une semaine, soit sept jours, de séchage, avant le tri et l'emballage, alors la préparation aura pris neuf ou dix jours. Comment une commerçante pouvait-elle alors, dans ces conditions, hormis les autres aléas de l'entreprise (production toujours égale, distance, facilité d'écoulement sur le marché, motif de santé....), effectuer quatre déplacements par mois ? Elle ne le pouvait pratiquement pas.

Les chiffres proposés tombent par conséquent à la moitié ; la production paraît plus modeste. Les commerçantes d'élite n'ont pu réussir qu'en mobilisant plus de porteuses, quand c'était possible et en s'obstinant sur la longue durée. L'accumulation, en bref, a été sensible par rapport au secteur méridional, mais faible relativement au pays *kweni*. La documentation de l'historien en donne la mesure. Les hommes riches de la région de Daloa possédaient en moyenne : 5 à 40 pagnes (Zoku Gbeuli, réputé le plus riche : plus de 50), 2 à 50 têtes de bovins, 10 à 50 têtes d'ovins, 5 à 10 paquets de *wrugu*, 2 à 5 fusils, 3 à 4 femmes.

Ajoutons à l'énumération quelques exceptions : Gble Tapê de Keibla, 100 têtes de bovins ; Goro Goze de Keibla, 30 fusils ; Tapê Lokpole de Keibla, 20 fusils ; Zuzua Goze de Zepreguhe et Logbo Kafu de Tapeçuhe, 30 femmes chacun ; et Gble Tapê et Tapê Lokpole de Keibla, 12 femmes chacun.

Dans le Centre, un troisième facteur de l'essor économique et social : l'or

Depuis le XVIII^e siècle, l'établissement des *Anyi-Bawle* avait favorisé des échanges divers d'ordre économique, social et culturel entre les sociétés lignagères et les nouvelles formations sociales tributaires. Mais entre 1830 et 1850, l'ouverture des gisements aurifères de la région de Kokumbo donna à ces échanges une impulsion d'une ampleur qui rend intelligibles certaines évolutions des sociétés lagunaires et préforestières. Jean-Pierre

Chauveau, à qui nous devons des éléments de l'histoire économique de cette région, dégage trois caractéristiques à cette conjoncture. D'abord, la main d'œuvre indispensable à la mise en valeur de ces gisements nécessita, nous l'avons dit dans le Ch. III, une immigration continue d'origine *pan-bawle*. Vers 1820 : les *Ngban*, les *Saafwe*, les *Aïtu* ; 1835 : les *Faafwe* ; 1870 : les *Warebo* et les *Nzipri*. Lorsque cette immigration interne s'avéra insuffisante, les prospecteurs recrutèrent des étrangers, en particulier des esclaves pour les tâches dangereuses au fond des mines. Ensuite la mise en valeur des mines accrut la masse d'or produite par les *Bawle* ; la circulation en draina une partie en direction du Sud, chez les *Alladian* et les *Odjukru* en particulier, une autre partie en direction de l'Ouest chez les *Dida*, les *Gban* et les *Kweni*. Enfin, avec l'or gagnèrent le marché extérieur les produits artisanaux induits de ce développement : bijoux de l'orfèvrerie des *Aïtu* et des *Nzipri*, pagnes de l'industrie *aïtu* et *warebo*. Se répandait dans le même mouvement, outre les usages de l'or, l'idéologie associée à ces usages.

Les effets de la production et du commerce sur les conditions et instruments de production

Ces productions entraînèrent une première génération d'effets directs sur les conditions et les instruments de production. En premier lieu, pour produire plus, il devint nécessaire de disposer de vastes étendues de forêts à palmiers ou à colatiers.

De nouvelles terres

Ce fut la course à l'appropriation de nouvelles forêts dans ce qui était encore la forêt primaire, nommée forêt noire : *krogba bete*, *akp ibr odjukru*. En pays *bete*, la fonction de découvreurs attribuée aux chasseurs retrouva un nouvel éclat. Les patrilignages en tirèrent parti pour agrandir leurs patrimoines fonciers. C'est de cette époque que date, semble-t-il, après la répartition qui a accompagné la fondation des villages, la seconde grande distribution fondamentale de terre entre les patrilignages, d'abord en territoire du Zèble et du Gbalo (Daloa), ensuite en territoire du Bogûhe, du Yokolo, du Dri, et du Nekedi (Issia et Gagnoa), en territoire Proguili et Gona (Sinfra). Aînés de nombreux cadets chasseurs, les fondateurs de marché devinrent ainsi possesseurs de forêts à colatiers.

C'est à la même époque que survint la crise du système patrilinéaire *odjukru*, lorsque les matrilignages cherchèrent à se donner aussi, pour leur part, une base foncière adéquate, les femmes inspirant la délimitation de nouvelles palmeraies au nom de leurs frères et de leurs fils. La preuve historique que cette seconde distribution fondamentale fut

une compétition âpre entre matrilineages d'une part, entre patrilineages et matrilineages d'autre part, c'est le nom d'arbre de guerre, *casus belli*, *ar-ikn*, qui fut donné au palmier, l'enjeu des luttes. Mais qui dit nouvelles forêts de palmiers dit inséparablement étendues de palmiers nains à la portée des femmes pour la fabrication de l'huile, et étendues de grands palmiers inaccessibles aux femmes et auxquels les hommes devaient grimper pour récolter les fruits. Quelles innovations techniques s'imposèrent et furent réalisées ?

Des innovations techniques

En deuxième lieu, justement, pour produire davantage, l'innovation devint nécessaire dans l'outillage et dans l'organisation du travail. En pays *bete*, en même temps que la production et le commerce de cola marquaient une nouvelle division sociale du travail, cette activité présentait trois caractéristiques dont deux restent traditionnelles. Dans la société *malinké*, selon Y. Person qui en a présenté les structures,¹⁰ comme dans la société *hausa* dont P. Lovejoy a fait l'histoire dans *Caravans of kola*,¹¹ la pratique de ce commerce appartenait à une classe d'hommes.

Ici, dans la société lignagère *bete*, comme dans la société *kweni*, elle était une affaire de femmes libérées des servitudes domestiques. Mais à part ce renversement des rôles, l'organisation du travail a continué d'obéir au modèle de la coopération traditionnelle : coopération restreinte au segment du lignage ou au lignage, coopération élargie au quartier ou au village, s'il y a lieu. Une seule nouveauté peut-être : le rôle dévolu aux enfants dans la cueillette massive des fruits du colatier en pleine forêt. Traditionnels aussi l'instrument et le mode de cueillette, quand il y en a : ce fut toujours le grimper à mains nues, ce fut toujours la cueillette également à mains nues ou le gaulage à distance.

Chez les *Odjukru*, au contraire, le progrès marque un renversement en sens contraire, puisque nous passons d'un procès et d'une technique féminins à un procès et une technique masculins. Les descriptions de ces techniques qu'ont laissées, à propos des peuples lagunaires, successivement Loyer (1935 : 185), le Capitaine de génie Gouriau (23.10.1862) et l'Amiral Fleuriot de Langle (1868, XVII : 388) donnent une idée de cette évolution.

La tradition *odjukru* veut en effet qu'à la fin du XVIII^e siècle, la fabrication de l'huile fût, comme elle l'est restée encore dans certaines régions jusqu'à l'époque coloniale, une pratique des femmes. Celles-ci utilisaient, pour la cuisson des graines de palmes, des jarres de dimension moyenne ; et, pour le broyage, le mortier et le pilon à piment, images d'instrument qui nous semblent décrire l'outillage d'un âge pré-moderne.¹²

La nécessité de produire en plus grande quantité amena à masculiniser d'abord la récolte des noix de palme. Nous ne croyons pas que les *Odjukru* apprirent seulement au début du XIX^e siècle à grimper aux palmiers et à extraire les régimes avec la serpe. En supposant que l'extraction du vin de palme s'effectuait chez tous les lagunaires au haut de l'arbre, probablement à l'aide d'une échelle, comme les *Essuma* devaient savoir le faire au XVIII^e siècle, les *Odjukru* n'eurent à inventer et apprendre probablement, s'ils l'ignoraient absolument, que la ceinture de rotin, *kpeb*, qui supplée à l'échelle pour les grands palmiers, et la percussion lancée de la serpe ou de la machette pour l'éradication du régime de noix de palme.

Dans le même processus de transformation technique, de nouveaux instruments vinrent à remplacer les anciens, et les opérations furent améliorées. Au début du XVIII^e siècle, Loyer ne nous dit rien sur le mode de cueillette des noix, qu'il nomme corosses. Mais une fois celles-ci suffisamment fermentées, et après leur cuisson, les *Essuma* en remplissaient un grand mortier de bois, "une cuve du plus gros tronc d'arbre qu'ils puissent trouver". Ensuite, ils s'armaient de pilons et, en équipe, pilaient ces noix jusqu'à ce que noyaux et pulpes s'en fussent détachés. Enfin, ils versaient de l'eau chaude sur la composition sans cesser de brasser ; après avoir incliné le mortier et évacué les noyaux et les fibres, ils recueillaient l'huile "qui paraît pure et nette" dans de grands pots pour aller la vendre au marché.

Du procès de fabrication au XIX^e siècle, nous sommes mieux informés, et nous savons la technique déjà plus évoluée. Si le procès de travail était de bout en bout lignager, la coopération villageoise intervenait néanmoins à une phase décisive des opérations. On retrouve la division des tâches sociales et sexuelles déjà décrite à propos des *Kyaman* : aux hommes du lignage, fils et neveux, la cueillette des régimes de noix ; aux femmes, épouses, sœurs célibataires et filles, le ramassage et le transport jusqu'au campement. C'était alors que, dans des grands jarres de confection *ahizi*, les *Odjukru* de Tukpa, en 1862, effectuaient une première cuisson des noix et les laissaient à la fermentation plusieurs jours durant. Suivait la phase de coopération villageoise. À l'aide de pilons de mil, le broyage consommait la séparation des noyaux et des pulpes. Ensuite, les noyaux ayant été mis de côté par les femmes, les pulpes subissaient dans un chaudron une seconde cuisson dans l'eau. Une partie de l'huile surnageait et était recueillie. Enfin les pulpes passaient dans un pressoir végétal, "un linge ou une natte" selon Gouriau, "un sac" en fibres végétales pour Fleuriot de Langle, que les producteurs tordaient et retordaient pour extraire la quantité restante d'huile. Le résidu jeté, les amandes de palme étaient concassées à la main par les femmes, et les palmistes recueillis. La coopération villageoise au moment décisif était économique en deux sens : dans une durée limitée, une journée généralement, l'ouvrage se trouvait entièrement exécuté quelle qu'en fût l'importance ; les coopérateurs, nourris sur le tas, bénéficiaient plus tard d'une aide réciproque, le moment

venu ; en outre, le savoir-faire de haut niveau qui caractérisait les adultes éduqués fournissait un produit d'excellence qualité.

Des transformations sociales

Mais pour produire davantage, en troisième lieu, ce n'était pas seulement des conditions d'ordre matériel et technique qui devinrent nécessaires : le devinrent simultanément des conditions d'ordre social. Dans les lignages, la *cohésion* d'abord s'imposait. Elle signifie dans la région productrice de cola au moins deux choses importantes : aucune grande crise de confiance avec la principale épouse, agent du commerce et administratrice du grenier ; et paix avec les cadets.

Il est difficile d'appréhender à travers les traditions le climat des relations domestiques à cette époque. La grande épouse avait besoin de liberté d'initiative et de mouvement pour faire fructifier son activité et pour asseoir le prestige social de son mari, s'il est vrai que la femme pratiquait le commerce "pour faire de son mari un homme". C'est dans ce contexte, supposons-nous, que furent rapportées à leur avantage les sanctions qui frappaient l'infidélité. À la place de la réparation pour une première infidélité (poulet et cabri, si l'époux était un homme du commun, poulet et fille vierge, si l'époux était un guerrier) et à la place du châtiment de la seconde infidélité, en tout et pour tout une unique réparation leur fut infligée : un poulet blanc.¹³ Nous supposons de même que les chefs des lignages dont les épouses réussirent dans le commerce, réalisèrent la paix intérieure en assurant, grâce aux mariages, l'émancipation des cadets.

Dans la région productrice d'huile de palme, chez les *Odjukru* matrilineaires, l'exigence de cohésion impliquait, dans la relation à l'épouse, une assurance principale : le bénéfice, pour le fils encore dépendant de son père, d'une initiation digne, aux frais de laquelle son travail avait contribué. Par rapport aux fils et aux neveux utérins, la cohésion lignagère était subordonnée au premier mariage dont l'oncle maternel pouvait avancer la dot, mais que le père avait devoir de conduire rituellement jusqu'à terme. Seuls en effet les cadets d'un lignage unis étaient mobilisables, dans la nouvelle conjoncture économique, à des fins communautaires. Seuls ils étaient ardents à conquérir de nouvelles forêts, à les entretenir, à les défendre, au besoin par les armes.

Mais autant que de cohésion, les lignages avaient aussi besoin de population. Cette population était d'autant plus indispensable que les saisons de production d'huile et de cola coïncidaient avec les saisons décisives de l'agriculture vivrière. Plus il y avait de bras, plus équilibrée était la division des tâches, plus l'efficacité était assurée dans l'une et l'autre productions. Comment mieux peupler les lignages ? Quatre principaux moyens pouvaient y conduire. Éliminons le premier de ces moyens, l'adrogation, par trop exceptionnelle et de rendement infime. Le

mariage polygynique constituait le deuxième moyen. Sa forme était la moins économique en régime matrilineaire : non seulement le surproduit du travail des cadets parents se trouvait réparti entre le patrilignage et le matrignage du père d'une part et le matrignage de la mère d'autre part, mais encore la part du lion revenait en définitive au matrignage de la mère. Nous y voyons la cause d'ordre structurel qui explique la faible polygynie des hommes riches dans les sociétés matrilineaires. Sur quinze hommes parmi les plus riches connus des pays *alladian* et *odjukru* de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, seuls trois disposaient de plus de dix épouses : Adje Bonny d'Emokwa 25, Ette Gbongro d'Emokwa 13, Kabi Awiyo d'Aklodj 12. Avec un total de 95 épouses pour 15 hommes, la moyenne est de 6,3 épouses par homme très riche.

Plus économique apparaît le mariage polygynique en régime patrilinéaire. Ici, en effet, le surproduit du travail des cadets n'était réparti qu'entre les deux patrilignages, celui du père et celui de la mère, le premier s'appropriant la plus grande part. Et donc, une cause structurelle symétrique joue en faveur d'une plus forte polygynie par homme riche. Sur quinze hommes parmi les plus riches identifiés en pays *kweni* et *bete* à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, la majorité possède plus de dix épouses, un seul en a neuf (Seri Diro de Bahoan, Daloa). Avec un total de 329 épouses, la moyenne est de 22 épouses par homme très riche, c'est-à-dire trois fois plus qu'en société matrilineaire.

Troisième moyen : *le salariat*. Au sens propre, il est subordonné à la nature et au niveau de la production. Les femmes *bete* et *kweni* utilisèrent des enfants pour la récolte des noix de cola en les rémunérant, nous l'avons vu, à l'opération. Les *Neyo* employèrent des *Godié* à la fabrication de l'huile suivant le même mode. Nous n'avons aucun témoignage de ce type de relation dans le système économique *odjukru*. C'est donc dans les échanges commerciaux, où son efficacité économique était reconnue, que cette relation s'est développée, en concurrence avec l'esclavage, avant d'être éliminée par ce dernier, comme on va le voir.

Quatrième moyen : l'acquisition de captifs et d'esclaves. Comme l'adrogation, la capture de prisonniers de guerre avec ce qu'elle suppose de risques et de coûts, était une entreprise exceptionnelle et de modeste rendement. Quant à l'acquisition d'esclaves, solution ô combien économique qui intègre tous les autres moyens, elle était assujettie à deux conditions au moins : du côté de l'acquéreur, une accumulation préalable de moyens de paiement, et du côté du vendeur ou du "marché", une offre importante permettant le choix.

Mais davantage que la production au sens étroit, c'est le commerce qui eut besoin de manœuvres pour le transport des noix de cola, de l'huile et des amandes de palme. Sociologiquement, les courtiers disposaient des mêmes moyens que les producteurs, avec les mêmes limites, chez les patrilinéaires, les *Kweni*, et les *Gban*, les *Kwadia* et les *Neyo*, autant que les *Bete* : les dépendants nés de mariages polygyniques. Une différence cependant chez les *Neyo* : les cadets parents, en s'engageant dans la

navigation, diminuaient les forces mobilisables dans l'économie générale locale, la production locale et *a fortiori* le commerce continental. Chez les matrilineaires qui disposaient par mariage de moins de dépendants lignagers en proportion absolue, mais aussi relativement aux besoins et à l'ampleur des exportations, le salariat s'imposa.

Les exportateurs devaient relayer les producteurs *odjukru* et *kyaman*, nous l'avons vu, pour transporter l'huile de l'hinterland aux débarcadères lagunaires, par exemple à Dibrm (Dabu), puis des débarcadères continentaux aux débarcadères littoraux et aux navires. Ici de même, les grandes saisons de traite se confondaient avec les saisons décisives de l'agriculture vivrière et de la pêche. Entre les exigences de l'économie marchande (ampleur et rythmes des exportations) et celles de la culture, les organisations lignagères s'avèrent insuffisantes. Dès le milieu du XIX^e siècle, et probablement beaucoup plus tôt, les *Alladian* recrutèrent une main-d'œuvre salariée *kruman-neyo*, que nous désignons "*kru*" entre guillemets, pour faire bref. Suffisante pendant la première phase de cet essor économique, cette main-d'œuvre ne le fut bientôt plus. La main-d'œuvre servile lui fera concurrence puis l'éliminera.

Comparons les revenus des commerçants et ceux des producteurs en prenant l'exemple des *Alladian* et des *Odjukru*. Sans beaucoup de pertes, de façon régulière, un lignage populeux pouvait, selon Eg Niamba Meledj de Gbadjn, fabriquer de l'huile à trois reprises entre janvier et mai, à trois reprises également entre juillet et décembre, en produisant entre 6 et 8 fûts en grande saison sèche et 6 en petite saison sèche où les palmiers donnent moins. À raison de 6 à 8 fûts x 3, soit 18 à 24 fûts pour la grande saison sèche et de 6 x 3, soit 18 fûts pour la petite saison sèche, il disposait en 1862 d'une somme de 250 F x (24 + 18) = 10.500 F. Sur cinq ans, régulièrement, le lignage pouvait gagner 52.500 F à une époque où les esclaves valaient au plus 300 F l'unité. En 1862, selon les éléments chiffrés laissés par le Capitaine Gouriau, chacun des huit célèbres négociants *alladian* transportait par ses trente pirogues, chacune chargée de deux tonneaux, 5.780 tonneaux, soit certainement pas moins de 2.000 tonneaux. À raison de 250 F par tonneau, il exportait au minimum pour 250 x 2000 = 500.000 F et au maximum 250 F x 5780 = 1.445.000 F. En supposant que le dixième seulement de ces ressources lui revienne, il gagnait entre 50.000 F et 141.500 F, ce qui représentait le quintuple du revenu d'un chef de lignage *odjukru* à la même époque. Tout se passe comme si, lorsqu'on va du centre forestier producteur à la périphérie de la zone, des peuples producteurs aux peuples courtiers, les revenus allaient croissants, dans la région lagunaire, dans le rapport de 1 à 5. On peut en inférer que les peuples courtiers, avec plus de moyens d'accumulation, étaient plus riches, les *Alladian* plus que les *Odjukru*, les *Neyo* plus que les *Bete*, les *Kweni* plus que les *Bete*. Là est le premier facteur fondamental d'inégalité.

Des transformations culturelles

À cette exigence de main-d'œuvre étrangère au lignage, exigence limitée chez les uns, illimitée chez d'autres, la production d'exportation ajouta une autre génération d'effets. En devenant de plus en plus riches, les peuples producteurs et les peuples exportateurs devinrent des débouchés de produits manufacturés et des centres d'innovation culturelle. Débouchés des produits de l'industrie européenne (instruments de production, produits de luxe comme les tissus, la boisson, le tabac...), ils furent un débouché des produits de l'industrie et de l'art des *Bawle* et des *Kweni* : pagnes tissés à la main, bijoux en or et en ivoire, masques. Ainsi *Abê*, *Odjukru* et *Alladian* étaient dans le Sud-Est ce que les *Kweni*, les *Bete*, les *Gban* et les *Neyo-Kwadia* étaient dans l'Ouest. Ce fut l'époque où les hommes riches inventèrent chez les *Odjukru* et restaurèrent chez les *Alladian* et les *Abê* un nouveau mode de reconnaissance de l'homme riche. Les *Essuma* voulaient que le riche fût consacré avant d'avoir à posséder des esclaves. Dorénavant, l'esclave entraînait dans le code de la notabilité comme signifiant de la richesse suprême, servant à évaluer celle-ci dans la vie, et à exalter celle-là dans la mort.

Cette main-d'œuvre étrangère, cette masse de biens de prestige, cette nouvelle marque de la richesse que la zone n'était plus en mesure de fournir, tout cela allait provenir de la savane. Une circonstance devait la procurer, circonstance que nous connaissons déjà, mais d'une tout autre dimension : la guerre.

SECTION II

Guerres de savane, guerres samoriennes

Conjoncture politique et guerre

Il faudrait remonter, pensera-t-on, aux guerres lointaines dont les effets se sont peu ou prou fait sentir dans la forêt au XIX^e siècle : dans le Soudan nigérien, guerres de l'État bambara de Ségu, en particulier de Tyèfolo à Ali en passant par Masala Demba (1827-1862) ; dans le Soudan central, guerres des États *hawsa*, nés de la réforme de Usman Dan Fodio, en particulier l'État de Sokoto avec Muhamad Bello (1817-1837), guerre de l'hégémonisme *zerma* de Kosom Babpukya à Mory Ture (1854-1892).

Il n'y a pas lieu. D'une part, en effet, les éléments de la population servile originaires de ces espaces – *Hwasa*, *Bambara*, Toucouleurs – n'ont jamais composé des groupes numériquement significatifs. D'autre part, nous ne disposons pas des mêmes moyens pour valider l'hypothèse d'une relation de cause à effet entre ces secousses politiques et les données de notre documentation. Ces esclaves que nous étudions pourraient, à l'origine, être aussi bien des excommuniés que des captifs de guerre .

Il n'en est pas de même des hégémonies locales que les chefs militaires *malinké* et *zerma* ont mises en place au XIX^e siècle au détriment des peuples *sénoufo* : dans le Nord-Ouest, l'hégémonie de Mori-Ulé-Sisé dans le Morielodugu/Konyan (1825-1882), celle de Vakaba Turé dans le Kabasarana (1830-1876), celle de Mori Turé (1885-1892). Ce sont cependant les guerres samoriennes qui donnèrent une ampleur sans précédent aux déplacements des populations dans la savane et la forêt ivoiriennes.

Avec sa grande érudition mandingue, Yves Person¹⁴ a retracé comment, entre 1861 et 1883, sur le Haut-Niger, autour de Bissandugu, Samori

Ture, commerçant, puis chef militaire, mit en place un État impérial, rival de l'État *bambara* de Ségu. C'était un État à base homogène tant sur le plan ethnique que sur le plan économique et idéologique. Un peuple dominant : les *Malinké* ; une activité essentielle : le commerce entre la côte et la forêt, la forêt et la savane ; une religion du livre au moins entre 1884 (date à laquelle Samori se proclame *almamy*) et 1898 : l'islam. C'était un État centralisé, organisé en régions militaires, avec pour force une armée puissante et moderne de cavaliers et de fantassins : les *sofas*. À peine cet empire établi, Samori rencontra les Français qui le harcelèrent jusqu'à la destruction de l'édifice en avril 1891. L'historien a caractérisé les années 1891-1898 comme "années des sursis" au sens où le *Faama* (le chef, le souverain) les mit à profit pour fonder dans la savane de l'Est, en terre ivoirienne, le Nouvel Empire. Les deux capitales, Nyödyi sur le Marawe à l'Ouest et Dabakala à l'Est, seront, à ce crépuscule de l'empire, les homologues de Bissandugu.

Or, relativement à l'assiette de l'empire, cette région était un lieu des contraires. Sauf les hégémonies *malinké*, et les royaumes *abron / kulango*, partout des sociétés lignagères et des chefferies fondées sur une agriculture de céréales et de tubercules. Partout l'hétérogénéité ethnique : *Malinké* à l'Ouest, *Senufo* au Centre, *Lobi*, *Kulango* et *Abron* à l'Est, *Dan*, *Kweni*, *Bawle*, *Ano* au Sud. Partout la diversité culturelle des langues et des croyances religieuses. Des contraires, c'est-à-dire des obstacles avec lesquels il fallait passer des compromis, lorsqu'ils étaient conciliants, procurant des vivres, approvisionnant en armes, ouvrant les routes de commerce, ou bien des obstacles qu'il fallait lever par les armes, quand ils paraissaient irréductibles et asphyxiants. Enfin relativement à la révolution *diula*, dont l'empire était l'instrument et la consécration, le Nouvel Empire était l'ère de la destruction.

Sauf les peuples forestiers pour l'essentiel, des affrontements plus ou moins sanglants opposèrent les *sofas* samoriens à des fractions de tous les autres peuples, quand ce n'était pas aux peuples entiers (*Djimini*, *Abron*). Rappelons les plus connus.

Le premier obstacle fut *malinké*, de façon inattendue. Si, en effet, Mangbè-Amadu rallia le Kabasarana à Samori, Vakuru Bamba, gendre de Vakaba Ture, fit sécession et érigea par la guerre une hégémonie qui s'étendait du Mau oriental au Worodugu (Sénégal), en incluant le Nafana-Ba et les *Senufo* du Noolu. Il sera poursuivi, combattu, vaincu en janvier 1892 et décapité avec tous ses parents mâles et ses fils.

Le deuxième obstacle vint des *Kweni* ou *Guro*, des *Mwan* et des *Uan*. Comme les *Wenmembo* et les *Wè-Semyê*, les premiers subirent dans les régions de Vavua et de Zenula (Grufla) des raids destinés à leur extorquer des vivres, mais qui rencontrèrent l'insuccès chez les *Natti* et les *Nyanangon*. Asile des réfugiés du Kanyéné, Kunairi, la capitale des *Uan*, fut prise, les notables massacrés et la population déportée en 1893. De même, au début de 1894, tous les villages *mwan*, dont Sukurugban, furent détruits et la population également déportée. Jusqu'en juin 1898,

ces menaces ne cessèrent de planer sur ces capitales reconstruites grâce à l'inflexible énergie des chefs comme Trika Bomiso (Kunairi) et Zaulé Drigbwé (Sukurugban).

Le troisième et le plus rude obstacle fut d'origine *senufo*. Avant Samori, Mori Ture de Marabadyassa, le marchand d'esclaves *zerma* et sa bande avaient, en juillet 1886, écrasé les *Tagwana* du Sud "en vendant ses nombreux captifs aux *Bawlé*" (Person, 1975 : 1582), mais ils échouèrent en territoire des *Djimini* (1886-1887) et chez les *Tagwana* du Nord. Quand survint Samori, sauf le ralliement des *Senufo* de Korhogo avec Pelefogho, les autres peuples *senufo* se révélèrent instables, opposant une volonté farouche à la rage de domination du monarque. À Bafeletu et Fadyadugu, dans le Gbato sous colonisation *bambara*, ce fut l'intervention personnelle du *faama* qui parut nécessaire pour réduire la résistance en juillet 1893. Même résistance des *Senufo* du Nyéné et du Fölöna qu'il fallut briser en 1894 pour s'assurer en même temps que des vivres les routes d'accès aux marchés des chevaux. Envahi en juillet 1894, le Djimini résista héroïquement jusqu'à la chute de Nyéméné, de Sokala et du Kpana ; une chute qui transforma le pays en un désert, selon l'image apocalyptique de l'historien. En 1895, ce fut l'invasion du *Tagwana* du Nord : malgré la résistance, prise de Koblakaa et déportation de la population à Dabakala, chute de Nanbanakaa et déportation de la population de Kyembine au Djimini. Lorsque les *sofas* en vinrent enfin à attaquer cette forteresse de la société *senufo*, les *Pallaka*, ennemis irréductibles de l'État de Kong, ils échouèrent devant Kimbala et Kalakala. Il leur fallut, pour se venger de cette défaite, saisir et déporter les *Tagwana* de Nyangbo et de Nyèkèrèkaa. Dans le même temps, comme si la résistance *senufo* ne pouvait accorder un répit à l'acharnement des dominateurs, une révolte des *Fodonon* et des *Kopruo*, insurgés contre les percepteurs de tribut en nature, les défia encore, révolte qui ne fut vaincue qu'au mois de mars 1896.

Si le Gonja occidental (seconde moitié de décembre 1895) et Kong (juillet 1897) furent soumis sans résistance armée, les derniers obstacles sur les routes de commerce de Djenné et de Kumassi – *Abron*, *Kulango*, *Tyèfo* – tombèrent à la suite de luttes : Bonduku en octobre 1895, Buna le 6 décembre 1895, et Numudaga (faubourg de Bobo-Dioulasso), le 18 mai 1897. Ce fut à l'assaut de cette dernière localité, dans le Gwiriko, qu'un fils de Samori fut abattu et que, se portant en première ligne, le *faama* lui-même reçut une balle dans la jambe droite. Or, Kong une fois détruit, les femmes, les enfants et les jeunes gens furent déportés au Djimini.

Les conséquences économiques

On ne connaît pas le volume de la population déportée de 1891 à 1898. Ce sera, en complément de l'histoire politique, l'un des objets d'une économie politique ou d'une histoire économique de l'empire samorien.

Mais le résultat des affrontements, ce fut, à côté de l'enrôlement des jeunes gens dans l'armée, à côté de la colonisation, sinon du repeuplement du Djimini, la mise sur les marchés de grandes masses d'hommes, de femmes et d'enfants en échange de vivres, d'armes et de munitions. Dans les limites du territoire ivoirien de l'empire, de nombreux marchés ont fonctionné : à l'Ouest, marchés de secteur *dan-kweni*, déjà évoqués dans le Ch. IV ; au Centre, marchés du secteur *bawle* (Marabadyassa, Minambo, Diyabo, Kotyakofikro...) ; à l'Est, marchés du secteur *ano-anyi* (Grumania). Les marchés du secteur central restèrent les plus importants pour les premières années de forte offre, c'est-à-dire 1894-1895, pendant lesquelles *Djimini* et *Tagwana* subirent invasion et déportation et où Bonduku et Buna furent soumis. L'historien de Samori a donc raison de souligner la place et le rôle du secteur *bawle* (Person, 1975 : 1744).

“Les échanges commerciaux qui se déroulaient dans ce cadre, *écrit-il*, ne furent marqués par aucun incident avant 1898. Ils étaient pratiqués soit par les Samoriens des garnisons voisines soit par les *Dyula* envoyés en mission par Samori ou l'un de ses Kèlètigi. Les célèbres pagnes des *Baule* ne jouaient aucun rôle dans ce négoce, car ils n'avaient pas de place dans la civilisation *manding*. Les transactions du premier type portaient exclusivement sur les vivres qui manquaient aux Samoriens, des chèvres, du riz et surtout ces ignames, dont la culture intensive faisait la richesse des *Baulé*. Celles du second type portaient sur les fusils, rarement à tir rapide, et sur la poudre que recherchaient les acheteurs de l'*Almami*. Ces armes venaient bien entendu des comptoirs français de la Côte, selon une filière d'intermédiaires établis notamment à Tiassalé et Toumodi. Au prix de péages élevés, ceux-ci laissaient cependant les Samoriens descendre à la mer, comme cette caravane de 55 *dyula* qui se présenta en octobre 1895 au poste de Tiassalé.

“La quasi totalité des armes que l'*Almami* se procurera durant les trois dernières années de sa carrière allaient passer par cette voie. Les chefs de tribus et de lignages nobles qui contrôlaient les transactions du côté des *Baulé*, en recevront presque exclusivement des captifs en échange, et cet afflux modifiera profondément leurs équilibres sociaux.

“Les *Baulé* n'ignoraient pas plus l'esclavage que les *Ashanti*, qui leur avaient transmis des éléments directeurs de leur culture. Ils vendaient généralement les hommes pris au cours de leurs guerres intestines, mais ils gardaient ceux qu'ils acquéraient par l'intermédiaire de leurs voisins *dyula*, et qui étaient presque toujours issus des ethnies soudanaises. Dans leur langue le mot *kanga* désignait aussi bien les peuples du nord que les captifs domestiques. Ceux-ci ne jouaient cependant qu'un rôle restreint dans la société rurale qui s'était cristallisée entre Nzi et Bandama à l'issue d'un long processus de métissage et de diffusion.

“Et voici que soudain, en l'espace de quelques mois, une masse de réfugiés allogènes faisait irruption sur leurs terres, tandis que les nouveaux voisins qui occupaient leur frontière du nord offraient des

captifs en énorme quantité et à des prix très bas. Les *Baulé* tirèrent le meilleur parti de ces circonstances extraordinaires et, en peu d'années, leurs villages s'emplirent d'innombrables *kanga* mal assimilés. Les équilibres de leur société allaient s'en trouver profondément modifiés et, comme l'impact colonial devait suivre de très près, ils se trouveront un instant désorientés. La vitalité des *Baulé* était cependant telle qu'ils allaient se ressaisir mieux que beaucoup de leurs voisins et s'adapter d'une façon remarquable à l'ère coloniale. La plupart des *kanga* seront finalement assimilés, mais leur afflux aura modifié, dans certaines régions, le capital génétique du peuple *Baulé*.

"Dans ce trafic d'esclaves il convient de souligner que ce sont les acheteurs qui imposaient leurs conditions. Le fait n'est pas surprenant, car aucune nécessité n'inspirait leur demande de captifs, tandis que leurs partenaires, qui avaient un besoin pressant de leurs vivres, sinon de leurs armes, n'avaient rien d'autre à leur offrir. Il est naturel que l'offre ait varié à l'extrême, très forte en 1895, après la chute du Dymini et de Bondoukou, faible en 1896, forte à nouveau après la destruction de Bouna et la marche de Bobo, insignifiante enfin durant les derniers mois de conflit. Il est par contre remarquable que les cours fixés par les *Baulé* dès 1894 ne paraissent avoir subi aucune variation. Leurs partenaires accepteront jusqu'au bout, sans rechigner, leurs exigences et les incidents qui allaient éclater tardivement, en 1898, ne seront pas dus aux Samoriens".¹⁵

Mais sauf la proximité des champs de bataille les plus brûlants, sauf la proportion des déracinés *senufo* des dernières années du règne de Samori, tous les peuples préforestiers jouèrent avec la même efficacité les mêmes rôles que les *Bawle*, rôle d'utilisateurs bien souligné par l'historien, rôle de revendeurs que celui-ci a négligé. Comme les *Bawle*, et en même temps qu'eux, les *Kweni* accueillirent une masse énorme d'esclaves de diverses origines que la proximité et les cours mettaient à leur portée. Les uns, libérés par l'armée puis l'administration coloniale, regagnèrent leur pays ; les autres furent annexés aux lignages et grossirent les villages *bawle*, *kweni*, *dan* et *ano*. Ph. et M.-A. Salvette-Marmier ont calculé que la proportion des descendants directs d'esclaves représente en 1962-1964 plus de 20 % de la population totale de certains villages de la région nord de Bouaké et plus de 30 % dans les villages centres des chefferies traditionnelles.¹⁶ Par hypothèse, on peut attribuer la même tendance forte à la proportion des descendants d'esclaves chez les *Kweni* du Nord. On se rappelle que A. Deluz a trouvé en 1958 au village de Duonefla, dans l'Ouest du pays *kweni*, 25 % de descendants d'esclaves (ch. X, Section II). Un troisième groupe a été revendu vers le centre forestier et le Sud. Les originaires de la savane que nous identifions dans le centre forestier chez les *Bete*, les *Kwadia*, les *Abê* et sur le littoral *alladian* et *neyo* représentent le reste des filtrages successifs que les peuples intermédiaires ont opérés, les ultimes produits des reventes auxquelles les différents relais ont procédé après absorption

des éléments de leur choix. Il est logique que, dans l'axe du secteur *bawle*, la population *senufo* à l'arrivée fût plus considérable dans le Sud-Est lagunaire et littoral que dans le Sud-Ouest, et représente plus de la moitié de la population globale des esclaves en pays *odjukru*.

Mais lorsqu'on corrèle cette population avec l'évolution de la structure d'âge *odjukru* à la fin du XIX^e siècle, on trouve confirmation de trois hypothèses. En premier lieu, la croissance rapide du nombre des esclaves correspond bien aux guerres qui enflammaient la savane, singulièrement aux guerres samoriennes qui, pour le nouvel Empire, ont déraciné la plus grande masse de personnes d'ethnie *senufo*. En deuxième lieu, ont payé le plus lourd tribut les classes d'âge nées entre 1874 et 1898, qui avaient entre 1 et 26 ans, notamment les jeunes de 8 à 16 ans (Tableaux 19 A/B et 20 A/B, p. 444, Fig. 9 et 10, p. 446-447). En troisième lieu, après les jeunes nés en 1898 et ceux que leurs mères portaient entre 1898 et 1906, la grande source d'esclaves pour les peuples forestiers tarit avec la fin de l'empire samorien. Peut-être sans ces secousses politiques de la savane, les sociétés lignagères de la zone forestière, prospères comme elles l'étaient de plus en plus, armées comme elles l'étaient, se seraient-elles approvisionnées d'une manière ou d'une autre par les guerres et le commerce. Mais comme ce processus n'avait pratiquement jamais discontinué, nous pouvons tenir pour certain que le facteur décisif de l'accroissement spectaculaire du volume des esclaves dans la forêt reste bien celui-là : le choc tragique de Samori et des peuples *malinké* et *senufo* de "Côte d'Ivoire" dans le contexte historique de l'impérialisme.

Notes et références

- 1 HOPKINS, A. G., 1975 : *An Economic History of West Africa*, Third Édition, Longman Group Ltd., London (Ch. IV).
- 2 THINES, G. et LEMPEREUR, A. 1975 : *Dictionnaire général des Sciences Humaines*, Éditions Universitaires, Paris (p. 273).
- 3 LOYER, in ROUSSIER, 1935:185.
- 4 ROBERTSON, G., 1819 : *Notes on Africa ; particularly those parts which are situed between Cape Verde and the River Congo*. Printed for Sherwood, Neely, and Jones, Paternoster Row, London (Ch. XX : 360-362).
- 5 GOURIAU, Cap., 1862 : *Rapport sur les établissements français de la Côte d'or*, 1862, Document de la Division navale BB4 1621, Dossier AB. Vol. 1.
- 6 AUGE, M., 1969 : 46.
- 7 BINGER, 1892 : 338.
- 8 LOVEJOY, Paul E., 1980 : *Caravans of Kola : The Hausa Kola Trade*. 1700-1900 Ahmadu Bello University Press, Zaria, Nigeria.
- 9 ZUNON GNOBO, Julien, 1981 : *Les échanges dans la région de Daloa du milieu du XIXe siècle à 1936*, Thèse de Doctorat 3e cycle, Université de Paris VII, UER de Géographie, Histoire et Sciences de la Société (Ch. VII-B-2 : 237-242).
- 10 PERSON Y., 1968 : *Samori*, Tome I, Mémoires de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, N° 80, I.F.A.N.-Dakar.
- 11 LOVEJOY, Paul, 1980.
- 12 BOUTILLIER, J. L., et DUPIRE, M., 1958 : 12.
- 13 ZUNON GNOBO J., 1981, Ch. IX-B, 4b : 199.
- 14 PERSON, Y., 1975, *Samori*, Tome II, Mémoires de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire N° 89, IFAN-Dakar.
- 15 PERSON, Y., 1975 : 144.
- 16 SALVERTE-MARMIER, Ph. et M-A, 1962-1964 : *Les étapes du peuplement, Étude régionale de Bouaké*, Tome I, Le peuplement, République de Côte d'Ivoire, Ministère du Plan (p. 50-52).

CONCLUSION GÉNÉRALE

Démontrer que l'esclavage en vigueur dans les sociétés lignagères de la Côte d'Ivoire forestière à l'époque *ante-coloniale*, telles que la documentation historiographique et la documentation historiographique permettent de les recomposer du XVIII^e au début du XX^e siècle, constitue bien un véritable esclavage, voilà la thèse que nous entendions soutenir dans cette étude.

Au terme de notre investigation, trois constats majeurs s'imposent. En premier lieu, une fois admis un concept univoque de l'esclavage, ce que nous sommes maintenant fondé à nommer esclavage lignager apparaît, en tant qu'esclavage, comme un système de réification absolue des personnes faites esclaves. En deuxième lieu, en tant qu'esclavage interne aux sociétés fondées sur les rapports de production lignagers, il ne présente pas partout la même forme comme on pourrait par préjugé s'y attendre ; loin de là. Il est polymorphe, historiquement et sociologiquement. En troisième lieu, cet esclavage, dans l'unité et la diversité de ses formes, est un lieu caractérisé de la détermination qu'opère l'ordre de l'idéologique dans les sociétés lignagères. Il nous faut donc clore ce travail en soulignant successivement ces trois points dans lesquels se résume l'acquis essentiel de cette investigation, dans la mesure où des propositions qui rebondissent comme des hypothèses appelant de nouvelles recherches ne concluent que par antiphrase.

L'esclavage lignager, un système de réification absolue

Un système

Pour les épistémologues, la notion de système peut se rapporter soit à une construction conceptuelle, un modèle, destiné à rendre intelligible une part du réel, soit à une formation élémentaire de la réalité elle-même.

Cette équivocité oppose, dans le vocabulaire de Ludwig Von Bertalanffy ¹, le système réel au système conceptuel dont la science est une sous-classe. Dans l'un et l'autre cas, la notion désigne un ensemble dont les éléments interdépendants forment un tout organique. Retenu ici dans la première acception, le système est une formation historique, douée de la complexité de toute formation.

Ici, comme ailleurs, l'esclavage comme système relève, selon nous, du cadre théorique incontournable, légué par Aristote, théoricien de l'*oikos*, l'Aristote d'avant la métaphorisation socio-politique et internationale de l'esclave, ce cadre perdu de vue par des philosophes comme Nkrumah, mais enrichi et complété par Karl Marx. De ce dernier, les concepts d'appropriation marchande et d'exploitation rendent compte de la genèse et de la nature du rapport d'esclavage; les concepts d'appartenance et d'instrument du premier définissent le statut de l'esclave dans l'ordre de l'être et sa fonction. Genèse historique et structure interne confirment ce cadre théorique, en attestant la cohérence du système.

Depuis le XVII^e siècle, époque à laquelle leur identification est vraisemblable, les peuples de la zone forestière nouèrent des relations nouvelles, modes d'intégration progressive et plus ou moins accentuée dans les formes de l'économie marchande, d'une part avec l'Europe et avec le reste de l'Afrique de l'Ouest, d'autre part entre eux. Entre la zone forestière et la savane et à l'intérieur de la zone forestière, moyennant des monnaies spécifiques, des groupes de négociants échangeaient, parmi d'autres produits de prestige, des captifs de guerre et des excommuniés, mais sans que, jusqu'au XX^e siècle, la totalité de cette zone tombât sous l'emprise de l'esclavage, ce qui justifierait la théorie nkrumahiste, mais seulement pour une période déterminée de l'histoire de certaines sociétés lignagères, au moins sous le rapport économique. Les guerres d'expansion samorienne, consécutives au défi impérialiste, intensifièrent ce commerce à la fin du XIX^e siècle, jusqu'à ce que la colonisation en définitive vînt sonner le glas de l'indépendance des sociétés forestières, le glas de la traite et le glas de l'institution elle-même de l'esclavage.

Mais dans sa structure interne, le système né de ce processus historique implique partout la différenciation et la stratification entre deux catégories irréductibles de personnes, reconnaissables à leurs origines sociales et à leurs statuts : d'un côté, des personnes nées libres, les ingénus, maîtres à titre individuel et collectif, de l'autre côté, des personnes achetées, les esclaves.

Un système de réification absolue

La relation essentielle entre ces deux catégories se veut une relation totalitaire s'exerçant dans toutes les sphères, sur tous les esclaves sauf exception, pendant toute la vie, et revêtant toutes les formes. Procréation,

production, domination politique, création culturelle, idéologie, voilà les différentes sphères. La première et la deuxième appartiennent à l'espace domestique et lignager ; la troisième et la quatrième s'inscrivent dans l'espace du village ou de la confédération des villages ; la cinquième sphère, sous un rapport, enveloppe les autres ou encore constitue leur lien, mais sous un autre rapport elle est comme l'œcumène où toutes les sphères cohabitent d'une certaine façon.

Dans ces divers sphères s'exercent quatre grandes formes de réification au moins, les esclaves étant traités comme des instruments de la reproduction des maîtres, de leurs lignages et de la société, "simple condition inorganique et naturelle" ainsi que l'écrit Marx dans les *Formen* (*Grundrisse* I, 1980 : 426). Dans la première forme, la forme sociale, l'esclave est bien un simple organe dont la fonction reproductrice peut être arbitrairement stérilisée ou presque par certains groupes patrilineaires, limitée au minimum par d'autres groupes à travers les processus de collage et de contubernie, ou drainée vers l'élargissement et la perpétuation des matrilignages. Dans la deuxième forme, la forme techno-économique, l'esclave figure comme un outil de production ; condamné au zèle, toute sa vie, il reste l'exploité absolu, celui à qui échappe, en termes de consommation vestimentaire, de consommation alimentaire, de consommation de soins de santé ou de biens rituels, une grande partie du produit de son travail, à moins qu'il ne bénéficie d'un foyer propre et ne compte beaucoup d'enfants. Exclu absolument du contrôle du pouvoir, comme l'atteste l'exemple des classes d'âge, l'esclave sert d'instrument de deux manières. Dans les moyens de contrainte et de défense où sa place est limitée, il guerroye quand enfin une arme lui est confiée. Mais au bout de la guerre, le sacrifice dont il peut être la matière devient une procédure d'instauration d'une paix forte. Instrument d'alliance politique, le sacrifice de l'esclave sert également à la pédagogie ou à l'action de grâce religieuse. Or, ces sacrifices constituent diverses modalités de la quatrième forme de réification, la forme symbolique. Celle-ci comporte en outre, une modalité médiatique : l'esclave assume la fonction soit de support d'un nom significatif, soit de clairon ou *kokoba*, chantant les louanges de son maître. Dans la modalité oblativ, l'esclave, objet de don magnifique, entre comme bien de prestige dans la composition de la dot. Enfin, média et don ne sont pas les seuls instruments de glorification, l'immolation funéraire et parfois l'immolation festive en constituent d'autres espèces tragiques.

Tel est le système d'esclavage : un composé de formes sociales et économiques de réification et de formes politico-idéologiques. L'hypothèse de Karl Marx relative à l'omnifonctionnalité de l'esclave lignager apparaît vérifiée ici.

Mais ce que Marx ne pouvait pas savoir, c'est que cet esclavage lignager n'est pas uniforme dans la réalité historique ; au contraire il est multiforme.

L'esclavage lignager, un esclavage multiforme

Trois types de combinaison de ces formes de réification, trois types de formation au moins, résultent de l'esclavage dans notre champ d'étude.

Le premier type se présente comme purement lignager. Il s'agit de celui des sociétés où, peu nombreux dans les lignages, les esclaves assument une fonction économique insignifiante. Telles étaient les sociétés *gban*, *bete* et *kwadia*. Y dominent les formes symboliques de réification des esclaves. L'idéologie, à seule fin de consolider la subordination des esclaves et de leurs descendants, y ravive en effet le sentiment de l'identité "ethnique" et de la pureté lignagère que l'assimilation des esclaves peu ou prou altère. Elle ravive également le sentiment de la liberté comme ingénuité ou noblesse, privilège des autochtones par rapport aux étrangers absolus.

Le deuxième type de formation introduit un système nouveau, le système proprement esclavagiste, au sens économique étroit. Dans les sociétés de ce type, les esclaves, relativement nombreux, occupent comme classe sociale dominée une place de producteurs prépondérants. Formes sociales et économiques de réification et formes politico-idéologiques semblent ici s'équilibrer. L'idéologie exalte la richesse dont les esclaves sont une composante essentielle. Détenteurs de la richesse et détenteurs du pouvoir politique se confondent comme classe dominante. Telles étaient à un degré relatif la société *neyo* et, à un degré absolu, la cité-chefferie *essuma* d'Assoko.

Le troisième type de formation figure un type intermédiaire entre le premier et le deuxième types. Dans les sociétés où s'opère la stratification entre une minorité de grands propriétaires d'esclaves et une majorité de petits propriétaires d'esclaves, et des lignages sans esclaves, où coexistent par conséquent un système de production esclavagiste et un système de production lignager, dominant plutôt des formes politico-idéologiques de réification. En outre, sauf dans la société *odjukru* dans laquelle l'organisation des classes d'âge régleme l'accès à la domination, le pouvoir partout échoit aux lignages et hommes riches. Telles étaient les sociétés *abê*, *kweni* et *alladian*.

À ces trois types est commun un trait : la permanence et l'égale importance de la fonction idéologique de l'esclavage. Qu'est-ce à dire ?

L'esclavage lignager, un lieu et une illustration de la détermination idéologique

Cette étude atteste quatre faits. En premier lieu, elle ne démontre pas seulement l'existence d'une époque *ante-esclavagiste* et par conséquent l'historicité de l'esclavage, elle atteste l'*antériorité* d'une idéologie de

l'esclavage par rapport à l'institution. Avant sa mise en place dans la zone, puis plus tard dans les différentes sociétés, dans le sillage des échanges, l'esclavage était reconnu, identifié, refusé, avant d'être accepté. Aux peuples qui vendaient sans acheter, il fallut une mentalité préparée et prête pour accueillir l'instauration de l'esclavage. Cette dynamique préparatoire explique la durée qui sépare cette instauration entre deux sociétés proches : par exemple la société *neyo*, qui pratiquait l'institution depuis le XVIII^e siècle et la société *bete* qui, jusqu'au XX^e siècle pour son secteur méridional (Subre), demeura étrangère à celle-ci.

L'étude atteste, en deuxième lieu, une autre relation, de structure celle-là : dans son établissement, l'institution est une *mise en œuvre* de l'idéologie, elle réalise en un sens dans "l'économie politique" appliquée les idées que les ingénus se font des esclaves. Anthroponymie servile, exclusion ou intégration dans les rapports de procréation, sacrifices funéraires sont des moments de cette concrétisation de l'idéologie. La conception négative que les maîtres se font des esclaves, et qui tend à l'emporter sur la conception positive, trouve là une de ses causes.

En troisième lieu, cette étude atteste la survivance de l'idéologie à l'institution. Encore que cette survivance comme souvenir présente un intérêt historiographique, l'idéologie apparaît cependant et surtout comme une idéologie de caractère politique, un recours des nostalgiques, arme symbolique dans le discours des luttes présentes, arme réactionnaire s'il en est, arme qui resurgit contre les avancées démocratiques de la société politique.

Cette étude atteste, en quatrième lieu, que pour les sociétés choisies comme témoins de l'institution, le rapport d'esclavage est perçu comme un *rapport social total*, dans le sens que Marcel Mauss a donné au fait social total (à la fois rapport de production, rapport de domination/subordination d'homme à homme autant que de groupe à groupe, rapport symbolique), sans que, la plupart du temps, tel aspect particulier soit mis en exergue comme rapport exclusif. Il en est ainsi, nous le savons, du rapport entre aînés et cadets sociaux. Nous avons là un fait de culture, au sens où il caractérise un type de structure sociale dans une histoire déterminée. Or, dans ces deux cas, le rapport social fondamental, ici, est moins un rapport économique, qui n'existe pas comme tel, qu'un rapport de type idéologique.

Dans l'exemple du rapport entre aînés et cadets, les premiers, responsables des lignages, n'entretiennent pas, d'abord, avec les seconds, leurs dépendants, des relations économiques d'exploitation, mais ils développent des relations *contractuelles*, au sens que nous avons conféré à la notion de contrat social, relations liées à l'histoire passée (histoire généalogique) et à l'histoire à venir (la stratégie de conservation et de développement du lignage). Ce contrat les lie non seulement dans le présent mais aussi dans le futur, lorsque les cadets à leur tour deviendront des aînés ; en dépit de leur caractère hiérarchique, les relations sont des relations contractuelles ininterrompues dans toute

l'histoire des lignages, et leur rupture radicale entraîne *ipso facto* la fin des lignages.

Des différents aspects qui constituent la nature du contrat social, c'est l'aspect idéologique qui est déterminant en dernière instance, parce que la fonction du contrat, nous l'avons dit, était de perpétuer une histoire socio-culturelle en définissant un ensemble cohérent d'obligations réciproques qui engagent chacune des parties contractantes. Sans le moins du monde négliger les déterminations de caractère économique, force est de mettre un accent particulier sur les déterminations de caractère idéologique pour autant que, dans la plupart des sociétés étudiées, celles-ci l'emportent nettement sur celles-là. Ce n'est pas seulement dans les rapports aînés/cadets que les fondements idéologiques que sont les principes contractuels sont déterminants, mais encore il en est ainsi, de même, en ce qui concerne le fonctionnement des rapports esclavagistes où les fondements symboliques et par conséquent idéologiques sont déterminants par rapport aux fondements économiques de l'institution : l'analyse du phénomène dans la plupart des sociétés l'a suffisamment montré, nous semble-t-il.

Cette détermination s'exerce en quatre lieux. Le premier lieu de cette détermination est l'ontologie de la personne de l'esclave : personne-chose, frappée d'infirmité absolue, sinon de perversité essentielle. Le deuxième est la relation d'homme à homme : l'appartenance au maître, pour lequel il est objet de puissance et de glorification. Dans la relation au groupe des autres hommes, troisième lieu, est déterminé son statut inférieur d'ancien captif ou excommunié, et d'être humain acheté. Enfin, la relation à la société globale est le quatrième lieu de détermination ultime : par l'extranéité fondamentale, l'esclave, étranger au lignage, à la terre, au cosmos des maîtres, apparaît comme l'homme d'ailleurs, l'homme d'on ne sait où, donc l'homme impur.

L'efficace de cette détermination multidimensionnelle c'est d'abord la définition de l'esclave dans son *être*, un être qui est sans rapport avec le système économique ; c'est ensuite le mépris ou le dédain de ce qu'il peut apporter au lignage, attitude qui conduit à une réévaluation, lorsque l'esclave est utile, ou lorsqu'il se révolte ; c'est la distance à laquelle on le tient, toujours sous le rapport de l'être lorsqu'il est rédimé ou affranchi, alors même que le rapport social d'esclavage a été aboli ou tout simplement altéré. Fantômes de cet être, traces de ce mépris ou de ce dédain, et mimes de cette distance sont encore, dans la société contemporaine, les preuves de cette détermination par l'idéologique.

En somme, comme système de réification absolue, où les esclaves ont pour propriété d'être omnifonctionnels, comme système polymorphe où s'impose la détermination par l'idéologique, l'esclavage lignager est aussi complexe que les formes antérieurement connues d'esclavage. Voilà pourquoi, selon nous, il ne relève pas d'un autre concept que l'esclavage d'une société esclavagiste : la référence à la cité marchande *essuma* nous

autorise à l'affirmer. Mais pour avoir accès à l'authenticité et à la complexité de cet esclavage, une seule voie nous paraît juste : l'analyse globale, qui est proprement anthropologie. Telle est en tout cas, notre premier conseil au chercheur qui, pour réexaminer nos conclusions, voudrait bien reprendre le chemin de l'enquête dans les sociétés lignagères d'Afrique, à commencer par ses zones forestières et littorales.

Notes et références

1 a/ BERTALANFFY, Ludwig von, 1973, *Théorie générale des systèmes*, Traduit de l'anglais par Jean Benoist-Chabrol, Dunod, Paris (Préface à l'Édition Penguin, IX, et Ch.8).

b/ GERN, Jean-Pierre, 1988, "Systèmes socio-économiques" in SCHWARZ, Éric *et al*, *La révolution des systèmes, une introduction à l'approche systémique*, Édition Delval, Cousset (Fribourg), Suisse (p. 177-191).

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

I. Les sources

A – sources orales

B – sources imprimées

II. Études : histoire des idées, théorie des sociétés lignagères

III. Études : histoire des idées, théorie de l'esclavage

IV. Études : histoire économique, sociale et politique : commerce et esclavage

V. Études : les sociétés lignagères témoins

I. LES SOURCES

A. Sources orales

1 – Informateurs abê, abudé et akye

Nom	Lignage	Village et Sous-préfecture	
ABOLE DJONGBA	<i>Edidjê</i>	Lapo	(Agboville)
AGBE DIGBE François	<i>Elevi</i>	Mgbu	(Agboville)
AKELE ARA Georges	<i>Wafonon</i>	Wahin	(Agboville)
AKIAPO ALLATIN Émile		Asseudji	(Afferi)
AKPALA KOYO Pierre	<i>Assohogbo</i>	Rimakudjê II	(Agboville)
AKRE ABU	<i>Buédé</i>	Abudé-Mandéké	(Agboville)
AMAN AKICHI Jean-Pierre	<i>Beu</i>	Montezo	(Alépé)
ANDRE MUSSO Michel	<i>Okuadjê</i>	Lovidjê	(Agboville)
ANE BOSCHO J-B	<i>Arafu</i>	Sedjê	(Agboville)

ANE NDJA	<i>Djehi</i>	Rubino	(Rubino)
ANGUI Hilaire	<i>Affia</i>	Moriê	(Agboville)
APPIA BOKA	<i>Dodiê I</i>	Wahin	(Agboville)
ASSI ARODJE	<i>Ngata</i>	Bodjê	(Agboville)
ASSONGO DEGBO	<i>Affia</i>	Grand-Moriê	(Agboville)
BEHU EDI	<i>Edidjêleu</i>	Lapo	(Agboville)
BOKA MENE		Mutho	(Agboville)
BOKA YEI Marie (Mme)	<i>Mberiê</i>	Mbgru	(Agboville)
BONI KOTCHI	<i>Affia</i>	Grand-Moriê	(Agboville)
DIGRE OHU	<i>Okukudjê</i>	Lovidjê	(Agboville)
DIOMPO OKAN Benoit	<i>Buédé</i>	Abudé-Mandéké	(Agboville)
EBE MAHO	<i>Amoro</i>	Offorudjê	(Agboville)
EKISSI DOFFU	<i>Ebuchi</i>	Gbandjê	(Agboville)
ESSE KAKU Paul		Rimakudjê	(Agboville)
KABIE KOBON François	<i>Bwafon</i>	Asseudji	(Afferi)
KANGA KWADIO	<i>Affia</i>	Grand-Moriê	(Agboville)
KOFFI André	<i>Buédé</i>	Abudé-Mandéké	(Agboville)
KOKOHU NGBESSO	<i>Amoro</i>	Offorudjê	(Agboville)
KWADJO KRAMBO	<i>Kwadio</i>	Yadjo	(Agboville)
KWAO BOTCHI	<i>Bétchiédi</i>	Guessidjê	(Agboville)
KWASSI BABA Gilbert	<i>Brubru</i>	Aradjê	(Agboville)
MOSSO NCHO Lambert	<i>Arafu</i>	Cedjê	(Agboville)
MUTO ANE	<i>Moriêyê Atê</i>	Gbatra	(Agboville)
NIAMIEN DEGBE	<i>Affia</i>	Grand-Moriê	(Agboville)
NCHO ASSI	<i>Aolia</i>	Bacon	(Akupé)
NCHO ATIN Alphonse	<i>Okudjêleu</i>	Moriê	(Agboville)
NCHO ATUBE AMA (Mme)	<i>Assa</i>	Okudjê	(Agboville)
NCHO OFUMU	<i>Ngbanua</i>	Attobro	(Agboville)
NCHO TEHI	<i>Agwahin</i>	Gbesse	(Agboville)
OMON Maurice	<i>Mpodi</i>	Rubino	(Rubino)
OPONON KANGA	<i>Affia</i>	Grand-Moriê	(Agboville)
ORSO DECI	<i>Orosowodjê</i>	Cechi	(Rubino)
OSSEIN BONI	<i>Ogboru</i>	Rubino	(Rubino)
TCHIMU DJODJRO	<i>Yacho</i>	Gwabo	(Agboville)
TCHIMU EKISSI	<i>Ekissi</i>	Gbandjê	(Agboville)
YACHO MUTO Pierre	<i>Rigbeu</i>	Wahin	(Agboville)
YAPI NTE	<i>Mudoko</i>	Agwahin	(Agboville)

2 – Informateurs alladian

AKADJE James	<i>Kovi</i>	Avagu	(Jacqueville)
AKADJE VRI	<i>Mambê</i>	Adjakuté	(Jacqueville)
ATE PETE Mathieu	<i>Okwan-Gangu</i>	Mbokru	(Jacqueville)
ATAWA Pierre	<i>Djoman-Tchoko</i>	Adjakuté	(Jacqueville)
BANAN Adrien	<i>Kovi</i>	Avagu	(Jacqueville)
BIACHON NGUESSAN Clement	<i>Gozê</i>	Addah	(Jacqueville)
BODJUI YESSO Mathieu	<i>Gnaman</i>	Addah	(Jacqueville)
BODJUI YESSO Henri	<i>Bodo</i>	Grand-Jacques	(Jacqueville)
DJORE Jonas	<i>Adongon</i>	Avagu	(Jacqueville)
KAKU ECHIGBAN Louis	<i>Kaku</i>	Jacqueville	(Jacqueville)
LAGAGBO AHIKPA	<i>Ahavê</i>	Avagu	(Jacqueville)
MBAN Édouard	<i>Okwan</i>	Avagu	(Jacqueville)
MBWA AHUI Jean	<i>Adongon</i>	Grand-Jacques	(Jacqueville)
NGRATCHE Alexis	<i>Towê</i>	Grand-Jacques	(Jacqueville)
NEBA BUTCHE Pierre	<i>Afiedo</i>	Grand-Jacques	(Jacqueville)
SEPI YESSO Mathias	<i>Nlêtu</i>	Mbokru	(Jacqueville)

3 – Informateurs bété

BADA MADU Bernard	<i>Gnapoewa</i>	Gbaléwa	(Subre)
BALU BUAGNON Maurice	<i>Yadebre-Zegbehia</i>	Bla	(Daloa)
BALU ZIKI	<i>Balu</i>	Okruyo	(Subre)
BARGÜHE GNOLEBA Gilbert	<i>Tapêseria (?)</i>	Gbetitapea	(Daloa)
BOTO TÈHÛLE	<i>Lessiri</i>	Yakalo	(Subre)
DAGRO Maurice	<i>Gugwa</i>	Grand-Zatry	(Subre)
DEPIE LAGO	<i>Boda</i>	Gossa	(Daloa)
DIMI SOKPRI Jean	<i>Gnaore Madu</i>	Gadwan	(Daloa)
DODO ZAHURU	<i>Dibrigühe</i>	Korekiprea	(Issia)
DIGBORU DJEDJE	<i>Vusoerua</i>	Bakayo	(Subre)
DOWRE Maurice	<i>Igbogbra</i>	Koredidia	(Issia)
FALEDIGUE Bernard	<i>Gbowré (?)</i>	Gamonia	(Daloa)
GADU DABO	<i>Upoyo</i>	Upoyo	(Subre)
GBOHUN BOZA	<i>Ureyo</i>	Ureyo	(Subre)
GONWU BLEGNON	<i>Godekpa</i>	Urepa	(Gagnoa)
GNAHOA UGEHI	<i>Brikayo</i>	Seriyo	(Gagnoa)
GUEDE BOGÜHE Jules	<i>Digbaprua (?)</i>	Gbetitapea	(Daloa)

GUEDE SERI Louis	<i>Tapêbolia (?)</i>	Gbetitapea	(Daloa)
GUEHI CALLE Bernard	<i>Guehi Gbete</i>	Kibwo	(Daloa)
GUEHI SAHIRI Bernard	<i>Huereka</i>	Gadwan	(Daloa)
GUEZE TAPE Gaston	<i>Gossèdodua</i>	Gossa	(Daloa)
GUIDE KREAH I Jean	<i>Badaewurua</i>	Kpada	(Subre)
IGBO GBOMENE Albert		Keibla	(Daloa)
KAFU GUEISSU (Mme)		Tapegühe	(Daloa)
KIPRE BLABO Alexis	<i>Gnahorewa</i>	Gbobwo-Zabwo	
KORE ZIKI	<i>Gbranogühé</i>		
KOURIGA GNANKOURI A.	<i>Diawere djatchililié</i>	Gnagbodugnoa	(Gagnoa)
KPALELUO Justin	<i>Logbayo</i>		
KREBO KPALU Lambert		Kpada	(Subre)
KUGNON TCHETCHE	<i>Lidabwo</i>	Gbekeyo	(Gagnoa)
LAGO KOFFI Etienne	<i>Kréboyo</i>	Grand-Zatry	(Subre)
LAGO TAPE Gaston		Tapegühe	(Daloa)
LAGO ONE Jacques		Keibla	(Daloa)
LORUGNON HIBO Pascal		Zahia	(Daloa)
LORUGNON ZIRI Gaston	<i>Irehiripa</i>	Dahopa	(Gagnoa)
MADU TAPE Albert		Niamayo	(Daloa)
NAMANE DUBLE	<i>Bogureoa</i>	Ureyo	(Subre)
NANA BAH I Joseph	<i>Brizebwa</i>	Brizebwa	
NIZAORE Pierre	<i>Grogbeu</i>	Djetegühe	(Daloa)
OLI BETO	<i>Zoreayo</i>	Dakuya	(Subre)
URI BUGI Henri		Yekoa	(Issia)
RUA BADU	<i>Zuzwama</i>	Pitizoa	(Subre)
SERELE ZADI		Gadwan	(Daloa)
SERI GUEDE Robert		Keibla	(Daloa)
SERI ZUZUA Jean	<i>Kébéa</i>	Labia	(Daloa)
SIBRI SAKRE Baillard	<i>Gbla</i>	Tapegühe	(Daloa)
TAPE SEON	<i>Galbakong</i>	Gamonía	(Daloa)
TATCHI BOSSE		Valua	(Gagnoa)
TETEH I DIGBEU Etienne	<i>Zegbehia</i>	Bla	(Daloa)
TCHEHI André		Guiberwa	(Gagnoa)
TIVOLI LORUGNON	<i>Guehi Gbete</i>	Kibwo	(Daloa)
TORO GNORO	<i>Gbeuli</i>	Gbeuliville	(Daloa)
WALI GBRA Robert		Tapegühe	(Daloa)
YABA DEGBA	<i>Logbayo</i>	Logbayo	(Subre)
YOGBAHI Gaston		Logbalooan	(Daloa)

YORO AHIPO	<i>Tadea</i>	Djetegühe	(Daloa)
YORO DEBEGÜHE	<i>Korea</i>	Kibwo	(Daloa)
ZADI SERI	<i>Gbadjida</i>	Pitizoa	(Subre)
ZAHIRI SERI Émile		Keibla	(Daloa)
ZAGBEHI IGBO Joseph	<i>Kopegühe</i>	Balegühe	(Daloa)
ZEZELEKPAHI Prosper	<i>Galbakong</i>	Gamonia	(Daloa)
ZIRI Boniface		Urepa	(Gagnoa)
ZOKU NADJI Bernard		Keibla	(Daloa)
ZOBOGÜHE GBOGO (Mme)		Loboguiguia	(Daloa)
ZOZO LOGBO	<i>Dregroa</i>	Pitizoa	(Subre)

4 – Informateurs gban et kweni

ALALI-BI-AKA	<i>Sukuto</i>	Nianufla	(Ume)
BOLO-BI-KWASSI			
BUSSI-BI-GUMBO	<i>Djetunta</i>	Nianufla	(Ume)
DJASSA-BI-KWASSI	<i>Zandjê</i>	Zandjê	(Ume)
DUBU-BI-VAME		Gonaté	(Ume)
FUA-BI-GUEHI Pierre		Kuhon	(Daloa)
GANBU-BI-ASSALE	<i>Sukuta</i>	Dugbafla	(Ume)
GWE-BI-TRA André		Kuhon	(Daloa)
GBREGUHE-BI-HUHE	<i>Nandana</i>	Begafla	(Ume)
HOUISSA-BI-BAFFO	<i>Sabia</i>	Zandjê	(Ume)
KASSIA-BI-AKA François	<i>Kwassizra</i>	Gabia	(Ume)
KASSIA-BI-ZAN Antoine	<i>Kwassizra</i>	Gabia	(Ume)
KOKO-BI-GUEHE	<i>Doga</i>	Zandjê	(Ume)
KWADIO KWASSI Félix	<i>Lagrota</i>	Dugbafla	(Ume)
KWADIO KWAME Albert	<i>Brota</i>	Dugbafla	(Ume)
KWASSI-BI-SOFI	<i>Boga</i>	Zandjê	(Ume)
LALE KPLE Albert	<i>Babonuin</i>	Sakahuo	(Ume)
LOA-BI-FUA Pascal		Kuhon	(Daloa)
MAMADU KONATE	<i>Sabia</i>	Zandjê	(Ume)
MANGONE BEWIN Gabriel		Beafla	(Ume)
NEHI MONGO	<i>Koffinwe</i>	Tchegba	(Ume)
NGUESSAN Barthélémy	<i>Yanda</i>	Sakahuo	(Ume)
SEHI-BI-ZAN Victor	<i>Bandiahi</i>	Kuhon	(Daloa)
TRA-BI-GOI Gabriel		Begafla	(Daloa)
YA-BI-GOGONE		Gonaté	(Ume)

YAO-BI-KAKU	<i>Sukuta</i>	Nianufla	(Ume)
ZAHAN KALU Édouard		Begafla	(Ume)
ZOA-BI-FUA Pascal	<i>Bandiahi</i>	Kuhon	(Daloa)

5 - Informateurs kwadia et neyo

AGUA DADE Émile		Ahorokpa	(Sassandra)
ASSEU BONI Joseph	<i>Nezoko</i>	Batrebre II	(Sassandra)
BWA KATO Albert	<i>Akréyuo</i>	Butubre	(Subre)
DAGBA ABOKO	<i>Tchiyo</i>	Kadayo	(Sassandra)
DAKPE NUMA François	<i>Kukuayo</i>	Bassa	(Sassandra)
DJAMAN Luc	<i>Wirèyo</i>	Godè	(Sassandra)
DODJI DABLE	<i>Brihin</i>	Batrebre II	(Sassandra)
DUKUA GODE Gaston	<i>Wirèyo</i>	Godè	(Sassandra)
FREGBO LEGRE	<i>Dukwa</i>	Missehi	(Sassandra)
GNANKPO GRAH	<i>Lipoyo</i>	Lipoyo	(Sassandra)
GNENABO GUE	<i>Manduyo</i>	Bassa	(Sassandra)
GNEBA ATE	<i>Dudruyo</i>	Batrebre II	(Sassandra)
GNOPRU LIBRE Gabriel	<i>Gneprebwo</i>	Kwati	(Subre)
GHIDE AYE Joseph			
GBEUGRE KAKE	<i>Tapi Dukua</i>	Missehi	(Sassandra)
GBEUGRE GRAH	<i>Tapi Dukua</i>	Missehi	(Sassandra)
GBIA AKA	<i>Dugbayo</i>	Ahorokpa	(Sassandra)
KAKE AVIT	<i>Kokorayo</i>	Lateko	(Sassandra)
KWADJO BADA Henri	<i>Gadayo</i>	Kwati	(Subre)
KUKUA AYE Christophe	<i>Wireyo</i>	Godè	(Sassandra)
KUKU BAWA	<i>Lipoyo</i>	Lipoyo	(Sassandra)
MANI GNIGBATO	<i>Nandayo</i>	Bassa	(Sassandra)
NGUESSAN AVIT	<i>Lipoyo</i>	Lipoyo	(Sassandra)
NIAKPA KRAGNON	<i>Gnagbeyo</i>	Kadrokpa	(Sassandra)
ZAUHI KUKUGNON	<i>Brihiri</i>	Batrebre II	(Sassandra)
ZADI GNANZE	<i>Gueguirihe</i>	Butubre	(Subre)

6 – Informateurs odjukru et bawle-elomwen

ABUTU KPADJA MEL	<i>Mongu-la</i>	Mopoyem	(Dabu)
ADJEI ADU Joseph	<i>Lohoi-la</i>	Agbaille	(Dabu)
ADU BOTTI	<i>Atm-la</i>	Aklodj-B	(Dabu)

ADU LASM dit SOGBE		Armêbê	(Dabu)
AGB ESSO Gaston	<i>Sibê-la</i>	Kpanda	(Dabu)
AKA SIE Salomon	<i>Dongba-la</i>	Mopoyem	(Dabu)
AMARI CES	<i>Dongba-la</i>	Bobor	(Dabu)
AYO DJEDJ	<i>Ayebl-la</i>	Aklodj-B	(Dabu)
BEKE MEL Victor	<i>Loyu-la</i>	Orogaf	(Dabu)
BREKU d'ORGBAF	<i>Logbo-la</i>	Mopoyem	(Dabu)
BONI KOMLAN			(Tyasale)
DJAMAN ATCHO	<i>Yeyane-la</i>	Aklodj-B	(Dabu)
DJOMBO AGNIMEL Paul	<i>Yebî-la</i>	Aklodj-A	(Dabu)
DIBI LASM	<i>Badi-la</i>	Dibrm	(Dabu)
DJIDJI Pascal		Brubru	(Tyasale)
EG NIAMBA MELEDJ		Gbadjn	(Dabu)
ESSIS GRAH	<i>Badi-la</i>	Gbugbo	(Dabu)
ESSO GBEL	<i>Otobro-la</i>	Tiaha	(Dabu)
ESSO LAT Jacques	<i>Essi-la</i>	Aklodj-B	(Dabu)
ESSO LASMBRO	<i>Djeyei-la</i>	Tiaha	(Dabu)
GNAMBA ESSO	<i>Namnei-Bodè-la</i>	Kpanda	(Dabu)
GONGO NIAGNE		Aklodj-A	(Dabu)
GRAWRI KOFFI Athanase	<i>Ndro</i>	Tyasale	(Tyasale)
KOFFI AKPROA Emmanuel	<i>Kpatabwebo</i>	Tyasale	(Tyasale)
KOKO	<i>Dongbo-la</i>	Dibrm	(Dabu)
KWAME KOFFI Raymond	<i>Etiso</i>	Tyasale	(Tyasale)
KUK YED ESMEL		Lokp	(Dabu)
KRE ASSEDJI	<i>Tchrabo</i>	Brubru	(Tyasale)
KPRO SASSO Pascal	<i>Assanu</i>	Brubru	(Tyasale)
LASMBRO AMARI Théodore	<i>Badi-la</i>	Gbugbo	(Dabu)
LAT MEMEL Barthélémy	<i>Aka Bra-la</i>	Orgbaf	(Dabu)
NDJOK AGNERO NOMEL	<i>Logbo-la</i>	Dibrm	(Dabu)
NIAGNE LASM Laurent	<i>Akm-la</i>	Yulil	(Dabu)
NOME YEDAGNE Agnero	<i>Edjm-la</i>	Tukpa	(Dabu)
OGA KETEKU	<i>Oboyei-Lok-la</i>	Bodu	(Dabu)
SEM KOFFI	<i>Djambê</i>	Brubru	(Tyasale)
TOTO KADJA			(Tyasale)
YOW GBEL Béatrice (Mme)	<i>Esso-la</i>	Mopoyem	(Dabu)

B. Sources imprimées

1 – Textes originaux

- CESAR : *La guerre des Gaules*, texte établi et traduit par L. A. Constans, 12^e tirage, “Éditions Les Belles Lettres”, Paris. Tome I, Liv. I-IV ; Tome II, Liv. V-VIII.
- CONFUCIUS : 1972. Entretiens, in *Les Quatre Livres*, avec une double traduction en français et latin par S. Couvreur, S. J., Kuangchi Press, Taiwan (Formosa), Republic of China.
- HOMERE : *Illiade*, Texte établi et traduit par Paul Mazon, Septième tirage, Société d'Éditions “Les Belles Lettres”, Paris : 1970. Tome IV : Chants XIX-XXIV ; 1972. Tome II : Chants VII-XII ; 1972. Tome I : Chants I-VI ; 1974. Tome III : Chants XIII-XVIII.
- L'Odyssée* : “Poésie homérique”, Texte établi et traduit par Victor Bérard, Huitième tirage, Société d'Éditions “Les Belles Lettres”, Paris : 1967. Tome III : Chants XVI-XXIV ; 1972. Tome I : Chants I-VII ; 1974. Tome II : Chants VIII-XV.
- LA BIBLE : TOB 1979. Alliance biblique universelle, le Cerf, Paris.
- LE CORAN : 1970. Traduit par Jean Grosjean, présenté par Jacques Berque, Philippe Lebaud, Paris.
- TACITE : 1967. *La Germanie*, Texte établi et traduit par Jacques Perret, Troisième tirage, Éditions “Les Belles Lettres”, Paris.

2 – Archives

- 2.1 Archives O.W.I.C. (Compagnie Néerlandaise Des Indes Occidentale). *Vijf Dagregisters van het kassteel SAO JORGE DA MINA (Elmina). Aan De Goudkust (1645-1647)*. Witgegeen door K. RATELBAND, S. GRAVENHAGE, Martinus Nijhoff, 1953. Traduction française orale du Prof. Beasjou.
- 2.2 Bibliothèque Nationale, Paris.
- a/ Département des manuscrits. Manuscrits français
- GODOT, Jean : 1704. *Relation exacte de ce qui s'est passé dans le voyage du Prince Aniaba, Roy d'Eissinie à la Coste d'or en affrique avec les Mœurs, Coutumes, Religions et manière de vivre des différentes nations et aussy une description de plusieurs pays et villes tant de L'affrique, de L'asie que de L'amérique*.
- Cote 13380, Tome I
- Cote 13381, Tome II.
- b/ Département des Cartes et Plans.
- Portefeuille 113, Division 3 M20
- 2.3 Archives Nationales de France – Section Outre-Mer
- a/ Rue des Francs-Bourgeois, Paris
- Fonds ancien de l'AOF

*) 200 MI 1191-1195

Séries K 15 G2 Captivité et esclavage

K 16 Bobine 4 Questionnaire sur l'esclavage

K 17 Bobine 4 De la traite de l'esclavage et de sa suppression

K 21 Bobine 5 Côte d'Ivoire rapports sur la captivité

*) 200 MI 1107 Côte d'Ivoire : Dossier 22 G 12 Recensement de la population de 1904

b/ Rue Oudinot, Paris

Côte d'Ivoire XIII et XIV. Dossier 3 Main d'œuvre/Esclavage et traite

2.4 Archives Nationales de Côte d'Ivoire

Série S, Sous-Série 12s XIII-46 – 37/244 (ancienne cote, Série S)

Rapports sur l'esclavage de 1908 à 1931

2.5 Archives des Sous-Préfectures : Buafé, Daloa, Subré.

3 – Périodiques, revues

3.1 *American Anthropologist.*

3.2 *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, Centre de recherches d'histoire ancienne, 1972, 1974.

3.3 *Annales d'hygiène coloniale.*

3.4 *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série Lettres.

3.5 *BISSA, Revue de Littérature orale*, GRTO, Université d'Abidjan

3.6 *Bulletin du Comité de l'Afrique Française* (BCAF).

3.7 *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire.*

3.8 *Bulletin de la Société de Géographie.*

3.9 *Bulletin de liaison Ethno-Sociologie-Linguistique.*

3.10 *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris.*

3.11 *Communisme*

3.12 *Cahiers d'Études Africaines.*

3.13 *Cahiers ORSTOM, Série Sciences humaines.*

3.14 *Dialectiques.*

3.15 *Ethnologica Helvetica.*

3.16 *Études éburnéennes*, IFAN, Centre de Côte d'Ivoire.

3.17 *Genève Afrique – Geneva Africa.*

3.18 *GODO GODO, Bulletin de l'IHAAA*, Université Nationale d'Abidjan.

3.19 *Homme (L').*

3.20 *Journal des Africanistes.*

- 3.21 *Journal of African History*.
- 3.22 *KASA BYA KASA*, *Bulletin de l'Institut d'Ethnosociologie*, Université d'Abidjan.
- 3.23 *Les Temps modernes*.
- 3.24 *Revue coloniale*.
- 3.25 *Revue de Littérature et d'Esthétique négro-africaines*.
- 3.26 *Revue la Pensée* (168/171/173).
- 3.27 *Revue Présence Africaine*.
- 3.28 *Tour du Monde (Le)*.

4 – Récits de voyage

4.1 Afrique occidentale, la Côte d'Ivoire comprise.

*** Avant le XVIII^e siècle**

- BARBOT Jean : 1678-1679. *Journal d'un voyage de traite en Guinée, à Cayenne et aux Antilles*, présenté, publié et annoté par Gabriel Debien, Maurice Delafosse et Guy Thilmans, dans le *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, tome 40, Avril 1978, n°2. Université de Dakar.
- BLAKE, John William, 1977. *West Africa : Quest for God and Gold 1454-1578*, Curzon Press Ltd, London and Rowman and Littlefield : Totowa.
- CUOQ, Joseph M. : 1975. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII^e au XVI^e siècle*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
- DAPPER, Olfert : 1686. *Description de l'Afrique*. Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, M.DCLXXXVI, Amsterdam.
- ELBÉE (Sieur d'), 1669. *Journal de voyage aux Isles, dans la Coste de Guynée*, in *Relation...* par J. de Clodore, chez Clouzier, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Microfiche M-164 ou NUMM-84369.
- JULIEN, Charles-André, 1979. *Les voyages de découvertes et les premiers établissements (XV^e et XVI^e siècle)*, Gérard Monfort Éditeur, Brionne.
- LA FOSSE, (Eustache de) : 1520. *Voyage à la côte occidentale d'Afrique, en Portugal et en Espagne 1479-1480* ; publié par R. Fouche Delbose, *Revue Hispanique* IV, 1897 : 174-201.
- MAREES, Peter de : 1605. *Description et récit historial du riche royaume d'or de Guinea autrement nommé la Coste de l'or de Mina*. Imprimé chez Cornille Claesson, Amsterdam.
- PEREIRA, Duarte Pacheco : 1505-1508. *Esmeraldo de Situ Orbis*, traduit du portugais par R. Mauny, Centro de Estudos da Guine Portuguesa, n°19, Bissau, 1956.

*** XVIII^e siècle**

- ATKINS, John : 1970. *A voyage to Guinea, Brasil and the West-Indies (1735)*, New impression, Frank Cass, London.

- BELLEFOND, Villaut de : 1669. *Relation des Costes d'Afrique appelées Guinée*. Chez Denys Thierry, Paris.
- BOSMAN, William : 1967. *A new and accurate description of the Coast of Guinea*, Frank Cass and Co. Ltd. London.
- EQUIANO, OLAUDAH : 1983. *La véridique histoire par lui-même d'Olaudah Equiano, africain, esclave aux Caraïbes, homme libre*. Introduction abrégée de Paul Edwards de l'Université d'Edimbourg. Traduit de l'anglais par Claire-Lise Charbonnier, Éditions Caribéennes, Paris.
- JOULIN Dam, LE BRETON LA VALLEE Charles, GARNERAY-MERIMEE : *Journal de la Traite des Noirs*, présenté et commenté par MOUSNIER Jehan, 1957, Éditions de Paris.
- N... (Mr) : 1719. *Voyages aux Côtes de Guinée et en Amérique*, à Amsterdam, Etienne Roger, marchand-librairie, Bibliothèque Nationale de France, Cote 8-H-706 ou 8-H-707.
- LABAT, le Père J.B., 1930 : *Voyages du Chevalier des MARCHAIS en Guinée, isles voisines et à Cayenne*, 1725, 1726, 1727, chez Saugrain l'Aîné, Paris.
- SMITH, Guillaume : 1751. *Nouveau voyage de Guinée*, Traduit de l'anglais. Chez Durand et Pissot, Paris.

* XIX^e siècle

- ADAMS, John Captain : 1970. *Sketches Made During Ten Voyage to Africa*. Publied by Hurst, Robinson, and Co. London.
- BINGER, (Capitaine) : 1892. *Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*. Librairie Hachette et Cie, Paris.
- BOUET-WILLAUMEZ, E. : 1978. *Commerce et traite des Noirs aux Côtes occidentales d'Afrique*. 1^{er} janvier 1848. Slatkine Reprints, Genève.
- HECQUARD, Hyacinthe : 1855. *Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique Occidentale*. Imprimerie de Bénard et Compagnie, Paris.
- HUTTON, William : 1832. *Nouveau voyage en Afrique ou description générale de l'intérieur de l'Afrique*, traduit de l'anglais. Chez tous les libraires et marchands de nouveautés, Paris.
- LABARTHE, P. : 1803. *Voyage à la Côte de Guinée ou description des Côtes d'Afrique depuis le Cap Tagrin jusqu'au Cap de Lopez-Gonzalves*, Chez Debray, Libraire, Éditions Masson et Besson, Paris.
- FLEURIOT DE LANGLE, Alphonse Jean-René, (Amiral) : 1868. "Croisières à la Côte de l'Afrique" dans *Le Tour du Monde*, Ch. I à XXI. <http://gallica.bnf.fr/document?O=N034398&P=305>.
- LEIGHTON WILSON, J. : 1856. *Western Africa : its history, condition, and prospects*, J. and Y. Harper Éditions, New-York.
- ROBERTSON, G.A. : 1819. *Notes on Africa ; particulary those parts which are situated between Cape Verd and the River Congo*. Printed for Sherwood, Neely, and Jones, Paternoster Row, London.
- SNELGRAVE, Captain William : 1917. *A new account of some parts of Guinea and the slave-trade*, Frank Cass and Co. Ltd., London.

4.2 Côte d'Ivoire

* Avant le XVIII^e siècle

CASSE (Sieur Du). *Mémoire ou relation sur son voyage de Guynée avec "La Tempête" en 1687 et 1688*, in Roussier : 1935, *Établissement d'Issiny 1687-1702*, Librairie Larose, Paris.

DAMON 1698. a – Relation du voyage fait en 1698 (p.72-89)

b – Relation très curieuse du voyage de Guynée, fait (1701) aux Indes pour faire un établissement à Issigny (92-107). in Roussier : 1935. *Établissement d'Issiny 1687-1702*, Librairie Larose, Paris. Bibliothèque Nationale de Paris.

TIBIERGE Extrait du Journal du Sieur Tibierge, Principal commis de la Compagnie de Guinée sur la Vaisseau "Le Pont d'Or" au voyage en l'année 1692, in Roussier, 1935, *Établissement d'Issiny*, 1687-1702, Librairie Larose, Paris.

* XVIII^e siècle

LOYER, Godefroy, Rev.-Père 1714. *Relation du voyage du royaume d'Issiny, Côte d'Or, Pais de Guinée en Afrique*. La description du Pais, les Inclinations, les Mœurs et la Religion des habitants : avec ce qui s'y est passé de plus remarquable dans l'établissement que les Français y ont fait. Le tout exactement recueilli sur les lieux par le R. Père Godefroy LOYER. Préfet Apostolique des Missions des FF. Prêcheurs aux Côtes de Guinée en Afrique, Religieux du Couvent de Bonne-Nouvelle de Rennes en Bretagne. Enrichie de figures en taille douce. À Paris chez Arnould Seneuze et chez Jean-Raoul Morel, 1714 Avec Approbations et Privilège du Roi, in Paul Roussier 1935, *Établissement d'Issiny 1687-1702*, Librairie Larose, Paris.

* XIX^e siècle

DREYFUS, Camille, : 1898. *À la Côte d'Ivoire, six mois dans l'Atté (un Transvaal français)*, Société française d'Éditions d'Art, Paris.

EYSSERIC, J. : 1899. *Rapport sur une mission scientifique à la Côte d'Ivoire*, Imprimerie Nationale, Paris.

LARTIGUE (capitaine au long cours) : 1851. "Rapport sur les comptoirs de Grand-Bassam et d'Assinie" in *Revue Coloniale*, 2e Série, Tome III.

POBEQUIN, Ch. : 1897. "Notes sur les lagunes de Grand-Lahou, de Fresco et les rivières Bandama et Yocoboué", *Bulletin de la Société de Géographie*, VIIe série, tome XVIII, Société de Géographie, Paris.

– 1898. "Notes sur la Côte d'Ivoire, région comprise depuis Grand-Lahou jusqu'au Cavally (République de Liberia)", *Bulletin de la Société de Géographie*, VIIIème Série, Tome XIX, Société de Géographie, Paris.

* XX^e siècle

BILLY, (Edmond de) : 1931. *En Côte d'Ivoire*, Mission protestante d'AOF, Sociétés des Missions évangéliques. Paris.

OLLONE, (Capitaine d') : 1901. *De la Côte d'Ivoire au Soudan et à la Guinée*, Librairie Hachette et Co. Paris. (Mission Hostains-d'Ollone).

- THOMANN, Georges : 1903. "De la Côte d'Ivoire au Soudan français", Ch. I-IV, in *Renseignements coloniaux et documents n°1, Supplément au Bulletin du Comité de l'Afrique française*, janvier 1903, p. 1-13 ;
- 1903 "De la Côte d'Ivoire au Soudan français", Ch. V-VI, in *Renseignements coloniaux et documents n°3, supplément au Bulletin du Comité de l'Afrique française*, mars 1903, p. 98-104 ;
- 1903 "De la Côte d'Ivoire au Soudan français", Ch. VII-X, in *Renseignements coloniaux et documents n°5, Supplément au Bulletin du Comité de l'Afrique française*, mai 1903, p. 123-135.

5 – Instruments de travail, documents administratifs, économiques et ethnographiques

5.1 – Afrique occidentale, la Côte d'Ivoire comprise

METTAS, Jean : *Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIII^e siècle*.

- 1978 Tome I, *Nantes*, édité par Serge DAGET, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer et Librairie Orientaliste Paul Geuthner S.A., Paris.
- 1984 Tome II, *Ports autres que Nantes*, édité par Serge et Michelle DAGET, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer, Paris.

5.2 – Côte d'Ivoire

- ABDOULAYE, N'diaye : 1965. Étude sur le Cercle du Bas-Sassandra, *Africana Bulletin* n°3.
- BOUET, Auguste (Lieutenant de Vaisseau) : 1849. Rapport adressé à M. le Gouverneur du Sénégal sur l'exploration de la rivière du Grand-Bassam, *Revue Coloniale*, septembre p.11-45.
- BRULY BOUABRE, Frédéric : 1958-1964. *Œuvres inédites*. "Autant en emporte le vent".
- ÉLOZEL, François-Joseph et VILLAMUR, Roger : 1902. *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*, Augustin Challamel, Éditeur, Paris.
- CROSSON, Capitaine de génie, membre de la mission de chemin de fer (Mission Houdaille),
 1900 a : "L'ethnographie de la Côte d'Ivoire", *Renseignements coloniaux n° 5, Supplément au Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, mai 1900 ;
 1900 b : "L'ethnographie de la Côte d'Ivoire" (suite), *Renseignements coloniaux n° 6, Supplément au Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, juin 1900.
- CRUDEL, Joseph (Dr) : 1914. *Colonie de la Côte d'Ivoire. Cercle du Bas Cavally, au point de vue politique et économique, us et coutumes*. Imprimerie Paul Dupont, Paris.
- DUNGLAS, Édouard : 1939. *Dans la Forêt de la Côte d'Ivoire : Coutumes et Mœurs des Bête*, Éditions Larose, Paris.
- ESCARD, Pierre : 1900. Précis d'une monographie d'un cultivateur-pêcheur-porte-canne du pays adjoukrou-bouboury (Côte d'Ivoire), ouvrier polygame, chef de ménage, propriétaire dans le système du travail sans engagements, d'après les renseignements recueillis sur les lieux de 1903 à 1909, *Les ouvriers des deux*

mondes n° 109 bis, Troisième série, 18^e fascicule, Au secrétariat de la Société d'Économie sociale, Paris, p. 110-143.

- GAUZE, Lauhoy Tety : 1969. "Contribution à l'histoire du peuplement de la Côte d'Ivoire", *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série F (Ethnoscologie) I, p. 7-23.
- HALLOUIN, C. : 1947. Géographie humaine de la subdivision de Daloa, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, Dakar, Tome IX, n° 1-4, p. 18-55.
- HIERNAUX, C. R. : 1950. Notes sur l'évolution des Gagou, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, Dakar, Tome XII, n° 2, avril 1950, p. 488-512.
- LADURANTIE, A. : 1943. En Côte d'Ivoire. Au pays bete de Gagnoa, *Revue Géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, Éditeur Édouard Privat, Toulouse, et Henri Didier, Paris, p. 93-149.
- LASME, Laurent (Rev. Pasteur) : 1971. Croyance et coutumes adioukrou, *Bulletin de Liaison Ethno-Sociologie-Linguistique* n°1, CURD, Université d'Abidjan.
- MENALQUE, Marc : 1933. *Coutumes civiles des Baoulé de la Région de Dimbokro*, Larose Éditeurs, Paris.
- REPIQUET, Jules : 1903. Le Bas Cavally français, in *Renseignements coloniaux* n°11, Supplément au *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, novembre 1903.
- VAN CASSEL, Charles : 1901. "La Haute Côte d'Ivoire occidentale". Extrait du *Bulletin du Muséum d'Histoire naturelle*, n° 2 Paris, p. 31-52.
- VERDIER, Arthur : 1897. *Trente-cinq années de lutte aux colonies*. Librairie africaine et coloniale, Paris.
- VILLAMUR, Roger et Maurice DELAFOSSE : 1904. *Les Coutumes agni*, rédigées et codifiées d'après les documents officiels les plus récents, Augustin Challamel, Éditeur, Paris.
- TOMMASINI, André : 1911. Les Attié. Extrait des *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie* de Paris, Séance du 7 décembre, p. 399-413.
- THOMANN, Georges : a / 1901. À la Côte d'Ivoire : La Sassandra, in *Renseignements coloniaux et Documents* n° 6, Supplément au *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, octobre 1901, p. 113-144.
- b/ 1901. À la Côte d'Ivoire : La Sassandra (suite et fin), in *Renseignements coloniaux et Documents* n° 7, Supplément au *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, novembre 1901, p. 145-156.
1905. *Essai de manuel de la langue néoulé parlée dans la partie occidentale de la Côte d'Ivoire*. Ernest Leroux, Éditeur, Paris.
- YENOU, A. D. : 1954. Quelques notes historiques sur le pays alladian, *Notes africaines*, n° 63, p. 83-88.

II. ÉTUDES. HISTOIRE DES IDÉES. THÉORIE DES SOCIÉTÉS LIGNAGÈRES

A. Méthodologie

1 – Afrique

LAYA, Diouldé (édité par) : 1972. *La tradition orale, problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, UNESCO et Centre Régional de Documentation pour la Tradition Orale CRDTO, Niamey-Niger.

VANSINA, Jan : 1961. *De la tradition orale : Essai de méthode historique*, Musée royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.

VANSINA, Jan, Raymond MAUNY, Louis Vincent THOMAS : 1964. *The Historian in Tropical Africa*, Studies presented and discussed at the fourth International African Seminar at the University of Dakar, Senegal 1961, Published for the International African Institute by the Oxford University Press, London, Ibadan, Accra.

2 – Côte d'Ivoire

AUGE, Marc : 1968. Temps et sociétés : le cas de la société alladian, *Cahiers ORSTOM*, Série Sciences Humaines, Vol. V, n° 3, Paris.

MEMEL-FOTE, Harris : 1977 : Ethnie et Histoire. À propos de l'histoire culturelle des Odjukru, *KASA BYA KASA*, Bulletin de l'Institut d'Ethno-Sociologie, n° 7, Université d'Abidjan.

NIANGORAN-BOUAH, Georges : 1973. Problèmes de la recherche en milieu de tradition orale, *KASA BYA KASA*, n°1, décembre 1973, Institut d'Ethnosociologie, Université d'Abidjan, p. 7-28.

PERSON, Yves : a/ 1963. "Classes d'âge et chronologie" in *Latitudes*, revue de l'Association des Anciens Elèves de l'École Nationale de la France d'Outre-Mer, n° spécial, p. 68-83.

– b/ 1969. "En quête d'une chronologie ivoirienne" in *The Historian in Tropical Africa* (1964), Reprinted, edited with an Introduction by Jan Vansina, Raymond Mauny, L. V. Thomas, Oxford University Press, London, Ibadan, Accra. p. 322-338

SCHWARTZ, Alfred : 1968. "La mise en place des populations *guéré* et *wobé*. Essai d'interprétation historique des données de la tradition orale. Première partie", *Cahiers ORSTOM*, Série Sciences Humaines, Vol. V, n° 4, p. 3-38.

WONDJI, Christophe : 1975. "Le peuple et son histoire" *Godo Godo*, Bulletin de l'Institut d'Histoire, d'Art et d'Archéologie africains, IHAAA, n° 1, octobre 1975, Université d'Abidjan, p. 13-24.

– 1981. L'histoire dans les sociétés lignagères de la Côte d'Ivoire forestière, in *Le sol, la parole et l'écrit*, Mélanges en hommage à Raymond Mauny, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer, Paris, p. 321-351.

B. Structure et histoire

- ALTHUSSER, Louis : 1965. *Pour Marx*, François Maspero, Paris.
- ALTHUSSER, L. et BALIBAR, Etienne : 1975. *Lire le Capital II*, François Maspero, Paris.
- AUGE, Marc : 1975. *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Hermann, Paris.
- BALANDIER, Georges : 1978. *Anthropologie politique*, 3^e Édition, Presses Universitaires de France, Collection Le Sociologue 12, Paris.
- 1974. *Anthropo-logiques*, Presses Universitaires de France, Paris.
- BAUDRILLARD, Jean : 1973. *Le miroir de la production ou illusion critique du matérialisme historique*. 2^e ed. Casterman, Paris.
- BERTALANFFY, Ludwig von : 1973. *Théorie générale des systèmes*, traduit de l'anglais par Jean Benoît Chabrol, Dunod, Paris.
- CLASTRES, Pierre : 1974. *La société contre l'État, recherches d'anthropologie politique*. Les Éditions de Minuit, Paris.
- 1980. *Recherches d'anthropologie politique*, Éditions du Seuil, Paris.
- COPANS, Jean ; TORNAY, Serge ; GODELIER, Maurice ; BACKES-CLEMENT, Catherine : 1971. *L'anthropologie : science des sociétés primitives ?* Collection Le point de la question, Éditions E.P Denoel, Paris.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. : 1974. *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Presses Universitaires de France, Paris.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI : 1972. *Capitalisme et schizophrénie : l'Anti-Œdipe*, Nouvelle édition augmentée, Les Éditions de Minuit, Paris, Ch. 3 : Sauvages, barbares, civilisés.
- DIAKOV, V. et KOVALEV, S. : 1963. *Histoire de l'antiquité*, Éditions du Progrès. Moscou.
- DUCHET, Michèle : 1971. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières, Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvetius, Diderot*, François Maspero, Paris.
- FOSSAERT, Robert : 1977. *La société*. Tome 2. *Les structures économiques*, Éditions du Seuil, Paris.
- GODELIER, Maurice : 1974. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, François Maspero, Paris.
- 1982. *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*, Librairie Arthème Fayard, Paris.
- 1984. *L'idéal et le matériel. : pensée, économies, sociétés*. Librairie Arthème Fayard, Paris.
- GOODY, Jack : 1976. *Production and reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge University Press, Cambridge-London-New-York-Melbourne.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : 1987. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Traduction par J. Gibelin, 3^e édition, 4^e tirage, Librairie J. Vrin, Paris.
- HORTON, Robin : 1971. "Stateless societies in the history of West Africa", in *History of West Africa*, Volume one, edited by J. F. Ade Ajayi and Michael Crowder, Longman Group Ltd., London, p. 78-119.

- LEVI-STRAUSS, Claude : 1958. *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris.
- 1971. *Les structures élémentaires de la parenté*, deuxième édition, 3^e tirage, avril 1971, Mouton et Cie, La Maison des Sciences de l'Homme, Paris/La Haye.
- LOWIE, Robert : 1936. *Traité de sociologie primitive*. Traduction d'E. Métraux, Éditions Payot, Paris.
- MALINOWSKI, Bronislaw : 1980. *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Petite Bibliothèque Payot, n° 109, Paris.
- MAQUET, Jacques : 1966. *Les civilisations noires*, Marabout Université, Paris.
- 1970. *Pouvoir et société en Afrique*, Presses Universitaires de France, Collection Le Sociologue 12, Paris.
- MARX, Karl : 1980. *Manuscrits de 1857-1858 ("Grundrisse")*. Ouvrage publié sous la responsabilité de J. P. Lefebvre, Texte français établi par Gilbert Badia, Etienne Balibar et alii. Éditions Sociales, Paris, Tome I.
- MEILLASSOUX, Claude : 1975. *Femmes, greniers et capitaux*, Librairie François Maspero, Paris.
- 1977. *Terrains et théories*, Éditions Anthropos, Paris.
- MURDOCK, George Peter : 1972. *De la structure sociale*. Traduit de l'Américain par Sylvie Laroche et Massimo Giacometti. Payot, Paris.
- NEEDHAM, Rodney (sous la direction de) : 1977. *La parenté en question : Onze contributions à la théorie anthropologique (1971)*, traduit de l'anglais par Martin Karnouh et Edgar Roskis, Éditions du Seuil, Paris.
- POIRIER, Jean : 1968. *Ethnologie générale*, Éditions Gallimard, Paris
- POLANYI, Karl : 1977. *The Livelihood of Man*, edited by Harry W. PERSON, Academic Press, New-York-San Francisco-London.
- POUILLON, François (sous la direction de) : 1976. *L'anthropologie économique, courants et problèmes*, François Maspero, Paris.
- REY, Pierre-Philippe : - 1971. *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la "Comilog" au Congo-Brazzaville*. François Maspero, Paris.
- 1980. *Les concepts de l'anthropologie économique marxiste : Critique et mise à l'épreuve*, Thèse de Doctorat ès Lettres, Académie de Paris, Université René Descartes, Faculté des Lettres, Paris.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques : 1971. *Œuvres complètes*, Tome 2, *Œuvres philosophiques et politiques*. Collection l'Intégrale, Aux Éditions du Seuil, Paris.
- SAHLINS, Marshall : 1976. *Age de pierre, âge d'abondance*, Traduit de l'anglais par Tina Jolas, Éditions Gallimard, Paris.
- SERVET, Jean-Michel : Ordre sauvage et paléomarchand dans "Sauvages et ensauvagés" : *Analyse, Épistémologie, Histoire économiques*, mars 1980, n° 19, Presses Universitaires de Lyon, p. 3-142.
- SURET-CANALE, Jean : 1961. *L'Afrique Noire Occidentale et Centrale, Géographie, Civilisation, Histoire*, 2^e édition, Éditions Sociales, Paris.
- 1980. Les sociétés traditionnelles en Afrique tropicale et le concept de mode de production asiatique (le marxisme et l'étude des sociétés africaines), in *Essais d'histoire africaine. De la traite des Noirs au néocolonialisme*, Éditions Sociales, Paris.

- TERRAY, Emmanuel : 1969. *Le marxisme devant les sociétés "primitives" : deux études*. François Maspero, Paris.
- 1977. De l'exploitation : éléments d'un bilan autocritique, *Dialectiques*, n° 21
- TESTART, Alain : *Le communisme primitif*. Tome 1 : *Économie et idéologie*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- TYLOR, Edward Barnett : 1876. *La civilisation primitive*, traduit de l'anglais sur la 2^e édition par Mme Pauline Brunet, C. Reinwald et Cie, Librairie Éditeurs, Paris.
- WELTER, Georges : 1960. *Les croyances et leurs survivances, Précis de paléopsychologie*, Librairie Armand Colin, Paris.

III – ÉTUDES. HISTOIRE DES IDÉES. THÉORIE DE L'ESCLAVAGE

A. Instruments de travail

- BENVENISTE, Émile : 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tomes I et II. Les Éditions de Minuit, Paris.
- Dictionnaire des civilisations africaines*, édité sous la direction de Jacques MAQUET et Georges BALANDIER, Fernand Hazan, Paris. 1968
- Encyclopédie de l'Islam*, 1960, 2^e édition, Tome 1, E. J. Brill, Leyde/G. P. Maisonneuve, Paris,
- Encyclopædia of the Social Sciences*, 15^e édition. 1963, Editors-in-chief Edwin R.A. Saligman and Alvin Johnson, Vol. XIII-XIV. The Macmillan Company, New-York. p.74-92.
- 1968, Vol. XIV, p.307-313.
- Encyclopædia Universalis France*, 1968, Vol. 6, Première édition, 1970, p. 445-450.
- La Grande Encyclopédie, inventaire raisonné des Sciences, des Lettres et des Arts par une société de savants et de gens de Lettres*. Tome XVI. Société anonyme de la Grande Encyclopédie, H. Lamirault et Cie. Éditeurs, Paris 1865.

B. La problématique

- AVERKIEVA, Iuliia Pavlona : 1966. *Slavery among the Indians of North America (1941)* Moscow-Leningrad. Translation by G. R. Elliott, revised, Victoria College, Victoria B. C.
- BAUDRILLARD, Jean : 1973. *Le miroir de la production ou illusion critique du matérialisme historique*. 2^e éd. Casterman, Paris.
- BAZIN, Jean : 1975. "Guerre et servitude à Ségou", in *L'esclavage en Afrique précoloniale*, François Maspero, Paris, p. 135-181.
- BAZIN, Jean et Emmanuel TERRAY : 1982. *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*, Textes présentés et édités par J. Bazin et E. Terray, Éditions des Archives Contemporaines, Paris.

- BLAKE, William, O. 1858. *The History of Slavery and Slave trade, ancient and modern. The forms of that prevailed in ancient nations, particularly in Greece and Rome. The African Slave-trade and the political history of Slavery in the United States, compiled from authentic materials*, Colombus, Ohio: J. and H Miller
- BOUTHOU, Gaston: 1970, *Traite de polémologie. Sociologie des guerres*. 2^e édition, Payot, Paris.
- CESAIRE, Aimé: 1961. *Toussaint Louverture. La révolution française et le problème colonial*, Édition Présence Africaine, Paris
- CLAUSEWITZ, Carl von : 1955. *De la guerre*, traduction intégrale de l'allemand par Denise Naville, Les Éditions de Minuit, Paris
- CHARBONNIER, Jean : 1977. *L'interprétation de l'histoire en Chine ancienne*, thèse de doctorat, Université de Paris VII, Bibliothèque de l'UER de l'Asie du Sud-Est, 2 vol.
- COHEN, A.: 1977. *Le Talmud*. Traduit de l'anglais par Jacques Marty, Payot, Paris
- DAVIE, Maurice R.: 1931. *La guerre dans les sociétés primitives, son rôle et son évolution*, traduit de l'anglais par Maurice Gérin, Payot, Paris.
- DE VRIES, Jan : 1977. *La religion des celtes*, traduit de l'allemand par L. Jospin, Payot, Paris;
- DUCREY, Pierre: 1968. *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique, des origines à la conquête romaine*, Édition E. de Boccard, Paris.
- FUSTEL DE COULANGES: 1963. *La Cité antique*, Librairie Hachette, Paris.
- GARLAN, Yves: 1972. *La guerre dans l'Antiquité*, Éditions Fernand Nathan, Paris.
- GENOVESE, Eugène: 1973. *The Slave Economics*, Vol.I *Historical and Theoretical perspectives*, Vol II, *Slavery in international economy*, John Wiley and Sons, Inc. New-York, London, Sydney, Toronto.
- 1976. *The world the Slave made*, Vintage Books, New-York.
- GOODY Jack : 1980. "Slavery in Time and Space", in James L. Watson. *Asian and African Systems of Slavery*, Brasil Blackwell, Oxford. p. 16-42.
- La critique contre Lin Piao et Confucius*; Recueil d'article, Éditions en langues étrangères, Pékin. Tomes 1 et 2.
- LENDELLE, Maurice : 1967. *L'esclavage*, 3^e édition. Presses Universitaires de France. Que sais-je ? n° 667, Paris
- LETOURNEAU, Charles, Jean-Marc: 1897. *L'évolution de l'esclavage dans les diverses races humaines*, Vigot frères, Paris.
- MAO TSE TOUNG : 1967. *Problèmes stratégiques de la guerre révolutionnaire en Chine (1936)*. Œuvres choisies, Tome I, Éditions en langues étrangères, Pékin
- MOKHTAR, G. (Directeur de volume) : 1980. *Histoire générale de l'Afrique, vol. II L'Afrique ancienne*, Jeune Afrique/Stock/Unesco.
- MEMEL-FOTE, Harris : 1986. "Confucius et l'esclavage : une philosophie problématique". *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série F, Tome XII, Ethno-sociologie, Université Nationale de Côte d'Ivoire, p.103-137.
- MEILLASSOUX, Claude : 1986. *Anthropologie de l'esclavage*, Presses Universitaires de France, Collection Pratiques théoriques, Paris.

- MIERS, Suzanne and KOPYTOFF, Igor: 1977. *Slavery in Africa, Historical and Anthropological Perspectives*, The University of Wisconsin Press, Madison, London.
- MIREAUX, Émile : 1954. *La vie quotidienne au temps d'Homère*, Librairie Hachette, Paris.
- NIEBOER, Herman Jeremias: 1900. *Slavery as an industrial system*, Ethnological researches. Sgravenhage, Martinus Nijhoff.
- POPOVIC, Alexandre : 1976. *La révolte des esclaves en Iraq aux III/IX^e siècles*, Librairie orientaliste/Paul Geuthner, Paris.
- WATSON, James L. (edited by) : 1980. *Asian and African Systems of slavery*, Basil Blackwell, Oxford.
- WERGELAND, Agnes Mathilde: 1916. *Slavery in Germanic society during the middle ages*. The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.
- WESTERMANN, William, L.: 1974. *The Slave systems of Greek and Roman antiquity*, reprinted The American philosophical Society, Independence Square, Philadelphia.
- WINKS, Robert W. (edited by) : 1972. *Slavery: a comparative perspective – Readings on slavery from ancient times to the present*, New-York University Press, New-York, U.S.A.

C. Aristote

1 – Contexte historique

- AMIET, Pierre: 1971. *Les civilisations antiques du Proche Orient*, Presses Universitaires de France, Paris
- AUSTIN, Michel et VIDAL-NAQUET, Pierre: 1972. *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, 2^e édition revue, Librairie Armand Colin, collection U2 n° 198, Paris.
- AYMARD, A. et AUBOYER, J.: 1967. *L'Orient et la Grèce antique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- DIOP, Cheick Anta : 1967. *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique?* Présence Africaine, Paris.
- EHRENBERG, Victor: 1976. *L'État grec*, Traduit de l'allemand par Claire Picavet-Roos sous la direction d'Édouard Will, François Maspero, Paris.
- FINLEY, Moses, I.: 1960/1968 (edited by). *Slavery in Classical Antiquity : Views and Controversies*, reprinted with supplements to bibliography 1968, Heffer, Cambridge, Barnes and Noble, New-York.
- 1973. *The Ancient Economy*, second impression 1975, Chatto and Windus, London.
 - 1978. *Le monde d'Ulysse*, Nouvelle édition revue et augmentée, traduit de l'anglais par Claude Vernant-Blanc et Monique Alexandre, François Maspero, Paris.
 - 1981. *Esclavage antique et idéologie moderne*, traduction française de Denise Fourgous, Collection Le sens commun, Éditions de Minuit, Paris.
 - 1984. *Économie et Société en Grèce Ancienne*, traduit de l'anglais par Jeanne Carlier, Éditions de la Découverte, Paris.

- FLACELIERE, Robert : 1959. *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, nouvelle édition revue et corrigée, Hachette, Paris
- GARLAN, Yvon : 1982. *Les esclaves en Grèce ancienne*, François Maspero, Paris.
- GLOTZ, Gustave : 1968. *La cité grecque. Le développement des institutions*, Édition du 15 mars 1988, précédée d'une préface de Claude Mossé, Éditions Albin Michel, Paris.
- VAN EFFENTERRE, Henri : 1985. *La Cité grecque des origines à la défaite de Marathon*, Hachette, Paris.

2 – Œuvres d'Aristote

- ARISTOTE : 1968. *Économique*, texte traduit et annoté par André Warbelle, Éditions "Les Belles Lettres", Paris.
- 1966. *De l'âme*, texte établi par J. Jannone, traduction et notes par E. Barbotin, Éditions "Les Belles Lettres", Paris.
- 1978. *Éthique à Eudème*, introduction, traduction, notes et index par Vianney Decarie, avec la collaboration de Renée Houde Sauve, Librairie J. Vrin, Paris et les Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- 1972. *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par Jean Tricot, 3^e édition, J. Vrin, Paris.
- 1962. *La Politique*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par Jean Tricot, tomes I et II, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- 1968-1973. *Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Éditions "Les Belles Lettres", Paris : 1968. Livres I et II ; 1971. Tome II, première partie, Livres III et IV ; 1973. Tome II, deuxième partie, Livres V et VI.

3 – Analyses critiques

- ASHLEY, Winston: 1941. *The Theory of Natural Slavery According to Aristotle and St Thomas*, Notre Dame, Indiana, U.S.A.
- BARNES Jonathan, Malcolm SCHOFIELD, Richard SORABJI (edited by) : 1977. *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, Duckworth, London.
- CAMUS, Pierre : 1979. "L'esclave en tant qu'*organon* chez Aristote", in *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- DEFOURNY, Michel : 1932. *Aristote. Études sur la Politique*, Gabriel Beauchesne et ses Fils, Éditeurs, Paris.
- GOLDSCHMIDT, Victor : 1972. "La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode", in *Zetesis*, Album amicorum (Mélanges E. De Strycker), Antwerpen.
- HERVAGAULT, Marie-Paule et MACTOUX, Marie-Madeleine : 1974. "Esclaves et société d'après Demosthène", in *Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage*, Centre de Recherches d'Histoire ancienne, Vol. II. *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, 163, "Les Belles Lettres", Paris.

- KOJEVE, Alexandre : 1972. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Tome II, Gallimard, Paris.
- PELLEGRIN, Pierre : a/ 1982. *La classification des animaux chez Aristote : statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Société d'Éditions "Les Belles Lettres", Paris.
 – b/ 1982. "La Théorie aristotélicienne de l'esclavage: tendance actuelle de l'interprétation", *Revue philosophique* n°2/1982, p. 345-357.
- POLANYI, Karl : 1975. "Aristote découvre l'économie" in *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Librairie Larousse, Paris.
- WEIL, Raymond : 1960. *Aristote et l'histoire*, Essai sur la "Politique", Librairie C. Klincksieck, Paris.
- WERNER, Charles : 1972. *La philosophie grecque*, Payot, Paris.

D. Kwame Nkrumah

1 – Contexte

- ARRHIN Kwamé : 1977. "Kwamé Nkrumah : grandeur et chute d'un visionnaire de l'unité africaine", *Les Africains*, Tome V, Éditions J.A, Paris, p. 263-293.
- IKOKU, Samuel G. (Julius Sago) : 1971. *Le Ghana de Nkrumah : autopsie de la 1^{re} République (1957-1966)*, traduit de l'anglais par Yves Benot, Librairie François Maspero, Paris.
- NYERERE, Julius Kambaraga : 1968. *Freedom and Socialism, Uhuru na Ujamaa (a selection from writings and speeches 1965-1967)*. Oxford University Press, 3^e ed. Dar-es-Salam.
- SENGHOR, Léopold Sedar: 1971. *Liberté II, Nation et voie africaine du socialisme*, Seuil, Paris.

2 – Œuvres

- NKRUMAH, Kwame : 1960. *Autobiographie de Kwame NKRUMAH*, traduit de l'anglais par Charles L. Patterson, Éditions Présence Africaine, Paris.
- 1961. *I Speak of Freedom. A Statement of African Ideology*, Heinemann Publishers, London and Frederick Praeger, New-York.
- 1964. *L'Afrique doit s'unir*, Traduit de l'anglais par L. Jospin, Payot, Paris.
- 1965. *Le Consciencisme. Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement avec une référence particulière à la révolution africaine*, traduit de l'anglais par L. Jospin, Payot, Paris
- 1976. *Le Consciencisme*, Traduction revue d'après l'édition anglaise de 1969, par Starr et Mathieu Howlet, Éditions Présence Africaine, Paris.
- 1972. *La lutte des classes en Afrique*, traduit par Marie-Aide Bah Diop, Éditions Présence Africaine, Paris
- 1970. *Class struggle in Africa*, Panaf Books Ltd., London.

- 1973. *The struggle continues. Six pamphlets*. Panaf Books Limited, London.
- 1974. *Handbook of Revolutionary Warfare. A guide of the Armed Phase of the African Revolution*, first printed in 1968, Panaf Books Ltd, London.

3 – Analyses critiques

- HOUNTONDJI, Paulin Joachim : 1977. "La fin du nkrumahisme et la (re)naissance de Nkrumah", in *Sur la philosophie africaine, critique de l'ethno-philosophie*, François Maspero, Paris.
- GUISSE, Youssouph Mbargane : 1979. *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar-Abidjan-Lomé.
- SINE, Babakar : 1975. *Impérialisme et théories sociologiques du développement*, Éditions Anthropos-IDEP. Paris.

E. Karl Marx

1 – Contexte historique

- SAY, Jean-Baptiste : 1972. *Traité d'économie politique 1803*, Calmann-Lévy, Paris. Ch. XIX : Des colonies et de leurs produits.
- SISMONDE de SISMONDI, Jean Charles Leonard : 1951. *Nouveaux principes d'économie politique ou de la richesse dans ses rapports avec la population, 1819*, 3^e édition, Éditions Jeheber, Genève-Paris. Tome I et II, Troisième Livre. Ch. IV : De l'exploitation servile.
- THOMPSON, Edward P. : 1988. *La formation de la classe ouvrière anglaise* (1963, 1965, 1980), Traduit de l'anglais par Gilles Dauve, Mireille Golaszewski et Marie-Noëlle Thibault, Hautes Études/ Gallimard/ Le Seuil, Paris.

2 – Œuvres

- ENGELS, Friedrich : 1971. *Anti-Dühring*, traduction d'Émile Bottigelli, 3^e édition revue, Éditions Sociales, Paris.
- 1974. *Esquisse d'une critique de l'économie politique, suivie de Lettres d'Angleterre, Lettres de Londres*, traduction d'Henri Alexis Baatsch, Aubier Montaigne, Paris.
 - 1975. *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Traduction et notes par Gilbert Badia et Jean Frédéric, Éditions Sociales, Paris.
 - 1983. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Traduction de Jeanne Stern, revue par Claude Mainfroy, Éditions Sociales, Paris.
- MARX, Karl : 1968. *Lettres à Kugelmann*, Éditions Anthropos, Paris.
- 1980. *Manuscrits de 1857-1858, "Grundrisse"*, Éditions Sociales, Paris. Tomes I et II.
 - 1965. *Œuvres Économie I*, édition établie et annotée par Maximilien Rubel, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris.

- 1968. *Œuvres Économie II*, édition établie et annotée par Maximilien Rubel, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris.
- 1982. *Œuvres III Philosophie*, édition établie présentée et annotée par Maximilien Rubel, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris.

3 – Analyses critiques

- ALTHUSSER, Louis et BALIBAR, Etienne : 1975. *Lire le Capital II*, François Maspero, Paris.
- BALIBAR, Etienne : 1974. *Cinq études du matérialisme historique*, François Maspero, Paris.
- NADEL, Henri : 1983. *Marx et le salariat*, Le Sycomore, Paris.
- SEVE, Lucien : 1984. *Structuralisme et dialectique*, Messidor/Éditions Sociales, Paris.

IV – ÉTUDES. HISTOIRE ÉCONOMIQUE, SOCIALE ET POLITIQUE : COMMERCE ET ESCLAVAGE

A. Afrique occidentale.

- BOUCHE, Denise : 1968. *Les villages de liberté en Afrique noire française, 1887-1910*, Mouton et Cie-École Pratique des Hautes Études, Paris-La Haye.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine et Henri MONIOT : 1974. *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Presses Universitaires de France, Paris. Ch. IV, X, XI.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine : 1985. *L'Afrique noire, permanences et ruptures*, Payot, Paris.
- CURTIN, Philip D. : 1969. *The Atlantic Slave Trade, A Census*, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee and London.
- DAAKU, Kwame Yeoba : 1970. *Trade and Politics on the Gold Coast 1600 – 1720, a Study of the African Reaction to European Trade*, Oxford, at The Clarendon Press.
- DAVIDSON, Basil : 1965. *Mère Afrique, les années d'épreuve de l'Afrique*, traduit de l'anglais par Pierre Vidaud, Presses Universitaires de France, Paris.
- DESCHAMPS, Hubert (sous la direction de) : 1970. *Histoire générale de l'Afrique noire, de Madagascar et des Archipels*, Tome I. Des origines à 1800.
- 1971. *Histoire générale de l'Afrique noire, de Madagascar et des Archipels*, Tome II, de 1800 à nos jours, PUF, Paris.
- FAGE, John-D. : 1977 "Slavery and Slave Trade in the Context of West African History", in Z.A and J.M. Konczacki (edited by) 1977, *An Economic History of Tropical Africa : Volume 1. The Pre-colonial Period*, Frank Cass, London.
- 1978. *A History of Africa*, Hutchinson, London, Ch. 10, 11.
- FISHER, Allan G. B. and FISHER Humphrey J. : 1970. *Slavery and Muslim Society in Africa : The Institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Saharan Trade*. C. Hurst & Company, London.

- GARRARD, Timothy F. : 1980. *Akan Weights and the Gold Trade*, Longman, London and New-York.
- HOPKINS, A.G. : 1975. *An Economic History of West Africa*, Third Édition, Longman Group Ltd. London, Ch. IV.
- KEA, Ray A. : 1982. *Settlements, Trade and Politics in the Seventeenth Century Gold Coast*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.
- LOVEJOY, Paul E. : 1980. *Caravans of Kola : The Hausa Kola Trade 1700-1900*, Ahmadu Bello University Press Limited, Zaria, Nigeria.
- 1981 (editor) *The Ideology of Slavery in Africa*, Sage Publications, Beverly Hills/London.
- 1983. *Transformations in Slavery : A History of Slavery in Africa*, African Studies Series n° 36. Cambridge University Press, Cambridge, London/New-York/New-Rochelle/Melbourne /Sidney.
- MEILLASSOUX, Claude : 1971. (edited with an introduction by) *The developpment of indigenous trade and markets in West Africa*, studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar at Fourah Bay College, Freetown, December 1969, Oxford University Press.
- 1975. *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Dix sept études présentées par Cl. Meillassoux, François Maspero, Paris.
- MIERS, Suzanne and KOPYTOFF, Igor (edited by) : 1977. *Slavery in Africa*, Historical and Anthropological Perspectives, The University of Wisconsin Press, Madison, London.
- PERSON, Yves : 1968. *Samori*, Tome I, Mémoires de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, n° 80, I.F.A.N.-Dakar.
- POSTMA, J. : 1975. "The Origin of African Slaves : The Dutch Activities on the Guinea Coast, 1675-1795" in *Race and Slavery in Western Hemisphere : Quantitative studies*, Papers presented at a Conference held at the University of Rochester, March, 9.12, sponsored by the History Advisory Committee of the Mathematical Social Sciences Board, Edited by Stanley L. Engerman and Eugene D. Genovese, Princeton University Press.
- RENAULT, François et DAGET, Serge : 1985. *Les traites négrières en Afrique*, Éditions Karthala, Paris.
- ROBERTSON, Claire C. and Martin A. KLEIN (edited by) : 1983. *Women and Slavery in Africa*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin/London.
- RODNEY, Walter : 1970. *A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800*, Oxford University Press.
- SCHNAPPER, Bernard : 1961. *La politique et le commerce français dans le Golfe de Guinée de 1838 à 1871*, Mouton et Co, Paris.
- SURET-CANALE, Jean : 1961. *L'Afrique noire Occidentale et Centrale : géographie, civilisation, histoire*, 2^e édition, Éditions Sociales, Paris
- 1964. *Afrique Noire : l'ère coloniale (1900-1945)*, Éditions Sociales, Paris.
- 1977. *Afrique noire : de la colonisation aux indépendances 1945-1960*, Éditions Sociales, Paris.
- 1980. *Essais d'histoire africaine : de la traite des Noirs au néocolonialisme*, Éditions Sociales, Paris.

- VAN DANTZIG, Albert : 1980. *Les Hollandais sur la Côte de Guinée à l'époque de l'essor de l'Ashanti et du Dahomey 1680-1740*, Société Française d'Histoire d'Outre-mer, Paris.
- WONDJI, Christophe: 1985. *La Côte Ouest-africaine du Sénégal à la Côte d'Ivoire : géographie, société, histoire (1500-1800)*, L'Harmattan, Paris.

B. Côte d'Ivoire : zone forestière

1 – Milieu, peuplement, histoire.

- Atlas de Côte d'Ivoire* : 1971. Ministère du Plan, Université d'Abidjan (Institut de Géographie Tropicale), ORSTOM.
- AMONDJI, Marcel : 1984. *Houphouët-Boigny et la Côte d'Ivoire : l'envers d'une légende*. Karthala, Paris.
- AVENARD, Jean-Michel et ELDIN, M. et al. : 1971. *Le milieu naturel de la Côte d'Ivoire*, Mémoires ORSTOM n° 50, ORSTOM, Paris.
- BAMBA, Mohamed Sékou: 1978. *Bas-Bandama précolonial : une contribution à l'étude historique des populations d'après les sources orales*, Tome I et 2, Thèse de Doctorat de 3^e cycle, UER d'histoire, Université de Paris I.
- BONY, Joachim: 1980. *La Côte d'Ivoire sous la colonisation française et le prélude à l'émancipation. 1920-1947. Genèse d'une nation*. Thèse de Doctorat d'État es-Lettres et Sciences Humaines, Université Paris I-Panthéon-Sorbonne. 3 Vol.
- CHAUVEAU, Jean-Pierre : 1979. *Kokumbo et sa région. Baoulé-Sud. Côte d'Ivoire. Notes d'histoire économique et sociale*. Centre ORSTOM de Petit-Bassam, Abidjan.
- 1980. "Agricultural Production and Social Formation: The Baule Region of Toumodi-Kokumbo in Historical Perspectives", in *Peasants in Africa : Historical and Contemporary Perspectives*, Sage Publications, Beverly Hills, London.
- CHAUVEAU, Jean-Pierre et DOZON, Jean-Pierre : 1985: "Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire", *Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines*, Vol 21, n°1, p. 63-80.
- 1987. "Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'État", in E. Terray (ed) : *L'État contemporain en Afrique*, Éditions L'Harmattan, Paris, Collection Logiques Sociales.
- CLERICI, André (sous la direction de) : 1962. *Histoire de la Côte d'Ivoire*, Ministère de l'Éducation Nationale, CEDA, Abidjan.
- DIABATÉ, Henriette : 1984. *Le Sannvin, un royaume akan de la Côte d'Ivoire (1701-1901). Sources orales et histoire*. Thèse de Doctorat d'État ès-Lettres et Sciences humaines, Université de Paris I. UER. d'histoire. 6 Vol.
- GBAGBO, Laurent : 1982. *Économie et société à la veille de l'indépendance (1940-1960)*, Éditions L'Harmattan, Paris.
- KIPRE, Pierre: 1981. *Les villes coloniales de Côte d'Ivoire : économie et société (1893 à 1940)*, Thèse de Doctorat d'État ès-Lettres. Université de Paris VII, UER. de Géographie-Histoire et Sciences de la Société. 3 Vol.

- 1985. “Des lagunes ivoiriennes à la Volta”, *Histoire générale de l'Afrique. IV L'Afrique du XI^e au XVI^e siècle*. Directeur de volume: D.T. Niane. UNESCO/NEA.
- LOUCOU, Jean-Noël : 1976. *La vie politique en Côte d'Ivoire de 1932 à 1952*. Aix-en-Provence, Université de Provence, Thèse de 3^e Cycle d'Histoire, 2 vol.
- 1984. *Histoire de la Côte d'Ivoire*, Tome I : *La formation des peuples*, CEDA, Abidjan.
- PERROT, Claude-Hélène : 1982. *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux 18^e et 19^e siècles*, CEDA-Abidjan, Publications de la Sorbonne, Série recherche n° 50, Afrique n° 5, Paris.

2 – Sociétés, cultures et échanges

- AMON D'ABY, F. J. : 1960. *Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire*, Paris, Larose, 184 p.
- ATGER, Paul : 1962. *La France en Côte d'Ivoire de 1843 à 1893*, Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, publications de la Section d'histoire, n° 2, Dakar.
- BERHENS, Christine : 1974. *Les Kroumen de la Côte Occidentale d'Afrique*, Travaux et Documents de Géographie Tropicale n° 18, novembre 1974, Ministère de l'Éducation Nationale, Centre National de la Recherche Scientifique, Centre d'Études de Géographie Tropicale, Domaine Universitaire de Bordeaux, Talence, France.
- DELAFOSSSE Maurice : 1893. “Les Agni (Paï-Pi-Bri)”, *L'Anthropologie*. Tome IV, p. 402-445.
- 1900. “Sur des traces probables de civilisation égyptienne et d'hommes de race blanche à la Côte d'Ivoire”, *L'Anthropologie*. Tome XI, Masson et Cie Éditeurs, Paris, p. 431-451 ; 543-568 ; 677-690.
- DIAN, Boni : 1970. Le pays akyé (Côte d'Ivoire) : étude de l'économie agricole, *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série G. Tome 2, Fascicule 1, Géographie.
- KOTCHY-NGUESSAN, Barthelemy : 1983. *Éléments culturels et formes de représentation en Afrique Noire : l'exemple de la Côte d'Ivoire*, thèse de Doctorat d'État, Université de Paris VIII - Vincennes, Saint-Denis - UER de Littérature Française. 3 vol.
- LAFARGUE, Fernand : 1976. *Religion, magie, sorcellerie des Abidji en Côte d'Ivoire*. Nouvelles Éditions Latines, Paris.
- MASSING, Andréas : 1980. *The Economic Anthropology of the Kru (West-Africa)*, Studien zur Kulturkunde 55. Frank Steiner Verlag, Weisbaden, V.
- NIANGORAN-BOUAH, Georges : 1964. *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de la Côte d'Ivoire*, Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, Paris.
- 1965. *Les Abouré, une société lagunaire de Côte d'Ivoire*, Annales de l'Université d'Abidjan, Lettres et Sciences Humaines 1, Centre d'Édition et de Diffusion Africaines, Abidjan.
- 1969. Les Ébrié et leur organisation politique traditionnelle, *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série F I, Fasc.1, Ethnosociologie.

- 1971. “Les Akan”, *Atlas de Côte d'Ivoire*, B 2 A, Ministère du Plan de Côte d'Ivoire, ORSTOM et Institut de Géographie tropicale de l'Université d'Abidjan, Imprimerie Nationale, Abidjan.
- PAULME, Denise : 1971. “Les classes d'âge dans le Sud-Est de la Côte d'Ivoire” in D. PAULME, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Recherches en Sciences Humaines 35, Librairie Plon, Paris.
- PERSON, Yves : 1971. “Les Mandé”, *Atlas de Côte d'Ivoire*, B 2 A, Ministère du Plan de Côte d'Ivoire, ORSTOM et Institut de Géographie Tropicale de l'Université d'Abidjan, Imprimerie Nationale, Abidjan.
- 1985. “Les peuples côtiers : premiers contacts avec les Portugais, de la Casamance aux lagunes ivoiriennes” *Histoire générale de l'Afrique*, IV L'Afrique du XII^e au XVI^e siècle. Directeur de volume: D.T. Niane. UNESCO/NEA.
- SCHWARTZ, Alfred : 1971. *Tradition et changements dans la société Guéré*, Mémoire ORSTOM, n°52, ORSTOM, Paris.
- 1971. “Les Krou”, *Atlas de Côte d'Ivoire*, B2A, Ministère du Plan de Côte d'Ivoire, ORSTOM et Institut de Géographie Tropicale de l'Université d'Abidjan, Imprimerie Nationale, Abidjan.
- TERRAY, Emmanuel : 1969. “L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire”, *Annales de l'Université d'Abidjan*, Lettres et Sciences humaines, Série F (Ethnosociologie), Tome I, Fasc. 2, Université d'Abidjan.
- 1971. “Commerce et organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire” in Meillassoux Cl. (edited by) : 1971. *The development of indigenous trade and markets in West Africa*, Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar at Fourah Bay College, Freetown, December 1969, Oxford University Press.
- TIEROU, Alphonse : 1977. *Le nom africain ou le langage des traditions*, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris.
- VERDEAUX, François: 1981. *L'aïzi pluriel. Chronique d'une ethnie lagunaire de Côte d'Ivoire*, Thèse pour le Doctorat de 3^e Cycle, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

V - ÉTUDES. LES SOCIÉTÉS LIGNAGÈRES-TÉMOINS

A. Sociétés, cultures et échanges

- AUGE, Marc: 1969. *Le rivage alladian : organisation et évolution des villages alladian*, Mémoires ORSTOM, n°34, ORSTOM, Paris.
- 1970. “ Tradition et conservatisme. Essai de lecture d'un terroir, pays alladian (Basse Côte d'Ivoire)”, *Études rurales*, numéro spécial sur les terroirs africains et malgaches, Paris - La Haye, p. 281-298.
- 1971. “L'organisation du commerce précolonial en Basse Côte d'Ivoire et ses effets sur l'organisation sociale des populations côtières” in Meillassoux Claude : 1971. *The development of indigenous trade and markets in West Africa*, Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar at Fourah Bay College, Freetown, December 1969, Oxford University Press. p. 153-167.

– 1981. “Sorciers noirs et diables blancs : la notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés lagunaires de basse Côte d'Ivoire (Alladian et Ébrié)”, *Actes du Colloque International* sur “La notion de personne en Afrique Noire”, Paris 11-17, octobre 1971, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, p. 519-527.

BAROAN KIPLE, Edme: 1985. *Mutation des noms africains. L'exemple des Bété de Côte d'Ivoire*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Abidjan/Dakar/Lomé.

BONY, Joachim : 1967. “ Une institution relative à la beauté dans la société bété: le bagonn”, *Bulletin d'information et de liaison des Instituts d'Ethno-sociologie et de Géographie Tropicale*, n° 2, Université d'Abidjan.

CHAUVEAU, Jean-Pierre et RICHARD, Jacques : 1983. *Bodiba en Côte d'Ivoire. Du terroir à l'État: petite production paysanne et salariat agricole dans un village gban*, Atlas des structures agraires au Sud du Sahara n°19. Éditions ORSTOM, Maison des sciences de l'Homme, Paris.

DELUZ, Ariane : 1970. *Organisation sociale et tradition orale : les Guro de Côte d'Ivoire*, Mouton et Co. Paris-La Haye.

– 1973. Réflexion sur la fonction politique chez des islamisés et des animistes (Malinké, Sia, Guro) de Côte d'Ivoire, *L'Homme*. Revue française d'anthropologie. Volume XIII, MCMLXXXIII, Cahier 1-2.

DOZON Jean-Pierre : 1977. “Reproduction et transformations d'une société rurale africaine : le cas des Bété de Gagnoa”, in *Essais sur la reproduction des sociétés dominées*. Travaux et documents de l'ORSTOM, n°64, p. 15-24.

– 1978. “Économie marchande et structures sociales : le cas des Bété de Côte d'Ivoire”, *Cahiers d'Études africaines*, Vol. XXII, n°68, p. 463-483.

– 1985. *La société bété, Côte d'Ivoire*, ORSTOM-Karthala, Paris.

DUPIRE, Marguerite: 1956. “Organisation sociale du travail dans la palmeraie Adjoukrou (Basse Côte d'Ivoire)”, *Revue Internationale de Sociologie* n° 2/3, p. 271-293.

– 1960. “Planteurs autochtones et étrangers en Basse Côte d'Ivoire orientale”, *Études éburnéennes*, Ministère de l'Éducation Nationale de la République de Côte d'Ivoire, Abidjan.

DUPIRE, Marguerite et Jean-Louis BOUTILLIER : 1958. *Le pays Adioukrou et sa palmeraie*, L'Homme d'Outre-Mer, n° 4, ORSTOM, Paris.

GOKU YAPE : 1977. *Histoire du Bas Sassandra de 1893 à 1920 (Le début de l'ère coloniale)*, Thèse de Doctorat de 3^e cycle (Histoire), Université de Paris I.

KÖEBEN, A. : 1956. “Le planteur noir : essai d'une ethnographie d'aspect”, *Études Éburnéennes V*, Institut Français d'Afrique noire, Centre de Côte d'Ivoire.

MEILLASSOUX, Claude : 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire. De l'économie d'autosubsistance à l'agriculture commerciale*. Mouton et Co, Paris-La Haye.

MEMEL-FOTÉ, Harris : 1975. “Les sciences humaines et la notion de civilisation de la femme. Essai sur l'inégalité sociale des sexes dans les sociétés africaines”. in *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*. Colloque d'Abidjan, 3-8 juillet 1972, organisé par la Société Africaine de Culture, Présence Africaine, Paris, p. 141-173.

– 1980. *Le système politique de Lodjoukru. Une société lignagère à classes d'âge (Côte d'Ivoire)*. Présence Africaine, Paris. Les Nouvelles Éditions Africaines, Abidjan-Dakar- Lomé.

NGUESSAN, Marguerite, née NDA : 1980. *Les coutumes matrimoniales chez les Abè de Côte d'Ivoire*, Thèse de Doctorat de 3^e Cycle, Université de Paris V-René Descartes, Sciences Humaines, Sorbonne.

PAULME, Denise : 1962. *Une société de Côte d'Ivoire, hier et aujourd'hui. Les Bete, Mouton et Co, Paris-La Haye.*

WONDJI, Christophe : 1972. "Commerce du cola et marchés précoloniaux dans la région de Daloa", *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série I (Histoire), Tome I, Université d'Abidjan.

– 1976. "Dogbowradji refait le monde ou le problème de la renaissance dans le conte bété", in *BISSA* n°4. Revue de littérature orale, Université de Côte d'Ivoire, Abidjan.

– 1979. "Le bagon chez les Bété", in *Colloque Littérature et Esthétique négro-africaines*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Abidjan-Dakar.

– 1986. " Le bagon et l'art", in *La Chanson populaire en Côte d'Ivoire*, Présence Africaine, Paris.

ZOKOU NGUESSAN, Laurent : 1975. *Oumé et sa région. Essai de géographie économique et humaine d'une région forestière de Côte d'Ivoire*, École Normale Supérieure d'Abidjan.

ZUNON GNOBO, Julien : 1981. *Les échanges dans la région de Daloa du milieu du XIX^e siècle à 1936*. Thèse pour le Doctorat de 3^e Cycle d'histoire. Université de Paris.

B. Les rapports d'esclavage

1 – Les esclaves dans la vie : la procréation, la production et la reproduction sociale

AUGE, Marc: 1975. "Les faiseurs d'ombre : servitude et structure lignagère dans la société alladian", *L'esclavage en Afrique précoloniale*, François Maspero, Paris.

BRULY BOUABRE: 1968. "Zakolo sur le chemin de la gloire", in HOLAS B., 1968: *L'image du monde bété*, Presses Universitaires de France, Paris.

DELUZ, Ariane : 1982. "L'air de la calomnie : l'esclavage et son héritage chez les Gouro (Côte d'Ivoire)", in *Symboles et société en Afrique, Contributions à l'anthropologie cognitive de l'Afrique Noire. Ethnologica Helvetica*, V, Berne, p. 25-44.

– 1978. Féminin nocturne, in *La natte et le manguier, les carnets d'Afrique de trois ethnologues*, Mercure de France, Paris, p.185-286.

– 1984. Qui a trahi Badiegoro ? Un chant de Bolia sur la conquête française en pays gouro, Côte d'Ivoire, *Genève-Afrique-Geneva-Africa*, Vol. XXII, n°2.

GOODY, Jack : 1984. *Cuisines. Cuisine et Classes*, traduit de l'anglais par Jeanne Bouniort, Centre Georges Pompidou/Centre de Création Industrielle, Paris.

GUSDORF, Georges : 1986. *La parole*, 9^e édition, Presses Universitaires de France, (1952), Paris.

- MEILLASSOUX, Claude : 1983. "Female Slavery", in *Women and Slavery*, edited by Claire C. Robertson and Martin A. Klein, the University of Wisconsin Press. Madison /London. Part I : 49-66.
- MEMEL-FOTÊ, Harris : 1965. "De la paix perpétuelle dans la philosophie pratique des Africains", *Présence Africaine*, n°53, 3^e trimestre. Paris.
- 1967. "La vision du beau dans la culture négro-africaine", in *Colloque sur l'Art Nègre*, 1^{er} Festival mondial des Arts Nègres (Dakar, 1-24 avril 1966), Rapports, Tome I, Présence Africaine, Paris. p. 47-67.
- 1977. "La bâtarde", in *Essai sur les Soleils des Indépendances*, N.E.A, Collection La Girafe, Abidjan, p. 53-65.
- 1985. "A propos de l'esclavage sur la côte ivoirienne du xv^e au xvii^e siècle", *Journal des Africanistes* 55 (1-2), pp.247-260.
- 1999. "L'esclavage sur la côte ivoirienne du xv^e au xvii^e siècle : faits et problèmes", *Africa*, 54, 1-49.
- PERROT, Claude-Hélène : 1975. "Les captifs dans le royaume anyi du Ndényé" in *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Dix sept études présentées par Claude Meillassoux, François Maspero, Paris.
- PERSON, Yves : 1975. *Samori*, Tome II, Mémoires de l'Institut fondamental d'Afrique Noire n°89, IFAN-Dakar.
- REY-HULMAN, Diana : 1975. "Les dépendants tyokossi pendant la période précoloniale" in *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Dix sept études présentées par Cl. Meillassoux, François Maspero, Paris.
- SARTRE, Jean-Paul : 1943. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Éditions Gallimard, Paris.
- TERRAY, Emmanuel : 1975. "La captivité dans le royaume abron du Gyaman" in *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Dix sept études présentées par Cl. Meillassoux, François Maspero, Paris.

2 – Les esclaves dans la vie : les résistances

- AUGE, Marc : 1977. *Pouvoirs de vie, pouvoir de mort : introduction à une anthropologie de la répression*. Flammarion, Paris.
- CAMUS, Albert : 1965. L'homme révolté, in *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris.
- FREUND, Julien : 1978. *Utopie et violence*, Éditions Marcel Rivière et Cie, Paris.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : 1939. *La phénoménologie de l'esprit*, Traduction de Jean Hyppolite. Éditions Montaigne, Paris.
- KANT, Emmanuel : 1986. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduction nouvelle par Victor Delbos, Librairie Delagrave, Paris.
- MALINOWSKI, Bronislaw : 1980. *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Petite Bibliothèque Payot, Paris.
- MINTZ, Sidney : 1981. (sous la direction de) *Esclave = facteur de production : l'économie politique de l'esclavage*, Traduction de J. Rouah, Dunod, Paris.
- SARTRE, Jean-Paul : 1983. *Cahiers pour une morale*, Éditions Gallimard, Paris.

3 – Les esclavages dans la mort

- ARIES, Philippe : 1977. *L'homme devant la mort*, Éditions du Seuil, Paris.
- AUGE, Marc : 1975. *Théorie des pouvoirs et idéologie : étude de cas en Côte d'Ivoire*. Hermann. Paris.
- DOUGLAS, Mary : 1981. *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*. Traduit de l'anglais par Anne Guerin, François Maspero, Paris.
- GNOLI, Gherardo et VERNANT, Jean-Pierre : (sous la direction de) 1982. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press and Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- JANKELEVITCH, Vladimir : 1960. *Le pur et l'impur*, Flammarion, Paris.
- 1977. *La mort*, Flammarion, Paris.
- MAERTENS, Jean-Thierry : 1979. *Ritologiques 5. Le jeu du mort*. Aubier Montaigne, Paris.
- SCHMIDT, Joël : 1973. *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique*. Éditions Albin Michel, Paris.
- THOMAS, Louis-Vincent : 1975. *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris.
- 1980. *Le cadavre : de la biologie à l'anthropologie*. Éditions Complexe, Bruxelles
- 1982. *La mort africaine : idéologie funéraire de l'Afrique Noire*, Payot, Paris.
- 1985. *Rites de mort pour la paix des vivants*, Librairie Arthème Fayard, Paris.

REMERCIEMENTS

Le lecteur aura remarqué que cet ouvrage est fondé sur un ensemble exceptionnel de témoignages recueillis au cours des années 1970 à 1985 : plus de deux cent personnes, généralement très âgées, ont apporté leurs témoignages de première main à l'auteur ; les noms de ces témoins figurent au début de la bibliographie de l'ouvrage, et l'auteur leur doit l'essentiel des données factuelles dont il a pu disposer ; sa gratitude à leur égard est immense.

Pendant près de deux décennies, cet ouvrage est resté confidentiel. Il avait été ronéotypé en un nombre limité d'exemplaires et distribué à quelques bibliothèques ivoiriennes et à de chanceux amis et collègues de l'auteur. Un concours de circonstances heureuses et de concours enthousiastes lui a permis de sortir aujourd'hui de cette clandestinité :

- l'intérêt qu'y a porté à la fin des années 1990 un collègue de l'auteur, Joseph Brunet-Jailly qui lui devait d'avoir découvert certains des charmes des sociétés lignagères de la côte ivoirienne ;
- le dévouement d'un enquêteur du centre IRD de Petit-Bassam, Clément Yao, qui a accepté et mené à bien la tâche considérable qui consistait à ressaisir la totalité du texte, et à qui l'auteur rend hommage aujourd'hui avec d'autant plus d'émotion que cet homme encore jeune est décédé subitement en 2000 ;
- le projet formé par M. Gadou Dakouri, jeune enseignant chercheur en anthropologie à l'Université de Cocody, projet qu'il est venu suggérer au nouveau département d'édition du CERAP, dirigé par le P. Hyacinthe Loua s.j. : celui d'entreprendre la publication des œuvres complètes du Professeur Memel-Fotê ;
- le fait que le CERAP a su convaincre l'IRD (anciennement ORSTOM), grâce à l'appui de Jean-Pierre Dozon, de s'associer à cette entreprise, en co-éditant une partie imposante de l'ensemble, la thèse de doctorat es-lettres, présentée en Sorbonne en 1988, et dont le texte est repris dans le présent volume ;
- il faut également mentionner le soutien financier que le Service de coopération et d'action culturelle de l'Ambassade de France en Côte d'Ivoire a apporté aux éditions du CERAP pour permettre la réalisation de ce projet ;

- ainsi que le concours inestimable du Musée des civilisations de Côte d'Ivoire et du Musée du costume de Grand-Bassam, qui ont accepté de rechercher dans leurs collections des objets correspondant aux descriptions que contient le texte, qu'il s'agisse d'entraves, de paniers, de jarres, de fusils de traite, de nattes, de bijoux, d'instruments de musique, ou de pagnes..., autant d'éléments matériels qui –comme les esclaves, à côté d'eux, en fait au même rang qu'eux– jouaient un rôle éminent dans la vie sociale des sociétés considérées.

Emmanuel Terray a bien voulu rédiger une préface montrant l'actualité du thème et l'importance des contributions que le Professeur Memel-Foté apporte dans cet ouvrage à la connaissance et à la compréhension d'un phénomène largement ignoré jusqu'à présent. Le texte a été établi par Joseph Brunet-Jailly, directeur de recherches (émérite) à l'IRD, qui est seul responsable des erreurs et autres imperfections qui pourraient se trouver dans la présente édition ; la mise en page a été assurée avec grand soin par Jean-Louis Melagne. Que tous soient remerciés !

GLOSSAIRE

A

abala (*modjukru*) : type de fusil

abé : société lignagère de la zone forestière, d'affinité *akan*, patrilinéaire, de type *réminal* ; et l'une des dénominations indigènes de l'ensemble des sociétés forestières de la zone d'étude

abêlé-nin (*abê*) : danse de sacrifice, à laquelle se livrent les hommes initiés lors du rituel de purification suivant l'immolation ostentatoire d'esclaves

abia (*akyê*) : semaine faste/néfaste

abidji : société patrilinéaire, de type *réminal*, l'une des souches de la formation *akyan* (sing. de *kyaman*, ou *ébriê*)

abn (*modjukru*) : l'ombre (l'esprit) de la personne humaine

abomwa (*modjukru*) : type de fusil

abouré, *aburé* : société lignagère de la zone forestière, d'affinité *akan*, matrilinéaire, de type *réminal*

abrakon (*modjukru*) : slip, unique élément du costume des membres d'une classe d'âge, avec la peinture corporelle (blanc, rouge, noir)

abri (*alladian*) : promotionnaire de classe d'âge, pair

abrman (*modjukru*) : nom d'une classe d'âge des *Lodjukru*

abron (*ashante*) : l'une des souches de la formation *akyan* (sing. de *kyaman* ou *ébriê*)

abude (*abê*) : homicide accidentel

abu etch-ob (*modjukru*) : "chose de la main", expression désignant l'esclave

abusuan (*akan*) : parenté matrilinéaire

adisi : l'une des dénominations indigènes de l'ensemble des sociétés forestières

adjui-idi (*modjukru*) : les arts plastiques

adu (masc. sing.), adjow (fém. sing.) (*modjukru*) : esclave

afê (*abê*) : grand filet utilisé pour les pêches collectives

afongu (*modjukru*) : type de fusil

agn égbêl (*modjukru*) : les "grands hommes" (les quatre classes d'âge des hommes de 50 à 74 ans)

agn-ebi ou bonidji (*modjukru*) : poisson *Hemichromis fasciatus*

agnon ou mlowl (*modjukru*) : président de l'oworn, la classe d'âge

aguede (*modjukru* ou *kweni*) : type de pagne

aguigompue (*essuma*) : les gueux, les personnes libres et pauvres

agwa (-) : 1) l'aristocratie assise sur les trésors venus de l'*Asante* ; 2) l'une des dénominations indigènes de l'ensemble des sociétés forestières

ahaka (*alladian*) : pirogues de 9 à 14 pagayeurs taillées par les *Alladian* pour leur propre usage (à la différence des gbrêgrêbohê, pirogues de commerce)

ahandjirê (*alladian*) : le commerce (en ce qu'il se distingue de l'échange réciproque)

ahandjirêbo ou ahandjêbo (*alladian*) : homme riche, souvent engagé dans le commerce à grande distance en Afrique de l'Ouest

ahandjirê-wron (*alladian*) : négociant, promoteur des échanges

ahêlêku, ahêlêlage (*abê*) : homme chargé de l'immolation ostentatoire des esclaves

ahinba (*abê*) : l'infériorité honteuse de l'esclave

ahingbanin (*abê*) : danse de sacrifice, à laquelle se livre la classe d'âge (*fokwê*) *abê* après l'épreuve finale de l'initiation, épreuve qui comporte la mise à mort d'un esclave par le chef de la classe d'âge, avant que chacun se saisisse de la tête sanglante

ahinle (plur. ahinlin) (*abê*) : personne vendue et achetée comme marchandise, lorsqu'elle est sacrifiée à la mort de la personne riche à laquelle elle appartenait ; par assimilation, toute personne décédée par accident

ahizi : l'une des souches de la formation *akyan* (sing. de *kyaman*, ou *ébriê*)

ahizi-tiagba : société matrilineaire, de type *réminal*

aho, ahon (*kyaman*, *ebriê*) : semaine faste/néfasté

ahoso (*abê*) : l'œuf de la vie, l'origine du monde

aiika (*abê*) : homme libre du commun

akachu (*abê*) : guerre

akafiani ou nakafianu (*kweni*) : type de pagne, considéré comme très beau, souvent utilisé dans les échanges

akaka (*essuma*) : l'esclave

akan : désigne un vaste ensemble de sociétés

akê (*abê*, *modjukru*) : mesure de quantité d'or, équivalant à 5 shillings or au début du XIX^e siècle à Lahu; 1 akê = 12 ba = 2 g d'or en 1848 ; 16 akê = 1 once = 32 g d'or à la fin du XIX^e siècle

akêdê (*abê*) : slip d'écorce

akooho (*abê*) : le pays des morts

akoto (*abê*) : homme libre qui est serviteur d'un homme riche

akotro (*abê*) : fosse de sépulture avec un compartiment latéral creusé à mi hauteur pour installer le corps du maître

akpaho (abure-ehê) : part du produit de la pêche collective qui revient au matriclan possesseur de la parcelle de lagune qui a hébergé le dispositif technique de la pêche

akpem (modjukru) : la brousse

akp ibr (modjukru) : la "forêt noire", la forêt primaire

âkpo (bete) : puissance bénéfique acquise du double de la personne humaine ; mixture composée de plantes et de petites pierres qui sert à la fois à percevoir les choses cachées et à protéger le double de la personne

akwa (elomwin) : serviteur

akyan (singulier de *kyaman*) : ou *ébrié*, l'une des souches de la formation *odjukru*

akyé : société d'affinité *akan*, l'une des souches de la formation *abê* comme de la formation *akyan* ou *ébrié*

alewahi (modjukru) : collier de dents de panthère, privilège du chef de classe d'âge

alladian : société matrilineaire, d'affinité *akan*, l'une des souches de la formation *akyan* (sing. de *kyaman*), ou *ébrié*

alodire (abê) : négociant, promoteur des échanges

alomwê (bawle) : captif de guerre

amando (akyan) : matriclan

amoni (abê) : enceintes de terre, datées de la première moitié du XVIII^e siècle, édifiées autour d'anciens camps de travail des esclaves

ande (akan) : type de fusil

andyambiva nanrsi (alladian) : ceinture de luxe, destinée à être portée les jours d'exposition de la richesse

angbandji (modjukru) : nom d'un arbre ; par suite nom de la fête de titularisation de l'homme riche, au cours de laquelle cet arbre est utilisé

angbandji-djèn (modjukru) : le pilon, étendu aux pieds du héros, et sur lequel on sacrifie un poulet, et qui sera transmis au candidat suivant

angbandji-iri (modjukru) : nom de la fête de titularisation de l'homme riche

angbandji-ok (modjukru) : bain que prend le candidat pendant l'angbandji-iri après l'onction

angbin-wa (alladian) : rite de la "toilette dorée d'une femme" qui, déchargée de toute activité, nourrie grassement pendant une période, sera un beau jour exhibée, vêtue somptueusement et parée d'or, pour que soit reconnue la richesse de son mari

anolu (modjukru) : négociant, promoteur des échanges

ansike angbe (alladian) : anneaux de cheville

ansike penn (alladian) : peigne en or

anui-yon (abê) : unité de mesure de poids d'or (valant 26 g de poudre d'or)

anyi-bawle : l'une des souches de la formation *abê*

aobafwe (elomwin) : personne gagée

aowa bla (bawle) : femme gagée

aowa slan (*bawle*) : personne gagée
ar (*modjukru*) : l'affrontement meurtrier
ar-ikn (*modjukru*) : "l'arbre de guerre", le palmier, souvent enjeu de luttes farouches
arai ou arai (*modjukru*) : coquillage servant de monnaie
arakp-ès (*modjukru*) : le pacificateur, l'homme au rameau, l'un des dirigeants de l'oworn, la classe d'âge
ar-ègn-y (*modjukru*) : la victime de guerre (et par assimilation toute personne décédée par accident)
aro (*abê*) : l'affrontement meurtrier
asante-asabu (*akan*) : fraction des *Asante*, fondatrice des *Bawle*
asarère (*abê*) : devin
asrado ou asrabo (*modjukru*) : ensemble de 30 têtes de feuilles de tabac
atèkpin, atèkpê (*abê*) : doyen d'âge du lignage
atèkplê, atèplê, atèkprê, ètèkprê (*neyo, modjukru*) : 1) le langage tambouriné ; 2) l'orchestre de six tambours debout ; 3) la danse que l'homme riche peut seul danser dans les grandes fêtes
atème (*bete*) : puissance bénéfique innée du double de la personne humaine
atonvlê (*bawle*) : type de mariage accompagné d'une forte dot qui garantit dans le régime matrilinéaire l'appropriation absolue de la descendance
atrêba (*abure-ehê*) : grande pêcherie
atr-kuku (*modjukru*) : tambour d'opulence
atiéké, attiéké ou atvéké (*modjukru*) : préparation de manioc
atungblan, attungblan (plur. attingbani) (*abure*) : grands tambours, un mâle et un femelle, parmi les six tambours de l'atèkprê
atutu : société matrilinéaire, de type *réminal*
aûron (*ahizi*) : langue que parlaient ensemble les *Avikam* et les *Alladian* ; l'une des souches de la formation *avikam* comme de la formation *odjukru*
avikam : société d'affinité *akan*
awa (*alladian*) : puissance de destruction, sorcellerie
awlo-lo (*bawle*) : parenté cognatique
awoba (*alladian, modjukru*) : mise en gage d'une personne ; la personne mise en gage
awowo (*modjukru*) : culotte de raphia, costume du chef de classe d'âge

B

ba (*abê*) : unité de poids de poudre d'or, valant 0,65 g (1 ba = 2 dama)
ba (*bete*) : la beauté
bagnon (*bete*) : le bel homme
babru (*bawle*) : mesure de volume de poudre à fusil

babumet (*essuma*) : l'aîné, l'ancien, éminent en âge
bagnon (*bete*) : bel homme, homme de la beauté
bagwa (*modjukru*) : danse masculine
baka ou *bata* (*bete*) : couteau à double tranchant
bakwé : l'une des souches de la formation *neyo* comme de la formation *kwadia*
bale (*neyo*) : le harpon
bandji ou *bangui* (*nombreuses langues ivoiriennes*) : alcool de vin de palme
bansa (*modjukru*) : artefact supposé conférer des pouvoirs de défense
banyabia (-) : type de pagne
baruhe (*abê*) : homme libre, qui se met en position de client d'un homme riche, par exemple parce que ce dernier lui a offert une épouse
basa (*abê*) : artefact supposé conférer des pouvoirs de défense
bata ou *baka* (*bete* ou *kweni*) : couteau à double tranchant
bawle : l'une des souches de la formation *kweni*
bawle-elpmwin : l'une des souches des formations *odjukru* et *kweni*
bea ou *bia* (*modjukru*) : type de pagne d'homme, à dessin noir et blanc, d'usage quotidien, également utilisé dans les échanges
beizan (*kweni*) : homme chargé de l'immolation ostentatoire des esclaves
belemgbin (*anyi*) : l'homme riche, chef politique
ben : société d'affinité *mande*
bende (*modjukru*) : pêche à l'épervier
bende (plur. *benda*) (*essuma*) : unité de mesure de quantité d'or
bete : société de type *migonol*, l'une des souches de la formation *kwadia*, comme de la formation *kweni*
bete-kwadia : l'une des souches de la formation *neyo*
betiafê (*anyi*) : petit tambour dont il faut un exemplaire parmi les six instruments constituant l'*atêkplê*
bhei (*bete*) : ami d'échange, chef de groupe domestique, capable d'héberger et de nourrir, de stocker les marchandises, de garantir les avances, d'obtenir le règlement des litiges...
bhida (*bete*) : marchande
bia, *biadahon* (*kweni*) : type de pagne
biaby (*akyé*) : homme libre du commun
bidangwa (*bete*) : les épouses commerçantes
bilivuvie (*bete*) : la battue
binglê ou *ghingrê* (*modjukru*) : l'arc
binglê ou *ghingrê* (*abê*) : olifant dont il y a un exemplaire dans le petit orchestre de 7 instruments
biô (*bete*) : flèche en bambou

bio-dioi (wê) : chef de paix du bloa-dru

bio-klā (wê) : chef de guerre (mais aussi juge) du bloa-dru

bissa (bete Daloa) : chasse-mouches de protection

bissy ou dashe (krumen) : cadeau préalable qu'auraient exigé les Africains venant commercer à bord des bateaux avant toute négociation

bizenle (neyo) : mode de glorification fondé sur des surnoms multiples

blablagnoa (bete) : forgeron

ble (plur. bli) (bete) : sac en feuilles de raphia utilisé pour le portage des noix de cola à longue distance

bleblendu (abê) : nom du grand filet de pêche collective qui, à Gbesse, intervenait le premier pour appartenir au patrilignage fondateur

blenin (kweni) : type de pagne

blesu (alladian) : le plus âgé dans une classe d'âge

bli (essuma) : les bovins

bloa (wê) : lieu de la souveraineté, "commune"

bloa-dru (wê) : confédération de communes, dont plusieurs exemples sont connus

bmidj-ebi (modjukru) : toilette « rouge » (parures d'or et vêtements multicolores) par laquelle les épouses continuent l'exposition de leur richesse (voir midj-ufu, toilette "blanche")

bo (kweni) : 1) le corps, le ventre ; 2) système de mobilisation des cadets sociaux au bénéfice des autorités lignagères traditionnelles

boazan (kweni) : couteau à double tranchant

bobla (gban) : feuilles dont on recouvre le cadavre d'un nouveau-né pour l'inhumer

boboi-nanu (modjukru) : débarcadère appartenant à un habitant d'Aklodj-B, et installé au site dit du citronnier (boboi = citron)

bodil (plur. obodilu) (modjukru) : nom d'une classe d'âge de Lodjukru

bodil bago (modjukru) : nom d'une classe d'âge de Lodjukru

bodil boman (modjukru) : nom d'une classe d'âge de Lodjukru

bodil kata (modjukru) : nom d'une classe d'âge de Lodjukru

bodil odjongba (modjukru) : nom d'une classe d'âge de Lodjukru

bodjo (modjukru) : couteau

bodobrohan (akyan) : pirogue de régates

bododietie (alladian) : assesseur du porte-parole du chef de l'esuban, la classe d'âge

bododievri (alladian) : porte-parole du chef de l'esuban, classe d'âge

bodozan (kweni, bawlé) : obligé d'un homme riche, parce qu'il a reçu de ce dernier une épouse

boombo (kweni, bawle) : type de pagne, de couleur blanche, servant parfois à envelopper le cadavre

bonidj ou agn-ebi (modjukru) : poisson Hemichromis fasciatus

bosro (abê) : olifant, dont il y a un exemplaire parmi les sept instruments d'un petit orchestre

bosu (modjukru) : matriclan

bosu-sar (modjukru) : palmeraie de matrilineage

bre (bete) : couteau

brekegon : l'une des souches, locale, de la formation *akyan* (sing. de *kyaman*) ou *ébrié*

brembi (essuma) : homme riche souvent engagé dans le commerce à grande distance en Afrique de l'Ouest

brem-ikpr (modjukru) : tambour court

brinbi (akyan) : l'homme riche

brindre-wron (alladian) : groupe social favorisé des neveux et fils des femmes en gages, ainsi que des grandes épouses

bro (kweni) : monnaie constituée d'un paquet de vingt tiges de fer

budu (bete) : "maison" au sens sociologique, ménage ou foyer

budu-msesso (bete) : fête de l'intégration de la nouvelle épouse

buhunin (-) : type de pagne

D

da (abê) : coquillage servant, à titre exceptionnel, de monnaie

dada (bete, kwadia) : filet de pêche

dadepagolo (bete) : pêche au filet

dadugnaman (alladian) : fête marquée par un concours de beauté féminine

dagbe kpowu (bete) : la manille noire (monnaie)

dagbe zêri (bete) : la manille rouge (monnaie)

dagbeni (kweni) : type de pagne

dago ou dagohi ou dagone (abê, kweni) : variété de pagne d'usage quotidien

dahonin (kweni) : type de pagne

daka (modjukru) : poisson *Ctenopoma kingoleya*

dama (abê) : 1) graine au sens large ; 2) graine d'*Abrus precatorius*, servant d'unité de poids de poudre d'or (et valant 0,325 g de poudre d'or)

dan : société lignagère de la zone forestière, d'affinité *mande*

dane (-) : type de pagne

dango (kweni) : type de pagne à dessin rouge, noir, bleu, blanc

danzo (kweni) : type de pagne d'homme

dashe ou bissy (krumen) : cadeau préalable qu'auraient exigé les Africains venant commercer à bord des bateaux avant toute négociation

dassy (neyo) : cadeau préalable qu'auraient exigé les Africains venant commercer à bord des bateaux avant toute négociation

dediakp (*modjukru*) : 1) fête de l'initiation des filles ; 2) fête de l'intégration de la nouvelle épouse

dediakp-yow (*modjukru*) : "femme épousée dans la foulée du dediakp", de l'initiation, donc mariée vierge en premières noces avec l'homme qui a assumé la charge de son initiation ; sera normalement la "grande épouse"

dêi (*modjukru*) : type de fusil

dengui (*modjukru*) : sabre, privilège du chef de classe d'âge

dgi (*wê*) : chef idéologique et moral du bloa-dru

Diakwolé (*bete-niabre*) : la Pensée au principe de la création,

diatigui (*dyula*) : partenaire des négociants dans les sociétés tributaires

dida : société patrilinéaire, de type *migonai*, l'une des souches de la formation *avikam* comme de la formation *ahizi*

didibo (*modjukru*) : poisson *Malapterus electricus*

diepro (*neyo*) : pagne intime de femme

digribe (*bete Gagnoa*) : grand couteau de guerre

dikpi (*modjukru* ou *bete*) : fédération de villages

dri ou polê (*bete, dida*) : le foie ou le coeur

django (*modjukru*) : type de pagne

djassê (*dida, bete*) : abri pour les réunions publiques au centre du village, où les esclaves étaient entravés sous la surveillance d'une milice armée

djassi ou djèchi (*abê*) : type de pagne

djêmele (*abê*) : maison à étage protégée par une série d'enceintes circulaires

djèn (*modjukru*) : le pilon

djidja (*abê*) : fête de l'immersion purificatrice (dji = eau, rivière ; dja = tomber) appelée aussi "fête de l'igname"

djidjinigbre (*bete*) : arme de guerre et de prestige, faite d'argile, de latérite et de miel cuits au feu

djidjranw (*modjukru*) : le chat, que le candidat à l'angbandji-iri doit posséder, et qui va le protéger contre ses ennemis

dji-ngofê (*abê*) : fête (dji) des olifants (ngofê), rituel masculin de titularisation de l'homme riche et de promotion politique

djolo (*bete*) : pouvoir de capter la chance

djudju (*dida, bete Gagnoa*) : le double de la personne humaine

djuga (*wê*) : neveu utérin, en relation privilégiée avec le frère de sa mère

djuman (*abê*) : le travail

djuwa (*modjukru*) : danse féminine empruntée aux *Dida*

dodolowri (*bete-guepié*) : dignitaire, détenteur du pouvoir religieux sur la terre

dodoto (*dida*) : "père de la terre", celui qui a ouvert le processus d'appropriation du terroir

Dogboza (bete Daloa) : déité, la Parole créatrice, identiquement le Pouvoir créateur
Dôgbôwradji (bete) : héros du mythe éponyme
Dodo (zabia) : le Poisson à l'origine de toute vie, qui engendre le premier ancêtre humain des *Dogobia* ou *Logobia*, c'est-à-dire aujourd'hui des *Zabia*
dodow (bete Daloa) : la personne mise en gage
dokpa (dida de l'Est) : matrilignage ou groupe matricentrique
dokwe (abê) : tambour à peau de biche, court, à petit socle, et à l'extrémité supérieure ovale, de l'orchestre *obutchu* du *fokwê abê*
dondo ou *obudjêléu (abê)* : tambour d'aisselle de l'orchestre *obutchu* du *fokwê abê*
donê (kweni) : mise en gage d'une personne
doplazan (kweni) : meneur de la pêche collective au filet
dre (bete) : le cœur
drepê (bete) : la réflexion
drisonèkorê (-) : type de pagne
du (bete) : le village
duakogregnon (neyo) : l'homme le plus vieux du village
duazibognon (neyo) : l'homme le plus grand du village
dubei (bete) : ami de la famille chargé de protéger une jeune fille de cette famille
dugba (abê) : grenier ou réserve d'ignames
dugbo (neyo) : rituel mimant la guerre, organisé à l'occasion des funérailles des grands dignitaires
dwadifo (abron, asante) : marchands engagés dans les échanges avec les grands espaces de l'Afrique de l'Ouest
dye slan (bawle) : personne adrogée

E

eb, êbi (alladian, modjukru) : patrilignage, société
êb-eb (modjukru) : sacre collectif des chefs politiques *odjukru*
êbi-ninzi (alladian) : aîné social, chef de cour étranger, qui offre l'hospitalité à ses partenaires commerciaux, qui peut en devenir l'ami
ebisin (alladian) : la lance
êbiûi (alladian) : les enfants des hommes du matrilignage
ébrié : voir *kyaman*
ebrinkotchin (abure) : trois tambours courts, qui, avec les deux *atingbani*, constituent l'orchestre *atêkprê*
eb-sar (modjukru) : palmeraie de patrilignage
echo (abê) : premier jour de la fête de l'immersion purificatrice *djidja*
ecyoko ou *etyoko (alladian)* : matrilignage

édi-aré (abê) : l'ombre (l'esprit) de la personne humaine

édiêm-orner (modjukru) : chasse rituelle

édiré (alladian) : échange réciproque (en ce qu'il se distingue du commerce)

êê (alladian) : l'ombre (l'esprit) de la personne humaine

efé (abure-ehê) : part du produit de la pêche collective qui revient au promoteur

efraonon (alladian) : le guerrier, l'homme brave

egbr (modjukru) : le tambour à fente ou tambour couché

egbremghi (plur. de gbremghi) (modjukru) : les hommes riches

egbutu (avikam) : le matrilignage

égn (modjukru) : la personne

egni (abê) : artefact supposé conférer des pouvoirs de défense

éhéri (abê) : personne vendue et achetée comme marchandise

éhêtchan (alladian) : compensation en nature ou en travail que le propriétaire d'une pirogue versait, jusqu'à la destruction de cette dernière, à la classe d'âge des jeunes qui avaient transporté jusqu'au village le tronc qui avait servi à la fabriquer

ekisi (abê) : second jour de la fête de l'immersion purificatrice djidja

eki-ntresi ou ekintresi (alladian) : rituel de titularisation de l'homme riche et de promotion politique

êkorê-bo (alladian) : "gens de la main", expression désignant les esclaves

el (modjukru) : "maison" au sens sociologique, ménage ou foyer

elomwin, elowin (elomwin) : nom de l'Etat constitué par les *Elowin* depuis le XVIII^e siècle autour de Tyasale

elwé-lié (anyî) : fête de l'igname

elwé-kpa (anyî) : l'igname vraie, l'igname sauvage, considérée comme sacrée

eme ou émé (alladian) : matriclan

émi (avikam) : matriclan

éotile : société lignagère d'affinité *akan*

êrêgb (modjukru) : palmier à huile, dont les graines interviennent dans la préparation de l'onction que subira le candidat à l'angbandji-iri

êrm-susu (modjukru) : "maturité du cœur", force de caractère, force morale

ern-ok (modjukru) : fête de l'immersion purificatrice (ern = eau où l'on plonge ; ok = tomber ensemble) appelée aussi "fête de l'igname"

ès (modjukru) : l'infériorité honteuse de l'esclave

es-gbêgbl (modjukru) : les arts de divertissement

essuma : société lignagère de la zone forestière, d'affinité *akan*

esuban (alladian) : classe d'âge regroupant ici les jeunes nés pendant des périodes de trois à cinq ans

esuban krua ou esugban krua (alladian) : fête de promotion de la classe d'âge

esuban-nizi (alladian) : le parrain d'une classe d'âge

esugban-krua (alladian) : rituel de promotion politique

ètchichiebo (alladian) : forgeron
ètékprê (modjukru) : l'orchestre de tambours debout ; la musique qu'il joue
etyoko (alladian) : matrilignage
ëüritie (alladian) : adjoint au chef de l'esuban, la classe d'âge
ëürivri (alladian) : chef de l'esuban, la classe d'âge
evô (abê) : troisième jour de la fête de l'immersion purificatrice djidja
évra (alladian) : pagaie
ewusu (modjukru) : forgeron
eye-bokonewe (abure) : patrilignage
evi (abê) : le nom de la personne humaine
evi-ohô (abê) : le nom, la renommée

F

fakwe (abure) : musique dansée de caractère guerrier
fama ou faama (bamanan, malinke) : chef, souverain, roi (notamment : Royaume Bambara de Ségou, Empire de Samory...)
famien (kweni) : l'homme éminent parmi les hommes riches
fatchwe (modjukru, ahizi, abidji) : 1) pirogue de guerre, de dimension exceptionnelle ; 2) musique dansée de caractère guerrier
fla (kweni) : le village
flazan (kweni) : l'homme libre, le citoyen, le détenteur du pouvoir politique
fle (kweni) : le marché
flezan (kweni) : le fondateur d'un marché
flive ou fuu (kweni, Bwafle) : le souffle vital
fokwé, kokwe ou fokpe (akye, abê) : 1) classe d'âge disposant du pouvoir politique ; 2) initiation marquant la majorité sociale ; 3) musique de caractère guerrier
fokwéen (abê, akyé) : société qui réserve le pouvoir politique à un collectif, une classe d'âge
fokweshi (abê) : le guerrier, l'homme brave ; le chef de fokwe
Fonyamba (modjukru) : déité ouranienne
fonkwe (akyé) : musique dansée de caractère guerrier
fotchwe (akyan) : musique dansée de caractère guerrier
fua ou fwa (gban, bete) : homme riche
futu (modjukru) : pain de banane
futuô (twi) : sac en toile où l'on conservait la poudre d'or
fuu ou flive (kweni Bwafle) : le souffle vital
fuu ou flive finiâki (kweni Zuenula) : le souffle vital
fwa ou fua (gban, bete) : homme riche

G

- ga (*bete*) : panier en rotin, tapissé de feuilles de jonc renouvelables, contenant 20 à 25 kg de noix de cola, séchées et triées, pour une conservation durable
- Gahonon* (*bete*) : héroïne du mythe de *Dôgbôwradji*
- Gahonon dju* = *Dôgbôwradji* (*bete*) : fils de la captive, c'est-à-dire fils de *Gahonon*, héroïne du mythe de *Dôgbôwradji*
- ganga-wu (*alladian*) : maison à étage
- gba (*bete*) : l'interdit de la personne humaine
- gabalnu (*bete*) : chasse rituelle, conjuratoire, pratiquée aussi en pays *odjukru* et *abê*
- gbacha (*abê*) : grenier ou réserve de maïs
- gbadu (*dida*) : rapatriement au village du double d'une personne morte en brousse
- gbâgbâ (*bete*) : l'interdit
- gbagbé (*bete*) : l'interrogatoire des cadavres
- gbagbia (*bete*) : petit tambour dont il faut un exemplaire parmi les six instruments constituant l'atékpê
- Gbalô* (*bete*) : à la fin du XIX^e siècle, confédération de sept *dikpi* groupant soixante-douze villages
- gban* : société d'affinité *mande*, de type *migonal*
- gbazêbati (*bete*) : l'interrogatoire des cadavres
- gbêgrê-django (*alladian*) : pagnes rares d'origine *kweni*
- gbœu (*bete-subwo*) : "cour" autour de laquelle sont rassemblées diverses "maisons" et "maisonnées"
- Gbeugré* (*kru*) : dieu des eaux
- gbeusêto (*bete*) : état de guerre totale
- gbingrê ou binglê (*abê*) : olifant dont il y a un exemplaire dans le petit orchestre de 7 instruments
- gbini (*neyo*) : grande communauté territoriale constituée autour d'un village-centre
- gblemgbi (cf. *vievi*) (*abê*) : l'homme riche et viril, dont les qualités s'allient naturellement à la souveraineté politique
- gblê-ngbi (*bawle*) : l'homme riche
- gbo (*bete, dida*) : le langage
- gbobiê (*bete*) : "affaire-qui-n'est-pas-terminée", captive de guerre épousée de force
- gbœfeu (*bete*) : type de fusil
- gbon (*wenmebo*) : initiation marquant la majorité sociale
- gbralo (*bete*) : arme utilisée par le héros légendaire *Dôgbôwradji*
- gbrê (*bete*) : le couteau ; le sabre
- gbregbi (*gban*) : l'homme riche
- gbêgrêbohê ou gbêgrêbohê (*alladian*) : pirogue des compagnies de commerce, actionnée par 9 à 14 payeurs *krumen-neyo*

gbremgbi (plur. egbremgbi) (*modjukru*) : titre de l'homme riche (une femme peut aussi prétendre à ce titre)

gbremgbi-yow (plur. egbremgbi-oyow) (*modjukru*) : titre de la femme riche

gbu (*bete*) : entrave pour immobiliser les esclaves

gbude (*abê*) : le territoire de chasse

gbugbutu (*modjukru*) : la natte en fibre de *Rhizophora*, souple, durable, rare, utilisée par les gens riches (couchage et sépulture)

gbugn (*modjukru*) : "cour" autour de laquelle sont rassemblées diverses "maisons" et "maisonnées"

genwin (*ghan*) : le double de la personne humaine

ghêlê (*abê*) : la dispute, la querelle

ghelighe ou glelige (*abê*) : esclave

ghèmè, ghêmin, rêmin (*abê*) : titre du descendant du fondateur du lignage

gilinu (*bete*) : chasse rituelle

gligba (*ghan*) : patrilignage

gligbeu (*bete*) : le hameau (où sont regroupés les esclaves producteurs)

glahukorê (*kweni*) : type de pagne

glo (*bete*) : quartier occupé par un lignage, village

globa, glogba (*dida*, *bete*) : village ancien

glolowri ou grolowri (*bete*) : homme libre, citoyen, détenteur du pouvoir politique

gnebêlo (*bete*, *dida*) : l'homme riche et viril

gne-budu (*bete*) : grenier d'ignames

gni-tutu (*bete*) : sachet de poudre à fusil

gnle ou jli (*neyo*, *bete*) : 1) le nom de la personne humaine ; 2) la renommée

gnomo (*bete* Daloa) : le souffle vital

gnon (*bete* Gagnoa, *neyo*) : le souffle vital, la personne

gnonba (*bete*) : personnes capturées lors d'un affrontement armé ou surprises par les chasseurs

Gnonswa (*krumen*, *wê*) : dieu des eaux

gnu ou unnu (*wê*) : patrilignage

godê (*neyo*) : slip d'écorce

godie : l'une des souches de la formation *neyo* comme de la formation *akyan* ou de la formation *ahizi*

goêsêlelia (*kweni*) : rituel thérapeutique pratiqué à l'issue de l'immolation ostentatoire d'esclaves

gofa (*modjukru*) : arbre dont l'écorce sert à préparer l'onction que subira le candidat à l'*angbandji-iri*

golewulu (plur. golewili) (*bete* ?) : unité de mesure des noix de cola valant 100 mains, soit 1000 colas

golipro (*bete, kweni*) : type de pagne
golu (*neyo*) : pirogue de pêche
gonivo (*kweni*) : patrilignage
gopro (*neyo*) : pirogue de commerce, de dimension moyenne
goro ou guro (*abê*) : esclave
goto (*akyan*) : lieu de la souveraineté, "commune"
govuo (*neyo*) : les esclaves agriculteurs
grigbê ou papa (*bete*) : patrilignage
gro (*essuma*) : village
grogheu (*kwadia*) : pirogue de commerce utilisée pour les parcours (relativement difficiles à cause des rapides) vers le *Nihiri*, pays des *Neyo*
groipitié (*neyo*) : pêche des pêcheries fixes
grolowri ou glolowri (*bete*) : homme libre, citoyen
gu (*bete, neyo*) : puissance de destruction, sorcellerie
gudu (-) : type de pagne
Guehi (*bete* Daloa) : déité, l'Infini ou l'Eternité
guei ou guëi (plur. güewan), mais aussi gueyu, guoyu (*bete, neyo, kwadia*) : personne vendue par sa communauté et qui perd dans la communauté qui l'achète sa qualité d'homme libre
gueprebwo (*bete*) : pays
gugo-gada (*bete*) : grenier de maïs
guiguibre (*bete* Daloa) : grand couteau de guerre
gulizan (*kweni*) : le chef de guerre (guli : guerre ; zan : chef)
guro ou goro (*abê*) : en lieu et place de ghelige, pour dire esclave
guvogo (*ghan*) : le pays des morts
gweyêhê (*ghan*) : 1) le tambour de guerre ; 2) le langage tambouriné ;

I

Ibo (*bete* Daloa) : la Grande Eau, déité de l'eau
ipmu (*modjukru*) : le devin, qui surveille le candidat à l'angbandji-iri pendant toute la fête
iwr (*modjukru*) : poisson *Protopterus annecteus*

J

jay (*modjukru*) : rituel mimant la guerre, organisé à l'occasion des funérailles des dignitaires
jli ou gnle (*neyo*) : le nom de la personne humaine

K

kabrê (*modjukru*) : artefact supposé conférer des pouvoirs de défense

kafu (*malinke*) : un canton qui se rattache administrativement et politiquement à une superstructure qui peut être un empire ou un royaume

kaitchê (*modjukru*) : type de pagne

kakadjire (*abê* ou *bete*) : personnage redoutable, qui allie richesse, générosité et férocité

kakafwê (*modjukru*) : danse féminine empruntée aux *Alladian*

kalala ou klala (*kweni*) : système de coopération paritaire accessible aux individus de statut inférieur et bénéficiant à toutes les parties en cause

kamatie ou kamitchê (*kweni*) : type de pagne

kami (*kweni*) : type de pagne

kan (*abê*) : olifant, dont il y a deux exemplaires parmi les sept instruments d'un petit orchestre

kanegnon (*bete*) : guerrier (*kane* : bravoure ; *gnon* : homme)

kanga ou kâga (*anyi*, *bawle*) : esclave, personne acquise par le commerce, captif acheté

kapi (*modjukru*) : l'esclave

kapi-os (*modjukru*) : prix (*os*) de l'esclave (*kapi*) : somme que les femmes payaient à tous les *egbremgbi* pour accéder elles-mêmes au titre de *gbremgbi-yow*

karidane ou kanidane ou kaludane (*kweni*) : type de pagne de femme, également utilisé dans les échanges

kassa (*kweni*) : type de pagne

katabo (*abê*) : maison à étage

Kazabei (*kweni*) : déité ouranienne

ke (*abê*) : olifant, dont il y a deux exemplaires parmi les sept instruments d'un petit orchestre

Kehi et *Nianpi* (*gban*) : le couple primordial

kende (*akan*, *kweni*) : type de pagne

kenilalofu (*abê*, *anyi-ndenyé*) : rituel d'accompagnement du banni jusqu'à la limite du village

kla ou klôa (*bete*, *neyo*) : la brousse

kogorê (*bete*) : l'immortalité ; le nom de la pierre-éternité dans le mythe *bete* de Zakolo

koingni (*wê*) : médecin ou devin auprès duquel on peut se procurer les forces symboliques de la préservation et de la guérison

kokoba (*abê*) : 1) carapaces de tortue ou cornes que l'exécutant bat l'une contre l'autre, instrument de l'orchestre *obutcha* du *fokwê abê* ; 2) héraut choisi parmi les esclaves de la maison

kokoba-os (*modjukru*) : redevance due par le candidat à l'angbandji-iri au héraut public

kokoro (*alladian*) : nasse

kolê (*kweni*) : peau

kosevirany (*avikam*) : négociant, promoteur des échanges

kosykpi (*avikam*) : sac de pierres à fusil

kota ou kotèkpa (*bete*) : unité de mesure des noix de cola valant 1 main, soit 10 colas

koto (*akan, kweni*) : type de pagne

kontongra (*abê*) : nom du grand filet de pêche collective qui, à Gbesse, était placé à la seconde place pour appartenir au patrilignage du maître de la terre

kotroku : l'une des souches de la formation *neyo*

kova (*kweni*) : type de pagne

kovanin (*kweni*) : type de pagne

kpa (*abê*) : la brousse

kpala (*abê*) : puissance de destruction, sorcellerie

kpa-nopiê (*abê*) : l'animal sauvage

kpe (*modjukru*) : arbre dont l'écorce fournissait une drogue qui était administrée à l'esclave avant son immolation

kpê (*ghan*) : matriclan

kpekpa (*bete Gagnoa*) : corps

kpele (*bete*) : mesure de volume de poudre à fusil

kpi (*bete*) : pierres à fusil

kpo (*neyo*) : entrave pour immobiliser les esclaves

kpohu (*abê*) : entrave pour immobiliser les esclaves

kpôl (*abê*) : la magie

kpon (*ghan, modjukru*) : entrave pour immobiliser les esclaves

kpro (*neyo*) : le rat palmiste

kpronnon (*alladian*) : collier

kpukpo (*modjukru*) : la natte en palme de *Raphia gigantea*

kpukpu (*modjukru*) : le hameau où sont regroupés les esclaves producteurs

krobu : société patrilinéaire, de type *rêminal*

krogba (*bete*) : la "forêt noire", la forêt primaire

krokro (*modjukru*) : l'instrumentiste expert du tambour couché

krondo (-) : type de pagne

krou (*alladian*) : unité de mesure de liquide (1 krou équivaut à environ 8 ou 9 gallons, ou encore à peu près à 42 litres)

kru : désigne les sociétés de l'ensemble linguistique *kru*

krumen : société patrilinéaire de la formation *kru*

ku (*bete*) : la peau

ku (*bete*) : petit tambour dont il faut un exemplaire parmi les six instruments constituant l'atèkplè

kuduhò (*neyo, bete*) : le pays des morts

kukè (*modjukru*) : poisson Pelmachromis et poisson Hemichromis bimaculatus

kuku (*abè*) : grenier ou réserve de taro

kula-ba (*wè*) : "père de la forêt", chef du groupe d'entraide chargé de défricher la forêt

kulikoré (-) : type de pagne

kumakö (*bete*) : grande jarre d'environ 100 litres servant à la conservation des noix de cola

kuyebegnon (*bete*) : personne chargée de préparer l'ákpo, qui donne au double de la personne humaine sa puissance bénéfique

kwa : désigne les sociétés de l'ensemble linguistique *kwa*

kwadia : formation sociale patrilineaire du groupe *kru*

kwapro (*kweni*) : type de pagne

kweni : société lignagère de la zone forestière, d'affinité *mande*, de type *migonal*

Kwonè (*gban*) : déité ouranienne

kwotâpè (*neyo*) : négociant, promoteur des échanges

kyaman (plur. de *akyan*) ou *ébrié* : société à classes d'âge, l'une des sources de la formation *abè*

L

la (*abè*) : le feu, le tison

ladipro (*kweni*) : type de pagne

Lago (*bete, kwadia, neyo, dida, godiè*) : déité ouranienne de la fonction virile

lakp ikn-ufu (*modjukru*) : feuilles d'un arbre de palissade, qui interviennent dans la préparation de l'onction que subira le candidat à l'angbandji-iri

lampò (*essuma*) : le chef de la classe d'âge ; le chef des guerriers

lèbl-akp (*modjukru*) : l'interrogatoire des cadavres

lèbutu (*modjukru*) : communauté politique de villages, pourvue d'une unité économique et religieuse

legbanlé (*gban*) : mariage

lei (*kweni* Zuenula) : le double de la personne humaine ; mais aussi l'ombre (l'esprit)

lekagnon (plur. lekagnoa) (*bete, neyo, kwadia*) : l'homme riche (gnon, plur. gnoa : l'homme ; ka : qui a ; les : des biens)

lele (*bete-gbadi, zedi*) : matriclan

leli (*kweni* Bwafle) : le double de la personne humaine ; mais aussi l'ombre (l'esprit)

lelignon (*bete*) : homme riche

lesikpa (*bete*) : fosse de sépulture

lêta (bete) : le collectif des guerriers, qui partage le contrôle du pouvoir politique

lew (modjukru) : rituel thérapeutique pratiqué à l'issue de l'immolation ostentatoire d'esclaves

li (bete) : la lance

li, lis, ligbis, lêchu (modjukru) : celui des six jours de la semaine qui est consacré au dieu du patrilignage ; c'est ce jour qu'est inauguré le rituel d'angbandji-iri

libo (bete) : le travail

libre, ligbré (bete) : petit couteau ordinaire, pointe de lance fixée sur un manche très court

liewa (bete) : personne libre

ligoné (kweni) : “femme-homme” : épouse principale ou “grande épouse”, commerçante, gérant le trésor de l'époux

likn (modjukru) : l'arbre

likpekn (modjukru) : slip d'écorce

likpekp (modjukru) : le plus âgé dans une classe d'âge

likpob-log (plur. mokpob-og) (modjukru) : fragment d'assiette en terre

loê (gban) : corps

lok (modjukru) : le ventre

lokwe (plur. lokwu) (neyo) : pagne

lovidjê (abê) : vol de nourriture

low (modjukru) : rituel d'initiation des jeunes gens, marquant la majorité sociale

loyu (modjukru) : poisson Lepisosteus

lu (bawle) : 1) personne achetée comme marchandise ; 2) captif de guerre

lulu ou luu (kweni) : l'herbe qui pousse sur le brûlis, l'herbe qui sort de nulle part : pour désigner l'esclave qui vient d'on ne sait où

M

madu (masc.plur.), madjow (fém.plur.) (modjukru) : les esclaves

magwê (bete) : l'une des dénominations indigènes de l'ensemble des sociétés forestières

Maïé (bete Daloa) : déité de la fonction féminine et de la terre

mal (modjukru) : promotionnaire de classe d'âge, pair

malinké : formation sociale du groupe *mandé*

mande : désigne les sociétés de l'ensemble linguistique *mande*

manigo (kwadia) : pirogue de commerce utilisée pour les trajets peu accidentés vers le pays *bete*

manu (sing. nanu) (modjukru) : ports naturels du rivage *odjukru*

maora (kweni) : poignard

mba (*akan*) : mesure de quantité d'or (équivalant par exemple à 0,66 g d'or en 1896 à Grand-Lahu)

mbaw (*modjukru*) : danse féminine empruntée aux *Dida*

mbédié (*modjukru*) : nom d'une classe d'âge de *Lodjukru*

mbio (*akan*) : panier servant au transport du sel

mborman (*modjukru*) : nom d'une classe d'âge de *Lodjukru*

mbrahan (*akyan*) : pirogue de pêche ou de transport

mbran nu bia (*akyan*) : pêche collective dont le produit revient à la communauté

mbran nu bwedi (*akyan*) : grande pêche où les pêcheurs coopèrent, mais dont le produit est individuel

mbuagbêl (*modjukru*) : héraut public de l'*oworn*, la classe d'âge

mbwafwê (*abê*) : pouvoir de capter la chance

mê-gbingrê (*krobu*) : fête des olifants, titularisation de l'homme riche

mekibo êhêlê anzê (*eotile*) : les cadets sociaux, le peuple

mekibo êhêlê opu (*eotile*) : les anciens, les chefs des matrilignages

méné (*bete*) : la viande

menimeni (*bete*) : rituel de levée de deuil, qui est pratiqué aussi après l'excommunication sociale qui suit la vente d'un homme libre comme esclave

mêrm (*modjukru*) : le cœur

mgbani (*eotile*) : chef de village

mgburu (*abê*) : concert inaugural d'un nouvel orchestre d'olifants

mi (*abê*) : fosse de sépulture

mi (*kweni*) : la personne

mibo (*kweni*) : le corps humain

midj-ufu (*modjukru*) : toilette "blanche" (pagnes blancs et bijoux d'argent) par laquelle les épouses du candidat à l'*angbandji-iri* commencent l'exposition de leur richesse (voir *bmidj-ebi*, la toilette "rouge")

migonai : société dans laquelle le pouvoir politique est dévolu à un personnage d'élite, généralement un homme riche, équitable et sage

migone (pl. *migonenu*) (*kweni*) : homme riche et viril, homme par excellence (*mi* = l'humain ; *gone* = masculin)

mi-gru (*kweni*) : fosse de sépulture

mirm (*odjukru*) : la lance

misha (*alladian*) : les époux des femmes du matrilignage

mlê (*newole*, *dida*, *godié*, *bete* oriental) : les animaux, les bêtes

mlowl ou *agnon* (*modjukru*) : le président de l'*oworn*, la classe d'âge

m'minlin-kotchin (*abure*) : l'orchestre de cornes de buffle

mo-aba (*abê*) : graine de riz, servant d'unité de poids de poudre d'or

monan : société d'affinité *mande*

mpê (abê) : la natte en fibre de *Rhizophora*, souple, durable, rare, utilisée par les gens riches (couchage et sépulture)

mpo (modjukru) : médecine conjuratoire que le maître et son nouvel esclave s'administraient lors du rituel d'introduction dans la famille

mramkpra (abê) : la cuvette remplie d'or sur laquelle le vievi pose les pieds le jour de sa titularisation

mrिंगbi (abure) : l'homme riche

mrिंगbi ehê (abure) : l'homme dont la richesse s'allie naturellement à la souveraineté politique

muhien (abure) : semaine faste/néfastes

mum (modjukru) : la bagarre

mundoasia (kweni) : type de pagne

musue (modjukru, anyi, dida) : impureté, pouvoir de corruption (affectant l'ordre social et l'ordre cosmique) prêtés à l'esclave

muzunzun (gban) : l'ombre (l'esprit) de la personne humaine

N

nana (bawle) : l'homme riche

nanan (abê) : le maître de la terre, celui qui préside aux cultes publics ; chez les Noyo, roi ou prince

nananrokofubu (abê) : rituel mimant la guerre, organisé à l'occasion des funérailles des dignitaires

nanu (plur. manu) (modjukru) : port naturel du rivage odjukru

n'be (alladian) : la manille comme monnaie

nda (abê) : pouvoir de protection naturel non transmissible attribué aux jumeaux

ndadagne (abê) : nom du grand filet de pêche collective qui, à Gbesse, intervenait le second pour appartenir au patrilignage maître de la terre

ndashê (abê) : pierres blanches servant de monnaie

ndeĩ (modjukru) : les animaux, les bêtes

ndjwê-gbrehiri (alladian) : les campements de sel

ndjwê (alladian) : le panier

ndjwê-akê (alladian) : panier de transport du sel, à fond tapissé de feuilles, d'une contenance d'environ 15 litres

ndjwê-kokorê (alladian) : panier de conservation du sel, généralement en rotin

ndjwê-kru (alladian) : panier de préparation du sel : grand et haut, posé sur une jarre, il recueille et filtre le sel humide

nebadu (alladian) : ports du rivage alladian et hameaux qui s'y sont développés

nekpadepegnon (bete) : le pacificateur

nekprako (bete) : le ventre

newole (*newole*) : la langue des *Neyo*

neyo : société de type patriarcal ou *réminal*

ngwasefwe (*elomwin*) : homme libre

ngbafré (*modjukru*) : les jeunes gens, les cadets non mariés

ngneli (*abure-ehê*) : part du produit de la pêche collective qui revient au patron de la pirogue

ngoba (*abê*) : cauris servant au jeu

ngodji (*alladian*) : nom de la danse commanditée par Adje Bonny d'Emokwa pour son eki-ntresi

ngodji ébringba (*alladian*) : l'orchestre d'olifants

ngofê (*abê*) : 1) instrument de musique ; 2) orchestre d'olifants

ngwêdjîn (*alladian*) : nom de la danse commanditée par Yandjui Gbesse de Mbokru pour son eki-ntresi

niabwa : l'une des souches de la formation *wê* comme de la formation *akyan*

nibedu (plur. ninbwieu) (*alladian*) : le hameau où sont regroupés les esclaves producteurs

niedebwa : l'une des souches de la formation *wê*

nigbessi (*modjukru*) : nom d'une classe d'âge de *Lodjukru*

nigreva (*alladian*) : nom de la danse commanditée par Bondjui Yesso d'Emowa pour son eki-ntresi

Nihiri : territoire occupé par les *Neyo*

nikpê (*bete-kwadia*) : la personne

nimê (*bete*) : la chair ou la viande

nin (*modjukru*) : 1) le nom de la personne humaine ; 2) la renommée

nin-gbêl (*modjukru*) : "un grand nom"

nin-il (*modjukru*) : "un nom qui atteint la hauteur"

niwê (*bete*) : les animaux, les bêtes

n'ka ou ntchrignika (*alladian*) : bracelet

nkpa (*abê*) : la natte en palme de Raphia gigantea

nkpata (*abê, modjukru*) : la natte en palme de palmier à huile Elaeis guineensis, la plus commune, employée pour le séchage des épices et pour l'ensevelissement des esclaves

nküi (*alladian*) : l'homme riche, l'homme fort

nkwo (*abê*) : le souffle vital

noan (-) : la personne-marchandise

noyu (*bete*) : le matrilignage ou groupe matricentrique

npîê-pê (*abê*) : rituel thérapeutique pratiqué à l'issue de l'immolation ostentatoire d'esclaves

ntchrigni (*alladian*) : l'ivoire

ntchrignigna (*alladian*) : couteau d'ivoire

ntchrignika ou n'ka (*alladian*) : bracelet
nto (*abê*) : la bagarre
ntoromundo (*kweni*) : type de pagne
nu (*modjukru*) : la tête
nuni (*bete*) : le nom de la personne humaine
nianangon, nyanangon : sous-groupe de la société *kweni*
nzima : société du groupe *akan*

O

oba (*abê*) : mise en gage d'une personne, gage
obodjilu (plur. de bodji) (*modjukru*) : nom d'une classe d'âge de *Lodjukru*
ob-ognu ou ob-ongn (*modjukru*) : l'homme riche, la personne (-u) qui possède (*ogn*) la richesse (*ob*)
obowi (*modjukru*) : homme libre, qui se met en position de client d'un homme riche, par exemple parce que ce dernier lui a offert une épouse
obudjêléu ou dondo (*abê*) : tambour d'aisselle de l'orchestre obutchu du fokwê abê
obutchu (*abê*) : grand tambour qui donne son nom à l'orchestre du fokwê abê ; nom de cet orchestre
obuye (*alladian*) : rituel de clôture de la titularisation du nkûi, l'homme riche
odad (*modjukru*) : le langage
odjukru : désigne une société lignagère, celle de *Lodjukru*, à classes d'âge ; l'une des souches de la formation *abê*
odobro (*modjukru*) : pêche collective dont le produit revient à la communauté
odwe (*abure*) : matriclan
ofnon (*essuma*) : le savant, le thaumaturge, personnage essentiel du conseil de la chefferie d'Essuma
Ofo (*abê*) : déité ouranienne
okleb-mgbêssê (*modjukru*) : le régime de banane, symbole d'enfants, que se partagent les femmes le jour du rite d'intégration d'une nouvelle épouse
okleb-sawr (*modjukru*) : feuilles dont on recouvre le cadavre d'un nouveau-né pour l'inhumer
okotie (*alladian*) : assesseur du messager du chef de l'*esuban*, la classe d'âge
okovri (*alladian*) : messager du chef de l'*esuban*, la classe d'âge
oli (*modjukru*) : pouvoir de protection naturel non transmissible attribué aux jumeaux
oorocie (*alladian*) : la dette
oorocie-bo (*alladian*) : étranger détenu pour avoir été surpris en train de voler
opu (*abê*) : le ventre
oro (*abê*) : la tête

os (*modjukru*) : la manille

os-ap (*modjukru*) : nom du second des droits à acquitter pour organiser l'angbandji-iri (appelé *don* à Dibrm)

os-hu (*abê*) : tas de piment, huile de palme, eau et dents d'éléphants, ingrédients d'un rite d'alliance entre lignages

os-ibr (*modjukru*) : le paiement en manilles

os-ob (*modjukru*) : le premier droit à acquitter en numéraire, pour organiser l'angbandji-iri

os-okl (*modjukru*) : le second des droits à acquitter pour organiser l'angbandji-iri (appelé *cotisation* à Bobor)

osukopwe (*abure*) : titre d'homme riche, accordé à celui qui a constitué un orchestre de cornes de buffles, avec ses esclaves louangeurs

otchuom (*abure*) : le matrilineage

otutr (*modjukru*) : la réflexion

otweta (*abure-ehê*) : part du produit de la pêche collective qui revient au chef politique, roi, "père de la terre"

ovo (*abê*) : jour qui, dans la semaine, est consacré aux cérémonies religieuses (jour de repos, pas d'activité de production)

ovoshi (*abê*) : l'organisateur des funérailles d'un dignitaire

ow-êsu (*modjukru*) : la dispute, la querelle

owo (*abê*) : le village

Owo (*alladian*) : déité ouranienne

owon-wron (ou owon-onon) (fém. owon-yii) (*alladian*) : personne (homme ou femme) achetée et "mise à l'ombre" (won=ombre) de l'acheteur

oworn (*modjukru*) : la classe d'âge, regroupant les individus nés sur une période de huit ans

oworumo (*abê*) : le cœur

owo-vievi (*abê*) : l'être humain (viuvi) distingué parmi les êtres humains du village (owo)

owro (*modjukru*) : la bénédiction que les vieux viennent donner au nouveau riche, le consacrant comme tel

owru-essu (*modjukru*) : les jeunes de la classe en instance d'initiation

ove (*abê*) : perles servant de monnaie

ovow-os (*modjukru*) : redevance due par le candidat à l'angbandji-iri aux épouses des riches déjà consacrés

P

pan (*wê*) : groupes d'entraide pour les gros travaux agricoles

papa (plur. pape) ou grigbê (*bete*) : 1) patrilignage ; 2) quartier

pendrê (abê) : tambour d'aisselle de l'orchestre obutchà du fokwê abê

pendu (abê) : orchestre de tambours parleurs

Peo (bete Daloa) : la Vie, ou l'Espace-Temps, déité

pero ou pêro (neyo, kwadia, bete) : d'abord : l'échange, sans connotation économique ; plus tard : l'échange commercial, tel qu'introduit par l'influence étrangère

pêropagnon ou perpagnon (plur. perpagnoa) (bete, kwadia) : négociant, promoteur des échanges, courtier

pêtê-budu (bete) : grenier de taro

petuko (bete) : panier en nervure de palme, intérieurement tapissé de feuilles de bananier, utilisé pour le séchage des noix de cola

pla (kweni) : slip d'écorce

plibolu (kweni ou bete) : grand tambour long, dont il faut un exemplaire parmi les six tambours constituant l'atêkplê

plikpa (bete) : tambour parleur

ploi (kweni) : pagne d'écorce

poa (bete) : pouvoir de protection naturel non transmissible attribué aux jumeaux

polê ou diri (bete) : le foie

pon (wê) : initiation marquant la majorité sociale

ponkêlê (gban) : fiançailles

proprio (-) : type de pagnes

puenu (kweni) : les jeunes gens, les cadets non mariés

pulu (bete) : l'arc

R

rèi (abure) : dent d'éléphant

rêminal : société dans laquelle le pouvoir politique appartient au lignage fondateur du village

rovêtolo (abê) : panier de sel

rumopwo (abê) : charme qui devait attacher l'esclave à son maître "comme un chien"

S

sagone, sangone, sandone, sogone (kweni) : variété de pagne de prestige

sakpl-udu (modjukru) : 1) la beauté ; 2) ordalie de la beauté, intégrée à l'initiation

sangban (alladian) : nom de la danse commanditée par Etté Gbongro d'Emokwa pour son eki-ntresi

sapognrê (modjukru) : le guerrier, l'homme brave

sat (*modjukru*) : perle d'aigri servant de monnaie
schikwa (*abê*) : système de parenté patrilinéaire
sê (*abê*) : le corps
sêdibi (*abê*) : artefact supposé conférer des pouvoirs de défense
sehinu : l'une des souches de la formation *wê*
seke ou sêkê (*alladian, abê, modjukru, abidji, et sans doute bete*) : pouvoir de protection naturel transmissible
sekp ou sêkp (*modjukru*) : médecin ou devin auprès duquel on peut se procurer les forces symboliques de la préservation et de la guérison
sel (*modjukru*) : souffle vital
selu (*modjukru*) : genre littéraire historico-lyrique
sema (plur. siméi) (*bete*) : l'ignome sauvage
sene (*kweni*) : petit couteau ordinaire
sê-nopiê (*abê*) : viande
sereneni (*kweni*) : type de pagne
sêté (*modjukru*) : nom d'une classe d'âge de *Lodjukru*
sê-wawê (*abê*) : le double de la personne humaine
shiêchiê (*abê*) : type de pagne
shiga (*abê*) : la poudre d'or
shiga-ho (*abê*) : l'homme riche, celui (-*ho*) qui détient de l'or (*shiga*)
sia (*gban*) : slip d'écorce
siam (*kweni*) : classe de lettrés et marchands musulmans d'origine *malinke*
sika (*alladian*) : la poudre d'or
sikafwe, sikefwe (*anyi, bawle*) : chef de lignage, homme riche, partenaire des négociants dans les sociétés tributaires ; logeur des étrangers venus pour le commerce
silf-efl (*modjukru*) : le foie
sinm (*modjukru*) : 1) mariage ; 2) pacte militaire
sism-akp (*modjukru*) : mendicité rituelle de l'homme riche qui, une fois titularisé comme tel, entreprend une grande tournée pour recueillir les présents de ses amis et parents
sitam (*krumen*) : bel homme
soê (*kweni Zuenula*) : l'interdit de la personne humaine
sofa (*malinke*) : soldats de Samori Ture
sofu (-) : type de pagne
som (*modjukru*) : pêcherie
sombe ou sompe, parfois sonfre (*malinke*) : monnaie constituée d'un paquet de vingt tiges de fer
sone (*kweni Bwafle*) : l'interdit de la personne humaine
sopin (*kweni*) : type de pagne de femme

sopronou (*kweni*) : variété de pagne
sos (*modjukru*) : le corps humain
sos-dede (*modjukru*) : pouvoir de capter la chance en donnant de la douceur (*dede*) au corps (*sos*)
sos-dede sêkp (*modjukru*) : médecine porte-bonheur
sos-megl (*modjukru*) : la chair
sownunin (*kweni*) : type de pagne
soyri (*kweni*) : type de pagne
srèlè (*bete*) : l'art
srigbi ufu (*modjukru*) : cauris blanc servant de monnaie
subu (*kweni*) : type de pagne

T

ta (*abê*) : mesure de quantité d'or, équivalant à 52 g d'or à la fin du XIXème siècle en pays *abê*
taku (*abê*) : unité de mesure de poids de la poudre d'or (valant 3 *dama*, donc 0,975 g de poudre d'or)
tamble ou tambre (*kweni*) : type de pagne
Tanoe (*anyi*) : dieu des eaux
taore (*bete*) : rituel mimant la guerre, organisé à l'occasion des funérailles des dignitaires
tavognon (*bete*) : patrilignage
tchebié (*modjukru*) : type de baril de poudre
tchèle-hiri (*bete*) : 1) la beauté visible ; 2) le nom de la pintade sauvage dans le mythe *bete* de Zakolo
tchèmè (*bete*) : unité de mesure des colas, valant 10 mains, soit 100 colas
tchinon (*abê*) : nom d'une plante dont la racine odorante servait de parfum
tchrié (*modjukru, abê*) : l'interdit de la personne humaine
teblemunda (*kweni*) : type de pagne
teghi (*kwadia*) : le langage tambouriné
tete (*kweni*) : type de pagne
tiagbla ou tigbla (*bete*) : le tambour de guerre
tigla (*bete*) : le langage tambouriné
tità (*bete*) : fête de réjouissance populaire
Titi et Titida (*kru*) : le couple primordial
tkê (*wê*) : patriclan
to (*kweni*) : le nom de la personne humaine
toakine (*gban*) : dignitaire

tofa (abê) : le forgeron

togüe (bete) : chef de guerre (mais aussi juge) dans une confédération de communes

tontigui ou totigi (kweni) : guerriers agriculteurs

too-bo (wê) : "père de la guerre", autre nom du bio-klä, chef de guerre (mais aussi juge) du bloa-dru

tozignoa (neyo) : les étrangers, probablement les Portugais

trêzan (kweni) : dignitaire, détenteur du pouvoir religieux sur la terre

tri (abê) : le plus grand olifant, dont il y a un exemplaire parmi les sept instruments d'un petit orchestre

trigbale (bete) : grand tambour, dont il faut deux exemplaires parmi les six tambours constituant l'atêkplê

tro (-) : boule de caoutchouc

tuanro (kweni) : type de pagne

U

ufül (modjukru) : mise en commun des forces de travail que constituent les jeunes classe d'âge soit au bénéfice des aînés soit au bénéfice de leurs propres membres

uga (bete Daloa) : l'ombre (l'esprit) de la personne humaine

ugon (bete Gagnoa) : l'ombre (l'esprit) de la personne humaine

unnu ou gnu (wê) : patrilignage

utu (plur. etu) (modjukru) : ami d'échange, aîné social, chef de cour étranger capable d'offrir l'hospitalité à ses partenaires commerciaux

uw-omu (modjukru) : la fosse de sépulture

uwu (modjukru) : le défunt

uzon (modjukru) : le mariage de défi

V

vahudango, vanudanno (guro) : type de pagne de prestige

vate ou wate (bete) : monnaie constituée d'un paquet de vingt tiges de fer

viayonké (modjukru) : couvre-chef en peau de mouton, privilège du chef de classe d'âge

vievi (abê) : grand homme, homme libre, riche et puissant

vo ou wo (kweni) : grand couteau de guerre

vodago (kweni) : variété de pagne

vru (bete) : puissance maléfique qui donne sa capacité d'attaque au double de la personne humaine

yuka (bete Daloa) : recette qui ressuscite de grands blessés

W

wadjia(-) : type de pagne

wan : société d'affinité *mande*, l'une des souches de la formation *kweni*

watafwê (*anyi-bawle*) : marchands engagés dans les échanges à grande distance en Afrique de l'Ouest

wate ou vate (*bete*) : monnaie constituée de vingt tiges de fer

wâtê-kpe (*abê, modjukru*) : rituel de purification pratiqué après l'immolation ostentatoire d'un esclave

watenê (*abê*) : danse du sacrifice, pratiquée lors de l'immolation d'un esclave

watewo (*abê*) : homme chargé de l'immolation ostentatoire des esclaves

wawê (*abê*) : le double de la personne humaine

wawi (*alladian*) : le double de la personne humaine

wawr (*modjukru*) : la fête de la maternité

wê : l'une des souches de la formation *neyo*

Weinde et Dyiligolo (*niébê*) : le couple primordial

wenmebo : société lignagère de la zone forestière, l'une des souches de la formation *wê*

werepagnon (*bete*) : héraut public

wo ou vo (*kweni*) : grand couteau de guerre

woa-woe (*anyi*) : le double de la personne humaine

woba (*neyo*) : mise en gage d'une personne

won (*alladian*) : l'ombre

woto (*kweni*) : caveau à deux compartiments

wroka (*ghan*) : monnaie de fer (paquet de vingt tiges)

wron (*alladian*) : la personne

wron-nyibêlo (*bete*) : "femme-homme", épouse principale ou "grande épouse", commerçante, gérant le trésor de l'époux

wrugû (*bete*) : monnaie de fer (paquet de vingt tiges)

wugba (*bete, kwadia*) : mise en gage d'une personne ; la personne mise en gage

wulu (*neyo, bete*) : la tête

wus-ês (*modjukru*) : "père de la terre", celui qui a ouvert le processus d'appropriation du terroir

wus-ês-êl (*modjukru*) : la maison des fondateurs du village, ses descendants

Y

yabobo-bubuê (*abure, bete*) : fête offerte à l'esclave rapatrié, comme à l'épouse revenue au foyer, ou aux lignages réconciliés après un homicide par sorcellerie

yaj (*modjukru*) : sorte de parade guerrière pratiquée dans le village de Yassakp et aujourd'hui encore marquée exceptionnellement par le sacrifice d'un chien

yamini (*krobu*) : arbre dont les feuilles intervenaient, avec le kaolin, dans la fabrication du charme yanini

yampi-nanu (*modjukru*) : débarcadère portant le surnom, Yampi, d'un habitant d'Aklodj-A

yanini (*krobu*) : charme qui devait attacher l'esclave à son maître "comme un chien"

yiki (*abê*) : la personne

ylilikpé (*bete*) : co-épouse dépendante

yoba (*abê*) : mise en gage d'une personne

yoko (*bete*) : serviette de toilette

yow (plur. oyow) (*modjukru*) : la femme

yow-ign (*modjukru*) : "femme-homme", épouse principale ou "grande épouse", commerçante, gérant le trésor de l'époux

yow-ok-sar (*modjukru*) : palmeraie créée par une femme, grâce à son initiative et au travail de ses clients et dépendants

yropo (*kwadia*) : arbre dont les feuilles intervenaient, chez les *Bete*, dans la fabrication d'un charme destiné à attacher l'esclave à son maître

Yukurilüe (*bete*) : héros du mythe de *Dôgbôwradji*

yuludju ou yulugu (plur. yulugwie) (*bete*) : la fille célibataire, la jeune fille

yunétan (*kweni*) : les insultes rituelles nocturnes proférées lors des grandes funérailles

yuru (*dida*) : le matriclan

yowo-rêninon (*abê*) : épouse principale ou "grande épouse", commerçante, gérant le trésor de l'époux

Z

zali ou zeli (*kru, avikam*) : piège à fosse pour la chasse à l'éléphant

Zasseli et *Zaolo* (*zebwo*) : le couple primordial

Zéblé (*bete*) : à la fin du XIXème siècle, confédération de cinq dikpi groupant soixante-douze villages

zêgbo (*bete*) : amende

zei (*bete*) : grenier de riz

zibognon (*neyo*) : l'homme riche

zidogabre (*neyo, bete*) : le pays des morts

Zizimazi (*bete*) : héros du mythe de *Dôgbôwradji*

zo (*bete*) : l'infériorité honteuse de l'esclave

zoada (*bete*) : épouse principale ou "grande épouse", commerçante, gérant le trésor de l'époux

zohonon (bete) : épouse de Zizimazi, héros du mythe de Dôgbôwradji

zradozan (*kweni*) : héraut public

zuzuko (*bete* Daloa) : le double de la personne humaine

TABLES DES CARTES, FIGURES ET TABLEAUX

• CARTES

I	Les sociétés lignagères de la forêt	218
II	Délimitation la zone d'études	242
III	Les pistes <i>abê</i>	337
IV	Les pistes <i>odjukru</i>	338
V	Les pistes <i>bété</i>	339
VII	Les pistes <i>kweni</i>	340
VII	La géographie des monnaies	348
VIII	Les établissements <i>essuma</i>	627
IX	Plan de la rivière Abi par Jobet (1701)	629
X	Les hameaux d'esclaves de Lateko en pays <i>neyo</i>	637
XI	Les hameaux d'esclaves de Missehi en pays <i>neyo</i>	638
XII	Les hameaux d'esclaves de Kadrokpa et Ahorokpa en pays <i>neyo</i>	639
XIII	Les hameaux d'esclaves d'Emokwa en pays <i>alladian</i>	642

• FIGURES

1.	Généalogie de Ghude Kreahi	202
2.	Généalogie de Seri Bada	203
3.	Arbre généalogique de Gnahoa Ugehi	205
4.	Généalogie du <i>ghêmin</i> Oponon Kanga	207
5.	Arbre généalogique de Tyebolo Zoku et descendance de Kwi Dalo	210
6.	Une pirogue de traitant	323
7.	Armes	327
8.	Les types de scarification	439
9.	Représentation graphique de la population des esclaves de 13 villages <i>odjukru</i> par sexe en fonction des classes d'âge	446

10. Représentation graphique de la population des esclaves de 5 villages <i>odjukru</i> par sexe en fonction des classes d'âge	447
11. Matrilignage des <i>Logbok-la</i> de Mopoyem (Dabu)	585
12. Matrilignage des <i>Logbo-la</i> de Mopoyem (Dabu)	586
13. Matrilignage des <i>Melyedei-la</i> de Mopoyem (Dabu)	587
14. Matrilignage des <i>Otobro-la</i> de Mopoyem (Dabu)	588
15. Maison familiale <i>akye</i>	596
16. Maison familiale <i>kweni</i>	597
17. Maison familiale <i>bete</i>	598
18. Habitation <i>abê</i> du type <i>djemele</i>	599
19. Les sépultures	730
20. Généalogie de Gneba Beugré, patrilignage des <i>Kekeyo</i> , Gbokre (Sassandra)	842

• TABLEAUX

1. Population comparée des esclaves à ATHENES, à SPARTE, et en BEOTIE	86
2. Tableau comparé des généalogies d'informateurs	201
3. Les composantes de la personne	258
4. Les localisations des fonctions psychiques	259
5. Lieux d'établissement des premières maisons de commerce	312
6. Les produits exportés au XIX ^e siècle	313
7. Les produits importés au XIX ^e siècle	313
8. Origines de cinq négociants <i>bete</i>	316
9. Origines de huit négociants <i>alladian</i>	317
10. Équivalences entre ivoire et fusils en pays <i>bete</i> fin XIX ^e siècle	350
11 - A Dots <i>alladian</i> , <i>odjukru</i> , <i>neyo</i> et <i>abê</i>	376
11 - B Composition et volume des dots <i>bete</i>	376
11 - C Composition et volume des dots <i>kweni</i>	377
11 - D Composition et volume des dots <i>gban</i>	377
12. Tableau comparé des transgressions et peines (partiellement inspiré de L. Tauxier), fin XIX ^e siècle-début XX ^e siècle	379
13. Tableau comparé des prix des esclaves et d'autres marchandises au XIX ^e siècle et début du XX ^e siècle	404
14 - A Tableau de ventes d'excommuniés effectuées en territoire <i>abê</i>	426
14 - B Ventes effectuées en territoire <i>bete</i>	427
15. Tableau de la population servile des hameaux <i>neyo</i>	432
16. Tableaux comparé partiel de la population servile identifiée par sexe de huit sociétés (fin XIX ^e siècle-début XX ^e siècle)	437
17. Analyse par ethnie de la population servile de Gbugbo (Dabu)	440
18. Répartition ethnique des esclaves dans les hameaux de six villages <i>neyo</i>	441
19 - A Population partielle des esclaves de 13 villages <i>odjukru</i> par classe d'âge et par sexe, de 1858 à 1906	444
19 - B Population partielle des esclaves de 13 villages <i>odjukru</i> par classe d'âge et pourcentages	444
20 - A Population totale des esclaves de 5 villages <i>odjukru</i> par classe d'âge et par sexe	445

20 - B Segmentation par classe d'âge et sexe	445
21 - A Slaves taken from the Windward Coast by English Ships	486
21 - B Additional sources cited by Curtin in "Measuring the Atlantic Slave Trade" ...	486
21 - C Curtin's estimates	486
22 - A Slaves taken from the Windward Coast by French Ships :	
Sources cited by Curtin	487
22 - B Curtin's estimates	487
23. Tableau comparé des estimations annuelles d'esclaves exportables de la Windward Coast d'après une source française de 1760 ou 1770	489
24. Regional Origins of The Dutch Slave Trade 1675-1795	489
25. Chiffre d'esclaves exportés à Lahu entre 1709 et 1750	491
26. Exemples <i>alladian-odjukru</i> de noms d'esclaves empruntés selon la règle I	532
27. Exemples <i>alladian-odjukru</i> de noms d'esclaves empruntés selon la règle II	532
28. Tableau comparé indicatif de la situation conjugale des esclaves dans les sociétés patrilinéaires (A) et les sociétés matrilineaires (B)	582
29. Tableau comparé en pourcentages des unions dans les sociétés patrilinéaires et sociétés matrilineaire	582
30. Tableau analytique de 63 unions d'esclaves dans 6 villages <i>odjukru</i>	583
31. Tableau comparé des plantes cultivées aux XVIII ^e et XIX ^e siècles	610
32. Tableau comparé des variétés de pagnes en pays <i>abê</i> , <i>alladian</i> et <i>odjukru</i>	617
33. Exemples de régisseurs des hameaux d'esclaves en pays <i>neyo</i>	636
34. Composition et volume de la richesse : quelques exemples <i>kweni</i> , <i>gban</i> , <i>bete</i> et <i>kwadia</i>	662
35. Composition et volume de la richesse de quelques <i>vievi abê</i> et <i>krobu</i>	680
36. Composition et volume de la richesse de quelques <i>nkui alladian</i>	685
37. Composition et volume de la richesse de plusieurs <i>egbrembi odjukru</i>	701
38. Défunts glorieux et immolations d'esclaves qui ont accompagné leurs obsèques	723

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	7
INTRODUCTION	13
La critique de la problématique actuelle	14
<i>La négligence générale de la question, sa signification historique</i>	<i>14</i>
Les formes de cette négligence	14
La signification de cette négligence	16
<i>La disqualification épistémologique globale des sociétés sans État</i> <i>associée à l'impérialisme colonial</i>	<i>16</i>
<i>La conception ambiguë de l'esclavage</i>	<i>21</i>
<i>La vision idéaliste de la question</i>	<i>26</i>
La nature de cette vision	26
La signification de cette vision	33
<i>Le paternalisme assimilationniste : exemple de la Grèce homérique</i>	<i>33</i>
<i>Les avatars de l'humanisme</i>	<i>35</i>
Une nouvelle problématique	37
<i>La genèse du projet</i>	<i>38</i>
<i>La double justification du projet</i>	<i>39</i>
<i>Nature et articulation de la problématique</i>	<i>48</i>
<i>Les grands axes de l'analyse</i>	<i>49</i>
Notes et références	51

PREMIÈRE PARTIE

QUESTION DE MÉTHODE : LES OPTIONS PRÉLIMINAIRES

Chapitre I : Un concept univoque de l'esclavage bon à penser l'identité et l'universalité d'un objet : de la philosophie à l'anthropologie comme science	69
---	----

Section I : Le concept philosophique et sa métaphore : l'esclavage comme relation de propriété et d'appartenance chez Aristote (384-322 av. J.-C.)	73
---	----

Les relations esclavagistes dans la société de la Grèce classique (V^e et IV^e siècles)	75
<i>La société de la Grèce classique</i>	75
<i>Les rapports esclavagistes</i>	78
Les notions d'esclave et d'esclavage	78
Les maîtres d'esclaves	79
Les esclaves	83
<i>Leurs origines</i>	83
<i>La population servile</i>	85
<i>Le rôle des esclaves</i>	86
– les esclaves producteurs de biens matériels	86
– les esclaves producteurs de services	87
<i>Les contradictions entre maîtres et esclaves</i>	88
Le cadre logique de la théorie de l'esclavage : la philosophie politique de la cité (<i>polis</i>)	90
<i>La cité comme concept philosophique</i>	91
<i>La cité comme projet de société</i>	94
La théorie de l'esclavage : d'un concept philosophique à sa métaphore	97
<i>La relation d'esclavage dans l'histoire</i>	98
<i>La relation d'esclavage comme concept : nature et fonction de l'esclave</i>	99
L'esclave comme <i>organon</i> dans l'"économie" ou administration du domaine	99
L'esclave comme <i>organon</i> dans l'économie "politique" ou de la cité	104
<i>La relation d'esclavage entre sociétés en tant que métaphore : le peuple esclave ou <i>organon</i> collectif dans l'économie mondiale</i>	107
<i>La relation d'esclavage comme communauté d'intérêt et amitié</i>	109
<i>Les fondements de l'esclavage</i>	110
La critique de la théorie aristotélicienne	111
<i>Actualité de la théorie : convergence avec les postulats épistémologiques et les implications idéologiques de la sociobiologie</i>	112
<i>Valeur de connaissance</i>	113
Une méthode idéologique	113
Une thèse fausse de l'innéité	113
Une thèse fausse de la primitivité	114
Une thèse fausse de la communauté d'intérêt	115
En bref, un concept de philosophie socio-biologique de l'esclavage, non un concept d'anthropologie scientifique	115

<i>Théorie fausse, idéologie politique et lutte de classes</i>	116
<i>Valeur de connaissance : un legs de problèmes et des potentialités scientifiques</i>	118
Section II : La métaphore philosophique et la vision idéologique de l'histoire africaine : l'esclavage comme relation d'inégalité sociale selon Kwame Nkrumah (1909-1972)	121
Les objectifs de la révolution socialiste en Afrique	123
<i>Deux données préalables</i>	123
<i>Le projet de société : les trois objectifs</i>	125
Premier objectif : la libération	125
Deuxième objectif : l'unité africaine	126
Troisième objectif : le socialisme	126
<i>Les moyens d'atteindre ces objectifs</i>	127
Premier type de moyen : les organisations	128
Deuxième type de moyen : les formes d'action	129
Troisième type de moyen : l'idéologie	130
<i>Les fondements philosophiques : le consciencisme</i>	130
La philosophie : son concept et sa double fonction idéologique	130
Problématique et pôles de la théorie	131
La théorie de l'esclavage, fondement universel de la révolution socialiste	132
<i>Une théorie de source européenne</i>	132
<i>Une théorie matérialiste</i>	133
<i>Une théorie socio-politique de l'inégalité</i>	134
<i>Une morphologie historique de l'inégalité</i>	136
La théorie du communalisme : l'antithèse et la préhistoire de l'esclavage	139
<i>Premier présupposé : un matérialisme dynamiste</i>	139
<i>Second présupposé : un humanisme éthique</i>	140
<i>L'essence du communalisme</i>	140
Le culturalisme de la spécificité, une idéologie de l'histoire africaine	143
Convergence entre la théorie de Kwame Nkrumah et la théorie d'Aristote	148
Section III : Un concept d'anthropologie scientifique : l'esclavage comme relation d'appropriation marchande et d'appartenance d'après Karl Marx (1818-1883)	151
Le véritable esclavage : caractéristiques et formes	152
<i>Le concept idéologique</i>	152
<i>Le concept scientifique</i>	163
L'économie esclavagiste : stades et formes	165
<i>Question de définition</i>	165
<i>Les formes successives de l'économie esclavagiste</i>	167
Une ère ante-esclavagiste et sans classe sociale	167
Le premier stade : le système d'esclavage patriarcal	168
Le deuxième stade : le système esclavagiste antique	169
Le troisième stade : le système esclavagiste évolué	170
Notes et références du chapitre I	175

Chapitre II : Un champ où se donnent des sociétés de même forme	189
Section I : La base géographique du champ : la zone forestière	191
Les raisons d'une délimitation	191
La zone forestière : sa diversité	192
La zone forestière : son unité	196
Section II : Les champ en tant que période : 1700 à 1920	199
En 1920, la colonisation met fin à l'indépendance des sociétés lignagères et en intègre les fragments à la mise en place d'une nouvelle société	199
Le XVIII ^e siècle est d'abord le moment des dernières restructurations des sociétés lignagères de la forêt	200
Le XVIII ^e siècle est ensuite un repère historiographique essentiel	200
<i>Première preuve : la mémoire généalogique des lignages</i>	201
<i>Deuxième preuve : la mémoire topologique des villages</i>	204
<i>Troisième preuve : la mémoire politique des peuples</i>	208
<i>Quatrième preuve : la mémoire économique des sociétés</i>	208
Le XVIII ^e siècle est enfin un repère historiographique	212
Section III : Le champ en tant que formation sociale, l'unité des sociétés	215
La diversité multiforme	215
L'unité	217
<i>Premier élément et facteur d'unité : le processus de peuplement</i>	219
<i>Deuxième élément et facteur d'unité : les structures sociales</i>	220
Les structures sociales comme communautés à base généalogique : le lignage et le clan	221
Les structures sociales comme communautés politiques territoriales	223
<i>Le village : agglomération de lignages hiérarchisés, première communauté politique territoriale</i>	223
<i>La fédération de villages : agglomération de villages hiérarchisés, seconde communauté politique territoriale</i>	224
Les structures sociales comme communautés politiques non territoriales	225
<i>Troisième élément et facteur d'unité : les rapports de production lignagers</i>	225
Question de définition : le débat relatif au mode de production	225
<i>L'hypothèse du mode de production communautaire</i>	226
<i>L'hypothèse du mode de production domestique</i>	227
<i>L'hypothèse du mode de production lignager</i>	229
Le mode de production lignager, mode dominant dans la zone forestière	234
<i>Quatrième élément et facteur d'unité : les rapports de gouvernement</i>	239
<i>Cinquième élément et facteur d'unité : les bases culturelles</i>	241
Notes et références du chapitre II	245

DEUXIÈME PARTIE

LE PROCÈS DE PRODUCTION D'ESCLAVES : NATURE, FORMES ET APERÇU HISTORIQUE

Chapître III : La nature du procès	253
Section I : La matière du procès ou la personne selon les idéologies des sociétés considérées	257
L'être humain comme personne	258
L'être humain comme membre d'une société	261
L'être humain comme histoire	261
<i>L'ontogenèse : histoire de l'avènement de l'individu</i>	262
<i>La sociogenèse : l'histoire de l'avènement de la société humaine</i>	263
<i>La palingénésie : la renaissance d'une société détruite</i>	265
Section II : Le produit du procès ou l'esclave selon les logiques des sociétés considérées	269
La personne en gage : objet d'une dette contractée	269
Le captif : objet d'une dette créée ou imposée	273
La personne-marchandise : objet d'échange commercial	278
<i>Les définitions des informateurs donnent l'illusion de l'univocité</i>	278
Dans le domaine <i>bete-neyo</i>	278
Dans le domaine <i>abê</i>	279
Dans le domaine <i>alladian</i>	279
Dans le domaine <i>odjukru</i>	280
Section III : La spécificité du procès de production	283
Les acteurs de l'échange commercial : promoteurs, agents et manœuvres	283
La principale modalité de l'échange commercial : le détour ou la clandestinité	288
Les instruments de l'échange commercial : les formes de monnaie traditionnelle	289
Notes et références du chapitre III	291
Chapître IV : Les formes et résultats du procès	299
Section I : Les conditions générales du commerce du XVIII^e au XX^e siècle	303
Les conditions externes : les articulations des sociétés lignagères et des espaces économiques de l'Afrique occidentale	303
<i>Côté espace économique soudanais</i>	304
<i>Côté espace économique akan</i>	306

Un centre commercial du XVIII ^e siècle : Assoko	307
Un centre commercial du XIX ^e siècle : Tyassale	308
<i>Côté espace économique atlantique</i>	310
Les conditions internes	314
<i>Les conditions économiques et sociales</i>	314
Les richesses "initiales"	314
Les équipements	319
<i>L'équipement de nature matérielle</i>	319
<i>Les appareils de conservation et de transport</i>	319
– Cas du sel	319
– Cas de la noix de cola	320
– Cas de l'huile et des amandes de palme	320
– Cas des esclaves	320
<i>Les moyens de transport</i>	321
<i>Les armes</i>	325
<i>L'équipement de nature symbolique</i>	328
<i>Les pouvoirs de défense</i>	328
<i>Les pouvoirs de capter la chance</i>	329
Les voies et lieux d'échange	330
<i>La mer</i>	330
<i>Les lagunes</i>	331
<i>Les fleuves</i>	332
<i>L'Agneby : Agbo des Abè, Bietch ou Bias des Odjukru</i>	332
<i>Le Bandama : Djita selon les Odjukru et Alladian, Yu des Kweni</i>	333
<i>Le Sassandra : Ibo des Bete, Gnema des Neyo et Kwadia</i>	333
<i>Les pistes</i>	333
<i>Les pistes côtières</i>	334
<i>Les pistes du pays abè</i>	335
<i>Les pistes du pays odjukru</i>	336
<i>Les pistes du pays bete</i>	336
<i>Les pistes du pays kweni</i>	341
Les moyens d'échange	341
<i>La nature matérielle des ces monnaies</i>	341
<i>Les monnaies secondaires</i>	342
<i>Les monnaies secondaires anciennes : perles d'aigri et coquillages</i>	342
<i>Les monnaies secondaires récentes : bœufs, sel, cola</i>	343
<i>Les monnaies principales</i>	344
<i>Le fusil</i>	344
<i>L'or</i>	345
<i>La manille</i>	346
<i>Les aires d'usage de ces monnaies</i>	346
<i>Les aires de dominance</i>	346
<i>Les aires d'interférence</i>	349
<i>Signification de cette spécialisation géographique</i>	349
Les chaînes d'échange	351
La rémunération des services	353

<i>Les conditions politico-religieuses</i>	355
Les souverainetés territoriales : le contrôle des voies de communication et de trafic	355
Les alliances	357
<i>Les alliances du premier groupe : les alliances de paix comme facteurs de sécurité commerciale</i>	358
Les alliances de paix faibles	358
Les alliances de paix fortes	359
<i>Les alliances du deuxième genre : les alliances de guerre</i>	360
<i>Les alliances du troisième genre : les alliances de commerce</i>	360
<i>Les alliances de commerce faibles</i>	360
Entre équipages	360
Entre lignages	361
Entre groupes locaux	362
<i>Les alliances de commerce fortes</i>	363
<i>Les inviolabilités imprescriptibles</i>	365
L'inviolabilité absolue des femmes	366
L'inviolabilité relative des étrangers	366
<i>Les conditions de communication</i>	367
La communication non-linguistique	368
<i>Le langage gestuel</i>	368
<i>Le signal d'appel</i>	368
<i>La télécommunication tambourinée</i>	369
La communication linguistique	369
<i>Sur la côte : bi-linguisme africain-européen avec prédominance de l'anglais</i>	369
<i>Dans les sociétés forestières : le bilinguisme inter-africain</i>	370
 Section II : Les formes du procès dans la seconde moitié du XIX^e siècle	373
 Le procès de vente	373
<i>Le procès endogène : la vente excommunicatoire</i>	373
L'espace où dominent les excommunications	374
Les motivations	374
Les modalités d'excommunication	383
<i>La décision</i>	383
Cas des innocents	383
Cas des délinquants	384
<i>La transaction commerciale</i>	385
<i>La livraison</i>	386
<i>Le procès exogène : la vente prédatrice</i>	388
Les motivations	388
<i>Cas des captifs faits dans les guerres</i>	388
<i>Cas des captifs faits dans les razzias</i>	392
Les modalités de vente	393
Le procès d'achat	394
<i>L'espace où dominent les achats</i>	394
<i>Les motivations</i>	394

<i>Les modalités d'acquisition</i>	400
La prise de possession avec violence	400
La prise de possession avec amadouement	401
Section III : Le prix des esclaves	403
Éléments pour l'établissement d'une structure des prix	403
Hypothèses pour expliquer les variations de prix	403
<i>La variation des prix dans l'espace</i>	421
<i>La variation des prix selon le sexe</i>	422
<i>La variation des prix selon l'âge</i>	423
<i>La variation des prix selon le moment historique</i>	423
Section IV : Un bilan du procès	425
Le produit des ventes	425
Le produit des achats	431
<i>Première caractéristique de la population servile : à l'échelle de ces sociétés, une importance relativement forte dans la région côtière et lagunaire et dans la région savanière</i>	431
Dans la région côtière et lagunaire	431
<i>Cas de la société neyo</i>	431
<i>Cas de la société alladian</i>	433
<i>Cas de la société odjukru</i>	434
Dans la région savanière : cas de la société <i>kweni</i>	435
Un cas d'exception : la société <i>bete</i> dans le centre forestier	436
<i>Deuxième caractéristique de la population servile : une population à dominante masculine</i>	436
<i>Troisième caractéristique de cette population : des origines à prépondérance soudanienne dans les sociétés de savane, de forêt et des lagunes, à prépondérance forestière dans les sociétés côtières et circum-lagunaires</i>	437
Les origines à prépondérance soudanienne : <i>mande</i> et <i>gur</i>	437
<i>Des esclaves à prépondérance mande : la société bete</i>	437
<i>Des esclaves à prépondérance gur : la société odjukru</i>	438
<i>Des esclaves à prépondérance gur-mandé : la société kweni</i>	438
Les origines à prépondérance <i>kru</i>	438
<i>Des esclaves à prépondérance bete : les sociétés neyo et kwadia</i>	438
<i>Des esclaves à prépondérance dida : la société alladian</i>	441
<i>Quatrième caractéristique de cette population : jeune là où elle est à majorité mande et gur, cette population est adulte là où elle se trouve à prépondérance kru</i>	442
Une population adulte à prépondérance <i>kru</i> : les sociétés <i>bete</i> et <i>neyo-kwadia</i>	442
Une population jeune : exemple de la société <i>odjukru</i>	443
Notes et références du chapitre IV	449

Chapitre V : Un aperçu historique du procès	465
Section I : La genèse des formes du procès	469
Les antécédents du procès de vente : la mise à mort et l'exil	470
<i>La mise à mort</i>	471
Première forme de mise à mort : l'exécution des captifs	471
Seconde forme de mise à mort : l'exécution des délinquants	474
<i>L'exil</i>	476
Les antécédents du procès d'achat : le gage, l'otage, la captivité	478
Section II : Les phases de l'évolution	479
La première phase : exemple des sociétés littorales et lagunaires	479
<i>La période antérieure au XVIII^e siècle : ancienneté et extension</i>	479
<i>La période 1701-1870 : permanence et expansion relatives des procès</i>	483
La deuxième phase : exemple des sociétés du centre forestier	492
La troisième phase : exemple des sociétés de l'Ouest forestier (cas de la société <i>bete</i>)	493
Section II : La fin de l'esclavage	495
Un objectif stratégique de la doctrine coloniale	496
L'État colonial et les tâches de dissolution	505
<i>L'abolition juridico-politique de la traite : le décret du 12 décembre 1905</i>	505
<i>L'action répressive</i>	507
<i>La politique économique et sociale</i>	508
Après 1920 : restes d'esclavagisme, des incapacités sociales irréductibles ...	510
Notes et références du chapitre V	513

TROISIÈME PARTIE LES ESCLAVES DANS LA SOCIÉTÉ : EXPLOITÉS ABSOLUS ET INSTRUMENTS DE GLORIFICATION

Chapitre VI : Ce que infériorité sociale statutaire veut ici dire	525
Section I : L'introduction, un rituel de spécification	527
La rupture avec le passé	527
L'annexion à la parentèle	529
L'infériorisation radicale : la dation d'un nouveau nom	530
<i>Le nom-récit</i>	533
<i>Le nom-défi</i>	534
<i>Le nom-identité</i>	535

Section II : Un statut social inférieur	537
Première caractéristique : la nature contradictoire de leur être de personne-objet	538
Deuxième caractéristique : le paradoxe du parent pauvre	539
Troisième caractéristique : l'objet d'exploitation	540
<i>Thèse de l'exploitation et des classes sociales</i>	541
<i>Cas des sociétés lignagères marquées par la traite : classe des aînés et classe des cadets</i>	541
<i>Cas des sociétés lignagères préservées de la traite : classe des femmes et classe des hommes</i>	543
<i>Thèse de l'exploitation sans classes</i>	545
<i>Thèse niant et l'exploitation et les classes sociales</i>	546
<i>Une réévaluation de la thèse</i>	547
<i>Une reformulation de la thèse</i>	549
Section III : Les rédemptions, exceptions qui confirment la règle	553
Les fondements de la rédemption	554
Les modalités de la rédemption	558
<i>La promotion au rang de l'homme du commun</i>	558
<i>Suivant le critère du savoir</i>	559
<i>Suivant le critère du courage</i>	560
<i>Suivant le critère de la beauté</i>	560
<i>Suivant le critère de la compétence technique</i>	562
<i>Suivant une synthèse de critère esthétique et de critère technique</i>	563
<i>La promotion au rang de chef</i>	563
<i>Un chef de lignage</i>	564
<i>Un chef de village</i>	566
Notes et références du chapitre VI	569
Chapitre VII : Les esclaves exploités comme moyens de procréation et de production	575
Section I : Les esclaves comme moyens de procréation	577
La procréation : un choix des acteurs sociaux	577
<i>Premier choix : la procréation refusée</i>	578
<i>Deuxième choix : la procréation limitée</i>	580
<i>Troisième choix : la procréation comme priorité</i>	580
La première fonction de ces unions : le grossissement démographique des lignages	583
<i>La constitution des lignées dépendantes</i>	584
<i>Le partage des reproducteurs avec les lignages alliés</i>	584
La seconde fonction de ces unions : le perpétuation des lignages	589

Section II : Les esclaves, moyens de production, producteurs d'appoint	593
Les conditions sociales de la production	593
<i>Le logis</i>	594
<i>L'instrument linguistique</i>	600
<i>L'appropriation des savoirs locaux</i>	602
Le procès de production	602
<i>L'inégal accès aux activités productives et aux instruments de travail</i>	603
<i>La répartition sociale des tâches</i>	604
La répartition des tâches entre les genres	605
<i>Dans la chasse</i>	605
<i>Dans la pêche</i>	606
<i>Dans l'élevage</i>	606
<i>Dans la cueillette</i>	607
<i>Dans l'agriculture</i>	608
Les principes d'utilisation des esclaves	611
<i>Les modalités du travail servile</i>	612
<i>La sous-consommation des produits du travail</i>	614
Une consommation qualitativement inférieure	615
<i>L'habitation</i>	615
<i>Le vêtement</i>	615
<i>L'alimentation</i>	617
Une consommation quantitativement faible	618
<i>La consommation alimentaire</i>	618
<i>Les dépenses de santé</i>	620
<i>Les dépenses de mariage</i>	621
<i>Les dépenses pour les rituels de promotion</i>	621
Section III : Les esclaves, moyens de production, producteurs prépondérants	623
Condition sociale essentielle de production, le hameau :	
définition et typologie	623
<i>Le hameau industriel : exemple esuma</i>	624
<i>Le hameau agricole : exemple neyo</i>	631
<i>Le hameau marchand : exemple alladian</i>	640
Le procès de travail	643
<i>Les saliniers : la fabrication de sel</i>	643
<i>Les cultivateurs : l'agriculture de subsistance</i>	644
<i>Les transporteurs : le commerce de l'huile de palme</i>	647
Notes et références du chapitre VII	649

Chapitre VIII : Les esclaves, instruments de glorification	655
Section I : La richesse et l'idéal de la gloire : de l'accumulation à la magnificence	657
La richesse	657
<i>L'homme riche comme homme qui atteint l'accomplissement social et humain</i>	657
<i>La richesse comme complexe de choses</i>	659
<i>La richesse comme valeur</i>	661
L'idéal de la gloire	666
Section II : L'accumulation ostentatoire	675
L'accumulation ostentatoire de l'ivoire et l'inauguration de l'orchestre d'olifants	676
<i>La titularisation de l'<u>osukopwe</u> aburé</i>	676
<i>La titularisation du <u>vievi</u> abê : <u>dji-ngofê</u></i>	677
L'accumulation ostentatoire de l'or	681
La titularisation du <u>brembi</u> <i>essuma</i> : l'acquisition du droit de posséder des esclaves	681
La titularisation du <u>nkûi</u> <i>alladian</i> : <u>eki ntresi</u>	681
L'accumulation ostentatoire d'esclaves ou la titularisation du <u>gbremgbi</u> <i>odjukru</i> : <u>angbandji-iri</u>	686
<i>Un rituel médico-religieux de la bonne fortune créé par les classes d'âge commerçantes du XIX^e siècle</i>	686
<i>Le déroulement du rituel</i>	689
Les esclaves : une condition déterminante d'accès au rituel	689
Le temps économico-politique de l'étalage et de la dispensation des richesses	694
<i>De l'acquiescement du premier droit (<u>os-qb</u>) à la fixation du calendrier</i>	695
<i>L'ouverture du rituel : le premier banquet et la retraite</i>	695
<i>La journée du grand abri ou <u>lêf-gbêl</u> : le deuxième banquet</i>	796
<i>La journée du petit abri – <u>lêf-likekli</u> (Bobor), <u>êdiêm-lêf</u> (Dibrm) : la réception faite à la classe d'âge</i>	797
Le temps médico-religieux de l'onction	798
<i>De la première onction à la confection du collier : <u>angbandji-iri</u></i>	798
<i>De la seconde onction à la suspension du collier : <u>angbandji-espag</u></i>	799
Section III : L'oblation ostentatoire	703
Un témoignage d'hospitalité ou d'amitié entre pairs	703
Un témoignage de munificence manifesté par un supérieur à l'égard d'un inférieur	704
<i>L'esclave comme cadeau de mariage</i>	704
<i>De l'époux à l'épouse</i>	704
<i>Du père au fils ou à la fille</i>	705
<i>Du beau-père au beau-fils</i>	705
<i>L'esclave comme cadeau d'émancipation</i>	706

Un hommage de l'inférieur au supérieur et bienfaiteur	706
<i>Du beau-fils au beau-père</i>	707
<i>De l'esclave à son maître</i>	707
Section IV : L'immolation ostentatoire	709
L'immolation d'utilité publique	710
<i>La leçon de chose : le <u>fokwe</u> abê</i>	710
<i>Les offrandes religieuses</i>	714
<i>L'offrande au dieu protecteur de la cité</i>	714
<i>L'offrande au dieu de l'agriculture : la fête de l'igname</i>	715
<i>L'offrande au dieu d'eau : le culte de Bandama</i>	717
L'immolation ostentatoire	719
<i>Les circonstances</i>	720
<i>La fête de la maternité</i>	720
<i>L'inauguration d'un orchestre de tambours : <u>étékprê</u> ou <u>atékplê</u></i>	720
<i>Les obsèques des personnages éminents</i>	721
<i>Le processus d'immolation</i>	722
<i>Les préliminaires</i>	722
<i>La mise à mort</i>	726
<i>Les opérateurs</i>	726
<i>Les procédures : immolation au féminin et immolation au masculin</i>	727
<i>La co-inhumation du dignitaire et de l'esclave</i>	728
<i>Après la mise à mort et la co-inhumation : la purification, <u>wâtê-kpe</u></i>	731
<i>L'immolation ostentatoire : de la gloire à l'apothéose</i>	732
Notes et références du chapitre VIII	735
Chapitre IX : Deux contre-épreuves de l'infériorité statutaire des esclaves	739
Section I : Les esclaves, déchets sociaux, insignifiants jusque dans la mort	741
La hiérarchie statutaire des personnes libres dans les systèmes funéraires	742
<i>Les petites morts : les non-êtres sociaux</i>	742
<i>Les morts exceptionnelles : les déchus</i>	743
<i>Les morts ordinaires : les personnes pleinières</i>	744
<i>Les grandes morts : les dignitaires</i>	746
Les déchets sociaux, exclus des systèmes funéraires : la procédure <i>sui generis</i> de leur évacuation	749
<i>La forme absolue d'évacuation</i>	749
<i>L'abandon sans sépulture</i>	751
<i>L'inhumation sommaire</i>	752
<i>La forme relative d'évacuation</i>	754
La signification de l'évacuation	755

Section II : Les résistances ou le refus de la déshumanisation dans la vie	763
Les formes de résistance	765
<i>La forme civile de résistance</i>	<i>765</i>
Les transgressions dans l'ordre sexuel : exemple de l'adultère	766
Les transgressions dans l'ordre économique : exemple de l'appropriation du produit du travail	767
Les transgressions de caractère politico-religieux	769
<i>Le crime de lèse-autorité</i>	<i>769</i>
<i>Le partage d'un privilège</i>	<i>769</i>
Les transgressions de caractère global : la fuite	770
<i>De l'époque précoloniale à 1907</i>	<i>770</i>
<i>Le marronnage</i>	<i>770</i>
<i>Les fuites vers le pays natal</i>	<i>771</i>
<i>L'ère de l'abolition juridico-politique de l'esclavage</i>	<i>773</i>
<i>Le retour au pays natal</i>	<i>774</i>
<i>L'émigration vers la ville</i>	<i>776</i>
<i>La forme violente de résistance</i>	<i>777</i>
Le meurtre	778
<i>Par le poison</i>	<i>779</i>
<i>Par le fer</i>	<i>780</i>
<i>Par le feu</i>	<i>781</i>
La rébellion	781
<i>La forme ambiguë</i>	<i>783</i>
Les sanctions	788
<i>Dans les sociétés d'esclavage : la répression</i>	<i>789</i>
Quelques cas d'impuissance	789
En général, l'excès	789
<i>La vente</i>	<i>789</i>
<i>La mise à mort</i>	<i>790</i>
<i>Dans les sociétés d'origine : la fête du rapatrié ou fête de la libération</i>	<i>791</i>
Notes et références du chapitre IX	795

QUATRIÈME PARTIE

LES EFFETS DE L'ESCLAVAGE ET LA SIGNIFICATION DE SA CROISSANCE AU XIX^e SIECLE

Chapître X : Une nouvelle idéologie de l'infériorité : l'idéologie de l'esclavage . . .	809
Section I : L'infériorité de l'esclave, la honte majeure	813
De la honte de faire, ou d'avoir, à la honte d'être	813
Thème de la personne-chose	815
Thème ontologique de l'infirmité absolue	816

Thème éthique du danger absolu	818
Thème économique du déchet	819
Section II : L'idéologie de la batardise ou l'hérédité de la honte :	
exemple de la tradition <i>kweni</i>	821
Notes et références du chapitre X	827
Chapitre XI : Des modifications politiques insignifiantes aux nouvelles	
hégémonies	829
Section I : Des modifications insignifiantes dans la plupart des systèmes	
politiques	833
L'identité des quatre principaux systèmes politiques	833
Les deux modifications de statut politique d'esclaves :	
limites et significations	834
Section II : L'hégémonie politique d'un lignage sur la société <i>neyo</i> à la fin du	
XIX ^e siècle : la tentative du <i>Kekeyo</i> Gneba Gbeugre de Bokrê	839
De la suprématie sur Bokrê (Sassandra) à l'hégémonie sur la confédération	
des <i>Gbokra</i>	839
De l'hégémonie sur la confédération des <i>Gbokra</i> à la tentative d'hégémonie	
sur la société <i>neyo</i>	841
Section III : L'hégémonie militaire d'une chefferie sur la région du Sud-Est	
au début du XVIII ^e siècle : la cité-chefferie <i>essuma</i> sous Aka Ezani	849
La cité marchande et esclavagiste d'Assoko : une chefferie	849
L'hégémonie militaire sur la région lagunaire	856
<i>Les enjeux des guerres</i>	857
<i>Les résultats</i>	860
Notes et références du chapitre XI	861
Chapitre XII : La structure de classes : les variantes de l'esclavage, du système	
lignager au système esclavagiste	865
Section I : Les diverses variantes de l'esclavage dans le système lignager	869
La variante I : des sociétés de petits propriétaires d'esclaves soit isolés dans	
l'espace et la structure sociale (<i>Bete, Gban</i>), soit disséminés dans toute	
la société (<i>Kwadia</i>), l'exemple <i>bete</i>	870
<i>Un secteur méridional sans esclavage et peu différencié</i>	870
<i>Un secteur septentrional différencié</i>	871

La variante II : des sociétés de petits propriétaires d'esclaves avec enclaves de grands lignages propriétaires, la société <i>abê</i> et la société <i>odjukru</i>	873
<i>La classe supérieure : les négociants, anolu</i>	875
<i>La classe inférieure : les esclaves, madu</i>	875
<i>La classe intermédiaire, cadets et esclaves rédimés</i>	876
La variante III : des sociétés de petits propriétaires d'esclaves avec enclaves de communes esclavagistes, la société <i>kweni</i> et la société <i>alladian</i>	876
<i>La classe supérieure : les négociants compradores, ahandirê-bo</i>	877
<i>La classe inférieure : les esclaves, manœuvres du commerce</i>	878
<i>La classe intermédiaire</i>	878
Section II : Un système esclavagiste inachevé, la société <i>neyo</i>	879
<i>La classe supérieure : les négociants compradores, perpagnoa</i>	879
<i>La classe inférieure : les esclaves, agriculteurs de subsistance, goyuo</i>	881
<i>La classe intermédiaire : les paysans-ouvriers migrants</i>	882
Section III : Un système esclavagiste achevé, la cité marchande <i>essuma</i> d'Assoko	885
<i>Les négociants compradores : brembi</i>	885
<i>La classe inférieure : les esclaves saliniers, akaka</i>	886
<i>Les paysans en voie de prolétarianisation : aguingompue</i>	887
Chapitre XIII : La signification de la croissance de l'esclavage au XIX^e siècle : économie et guerres	889
Section I : Conjoncture économique et structures sociales	893
De la production au commerce	893
<i>Dans la région lagunaire et littorale, un premier facteur d'essor économique et social : la production de l'huile et des amandes de palme</i>	893
<i>Dans le Centre-Ouest, un deuxième facteur de l'essor économique et social : la noix de cola</i>	896
<i>Dans le Centre, un troisième facteur de l'essor économique et social : l'or</i>	898
Les effets de la production et du commerce sur les conditions et instruments de production	899
<i>De nouvelles terres</i>	899
<i>Des innovations techniques</i>	900
<i>Des transformations sociales</i>	902
<i>Des transformations culturelles</i>	905

Section II : Guerres de savane, guerres samoriennes	907
Conjoncture politique et guerre	907
Les conséquences économiques	909
Notes et références du chapitre XIII	913
CONCLUSION GÉNÉRALE	915
L'esclavage lignager, un système de réification absolue	915
L'esclavage lignager, un esclavage multiforme	918
L'esclavage lignager, un lieu et une illustration de la détermination l'idéologique	918
Notes et références	923
SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE	925
REMERCIEMENTS	957
GLOSSAIRE	959
TABLES DES CARTES, FIGURES ET TABLEAUX	989

Composition et mise en page
atelier PAO des Éditions du CERAP
08 BP 2088 ABIDJAN 08

Achevé d'imprimer en juillet 2007
par Ivoire Imprim
11 BP 3018 ABIDJAN 11 (Côte d'Ivoire)

Dépot légal n° 7862

Dans l'historiographie africaine d'aujourd'hui, lorsqu'on parle de l'esclavage, l'attention se porte particulièrement sur le courant transatlantique, qui éclipse de ce fait les autres aspects du phénomène. Au contraire, cet ouvrage, tiré de la thèse de doctorat d'État de Harris Memel-Fotê, met plutôt l'accent sur l'existence de l'esclavage dans les sociétés lignagères de la forêt ivoirienne. L'auteur s'intéresse au procès de production des esclaves, aux motifs qui inspirent l'acquéreur, et aux formes de résistance pratiques.

Par une analyse rigoureuse, exprimée dans un langage clair et agréable, l'auteur étudie l'institution esclavagiste dans les sociétés Abê, Abidji, Abure, Alladian, Bete, Dida, Kweni, Neyo et Odjukru. Il aboutit à établir une évidence historique et révolutionnaire : « l'esclavage n'a pas été ici un processus imposé simplement par des sociétés étrangères, en l'espèce des États guerriers et marchands, africains ou européens : il a été une pratique sociale commandée et entretenue par des nécessités internes ». Sa connaissance du terrain et l'usage des méthodes pluridisciplinaires permettent à ce « Socrate ivoirien » d'explicitier les « métamorphoses de l'institution esclavagiste selon le contexte où elle est insérée ». Cette démarche systématique fait apparaître, sous un éclairage nouveau, les fonctions principalement « politiques » de l'esclavage : l'accumulation des esclaves est le moyen privilégié de la conquête du pouvoir à l'intérieur des sociétés lignagères.

Cet ouvrage constitue à la fois « une pièce inestimable au délicat dossier, qui fait actuellement débat en France et ailleurs dans le monde, sur l'esclavage et les traites négrières et qui met en jeu des revendications identitaires parmi les diasporas d'origine africaine anciennes ou plus récentes ; et une importante contribution à une nécessaire mise en regard entre pratiques esclavagistes d'autrefois et trafics d'êtres humains (...) d'aujourd'hui » (Jean-Pierre Dozon). La contribution originale de cet ouvrage est d'amener lecteurs et chercheurs à une refonte générale des conceptions sur l'esclavage, trop marquées jusqu'à présent par un certain « économisme ».



Harris MEMEL-FOTÊ, professeur émérite de l'université d'Abidjan, né en 1930 à Mopoyem (Dabou), Côte d'Ivoire, est anthropologue. Il a enseigné à l'Institut d'ethnosociologie (IES), dont il est, avec feu le professeur Georges Niangoran-Bouah, l'un des membres fondateurs.

Membre de l'Académie Universelle des Cultures et président de l'Académie Ivoirienne des Sciences, des Arts, des Cultures d'Afrique et des diasporas africaines, le professeur Harris Memel-Fotê est aussi député de la circonscription de Dabou et vice-président de l'Assemblée nationale de Côte d'Ivoire. Il est auteur de plusieurs travaux embrassant diverses thématiques, telles que l'esclavage, la culture et la religion, la science et l'art, la santé, la politique.

ISBN CERAP : 978-2-9153-5218-4

ISBN IRD : 978-2-7099-1618-9

9 782915 352184