

Georges DUPRE

ENQUETES DANS LA SOCIETE NZABI

Analyse de l'échange - Problèmes théoriques et pratiques
novembre 1965 - octobre 1967

(Rapport de stage)

O.R.S.T.O.M.

Il m'a semblé que la meilleure façon de rendre compte du travail que j'ai effectué pendant deux années au Congo-Brazzaville était de réunir les textes que j'avais personnellement rédigés pendant ce temps là. Ces textes ont été écrits uniquement pour les besoins de la recherche, le plus souvent à Brazzaville entre deux missions sur le terrain. Ce sont des textes provisoires ; aucun d'eux n'a été publié et aucun ne le sera sous la forme présente. Leur intérêt est seulement de constituer autant d'étapes de la recherche, de montrer les rapports qui ont existé entre la réalité du terrain et l'interprétation, entre la pratique et la théorie et de rendre compte par conséquent du travail réel d'enquête et des problèmes qu'il pose.

La présentation des textes dans ce mémoire suit l'ordre chronologique, exception faite du premier texte qui introduit les autres, rédigé en octobre 1967 pour la présentation du sujet de la thèse de troisième cycle. Souvent il est arrivé qu'un texte reprenne des éléments du précédent en les modifiant ; dans ce cas, afin d'éviter les répétitions, j'ai éliminé tout ce qui n'était pas nouveau pour faire état seulement de ce qui constituait un progrès dans l'interprétation.

Le plan du mémoire est le suivant :

- I - L'enquête, théorie et pratique, octobre 1967
- II - Les échanges traditionnels du Niari forestier, avril-mai 1966
- III - L'échange - Problèmes théoriques, février-juin 1967
- IV - Interprétation de la Société Nzabi, février-juin 1967
- V - Le mode de production de la société Nzabi, extrait de l'exposé au séminaire du Professeur BALANDIER les 20 et 27 mars 1968
- VI - Plan de la thèse de 3e cycle.

A la suite de deux mois de terrain en janvier et en mars 1966, "Les échanges traditionnels du Nziari forestier" définit globalement le cadre général dans lequel va s'insérer la recherche. Malgré l'état sommaire de l'information de terrain et l'absence d'une problématique réelle pour traiter ces informations deux thèmes corrélatifs apparaissent qui seront au cœur même de la recherche par la mise en relation de l'échange interethnique dans le cadre du commerce traditionnel avec l'échange au niveau de chacune des ethnies du Nziari forestier. Ces deux thèmes esquissés au niveau du terrain sont repris théoriquement de février à juin 1967 à la suite de la lecture d'auteurs anglo-saxons spécialistes d'anthropologie économique et de Levi-Strauss. Les positions de Polanyi et de Levi-Strauss critiquées dans la troisième partie se situent toutes deux dans la problématique de l'échange marchand. Polanyi définit avant tout l'échange dans la société traditionnelle comme un échange non marchand et Levi-Strauss prétend interpréter la parenté au seul niveau de la réciprocité expulsé de son contexte politico-économique.

Ces deux critiques ouvraient la voie à l'interprétation de mon propre terrain en me forçant à approfondir le problème des contacts entre économie traditionnelle et économie marchande. De plus le constat de contradiction dans la démarche de Levi-Strauss m'obligeait à penser la réintégration de l'échange matrimonial et de l'échange en général dans son contexte politique et économique, en articulant d'abord dans le système de parenté l'échange à base de réciprocité avec les relations que les anglo-saxons désignent par prestations - redistribution - Cela aboutissait à une première interprétation de la société Nzabi (partie IV) qui servit de base à l'enquête finale de juillet à septembre 1967 et qui la rendit extrêmement fructueuse en m'obligeant sur le terrain même à rectifier l'interprétation là où elle reposait sur des données incomplètes ou en la prolongeant dans les informations nouvellement recueillies. Dans l'analyse du mode de production de la société Nzabi (partie V) la réciprocité est toujours considérée par rapport aux relations de prestation-redistribution comme l'instance dominante de la structure sociale, c'est-à-dire comme celle qui permet la reproduction de cette structure. Même le fondement de la réciprocité est recadré dans le contrôle de la production par les aînés, production de biens alimentaires, et productions de biens matrimoniaux.

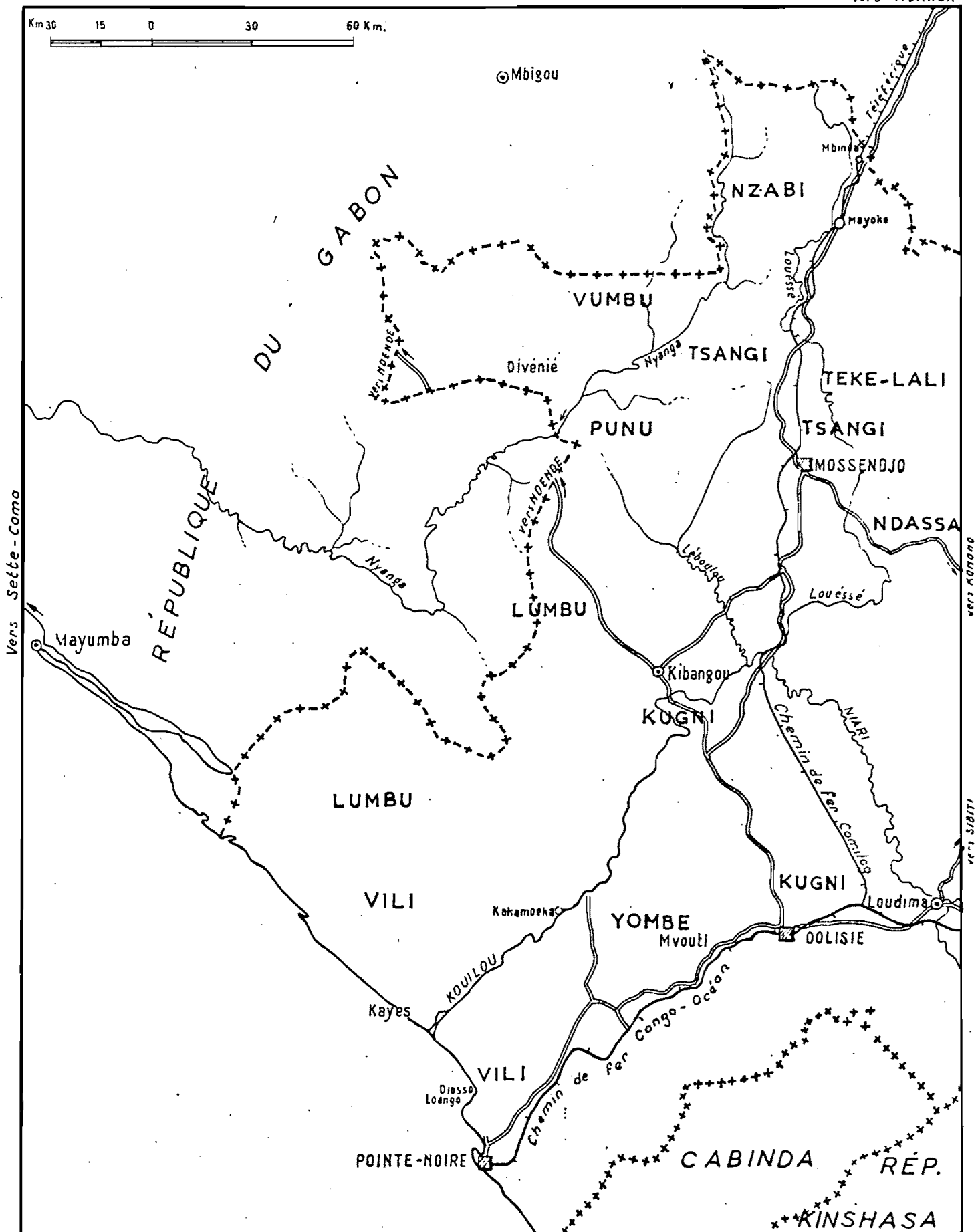
Ces textes n'arrêtent pas l'interprétation de la société Nzabi et de son histoire, des problèmes subsistent ne seraient-ce que ceux soulevés par les limites de l'esclavage et par l'interprétation du mythe et de la sorcellerie. La recherche continue et doit se concrétiser en novembre prochain par une thèse de 3ème cycle.

I

L'ENQUETE - THEORIE et PRATIQUE

vers MOANDA

Km 30 15 0 30 60 Km.



Mbingou

NZABI

VUMBU

TSANGI

TEKE-LALI

Divénie

PUNU

TSANGI

MOSSENDOJO

NDASSA

LUMBU

KUGNI

LUMBU

VILI

YOMBE

KUGNI

Mvouti

OOLISIE

Kayes

Dresso Loango

VILI

POINTE-NOIRE

CABINDA

RÉP.

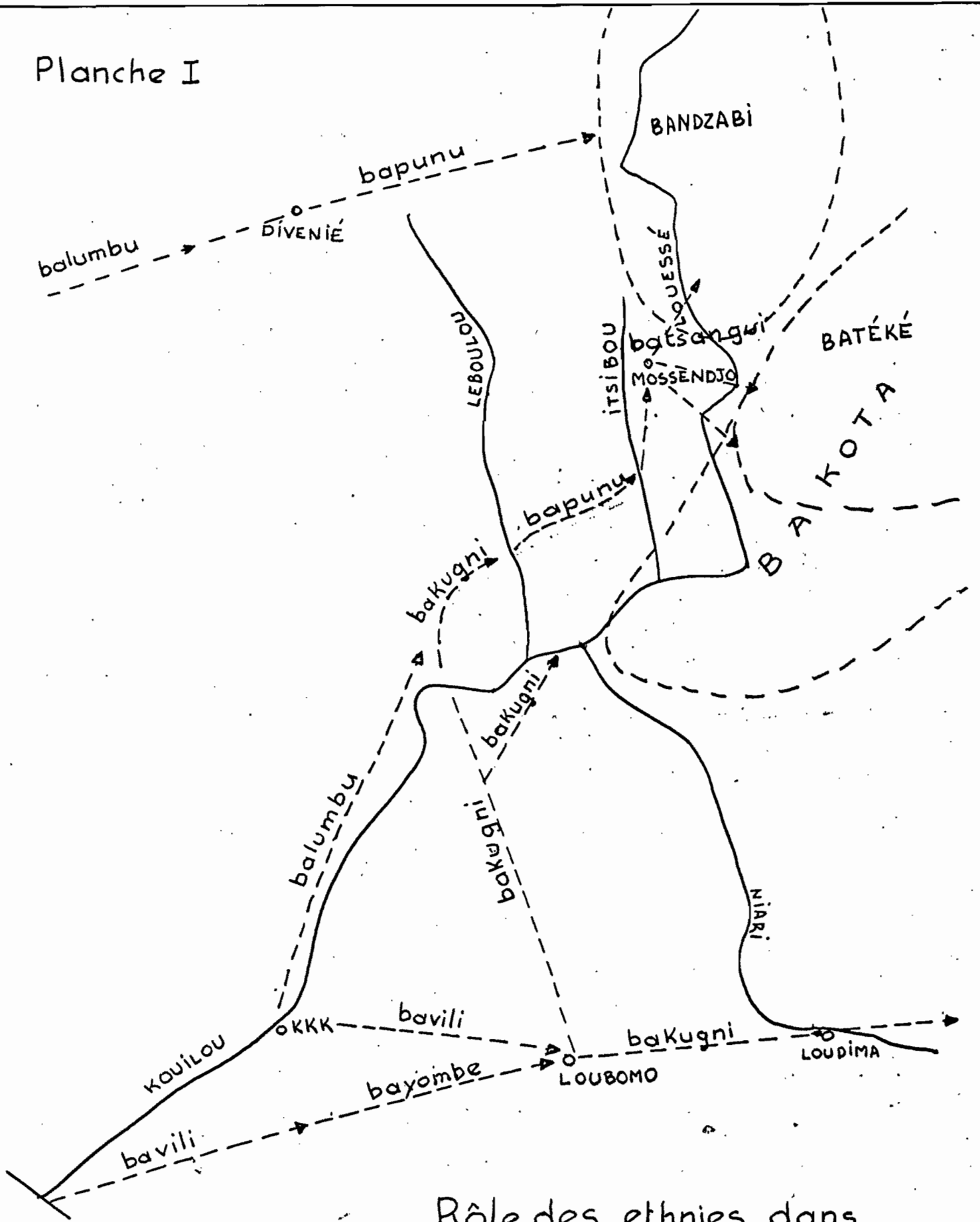
KINSHASA

Vers Sette-Coma

vers MOANDA

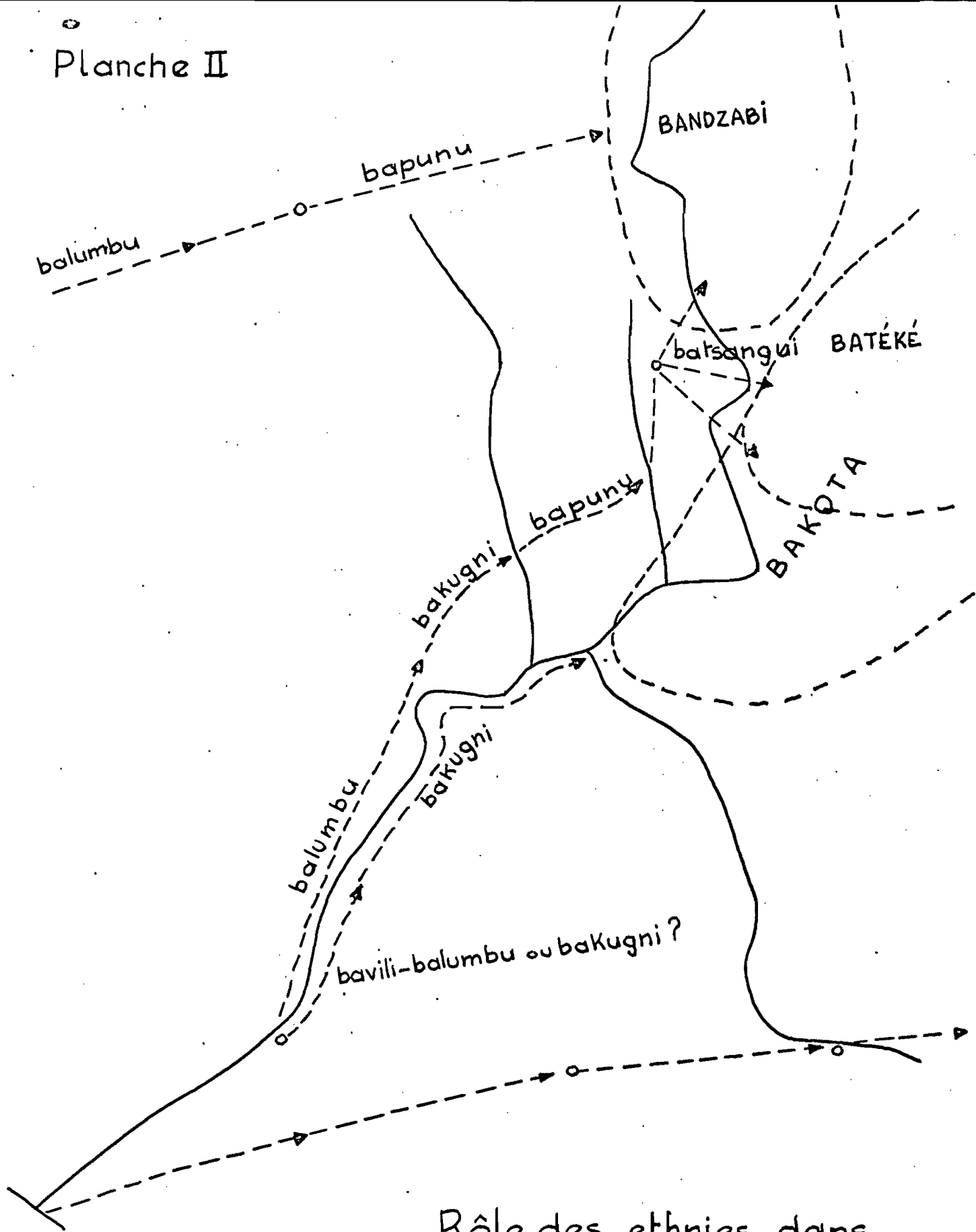
vers SIBITI

Planche I



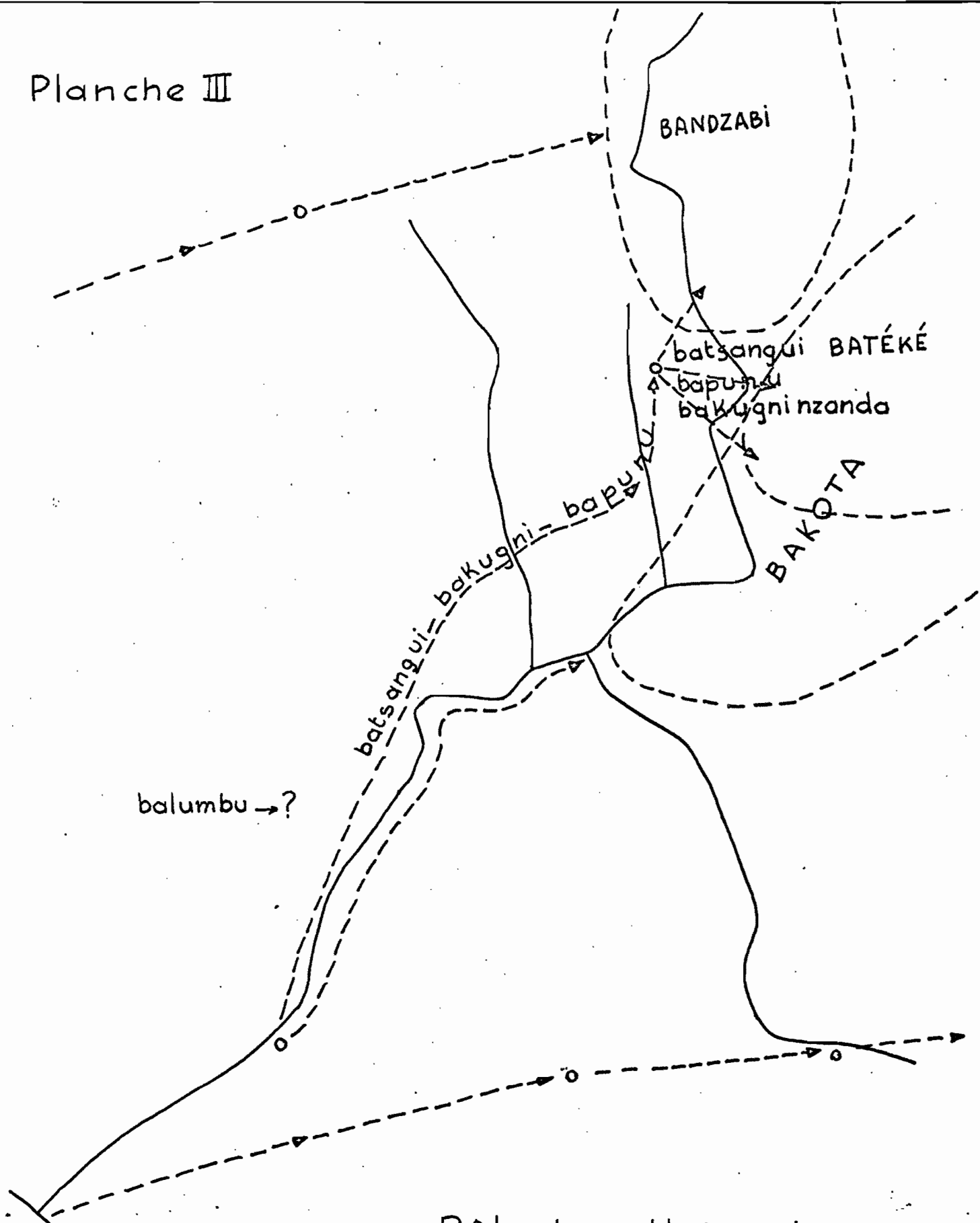
Rôle des ethnies dans
les échanges avec la côte -
Etat I ~

Planche II



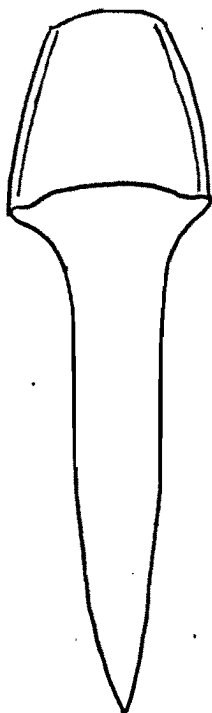
Rôle des ethnies dans
les échanges avec la côte -
Etat II -

Planche III

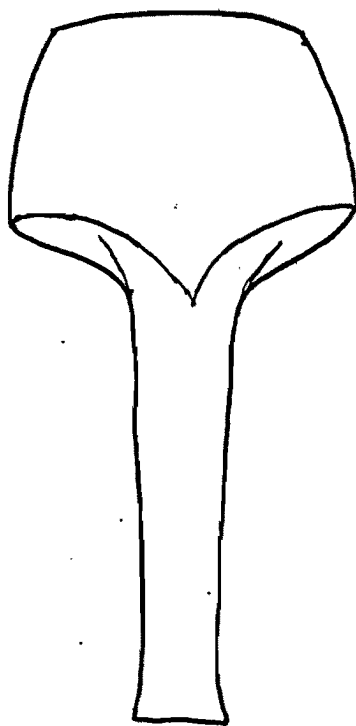


Rôle des ethnies dans les échanges avec la côte
Etat III

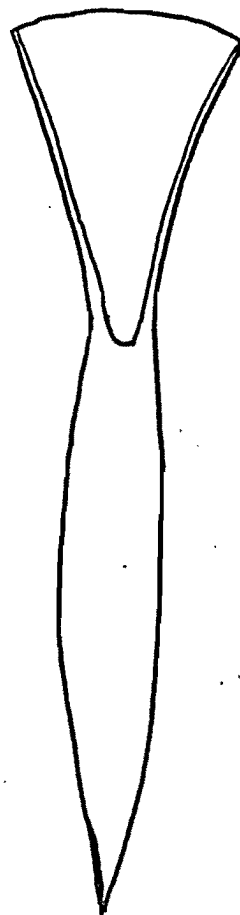
Planche IV



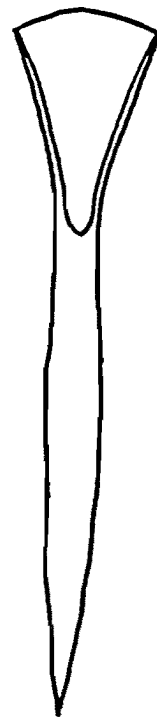
nzundu bušuma
(marteau)



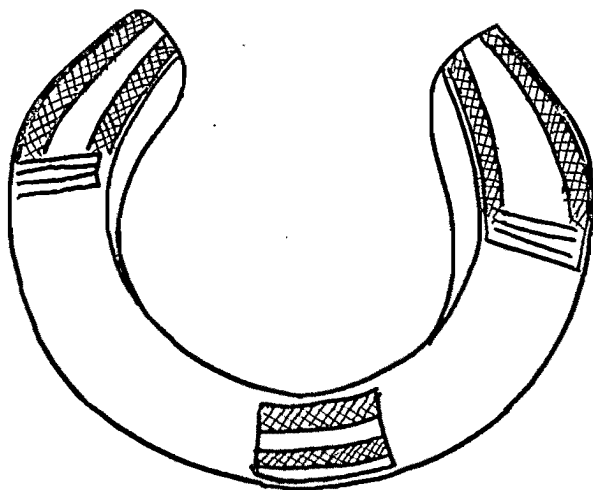
nzundu maila
(enclume)



mukila
magun
(grand
mitenzi)



mitenzi
(petit
mitenzi)



kwône (bikwôni)



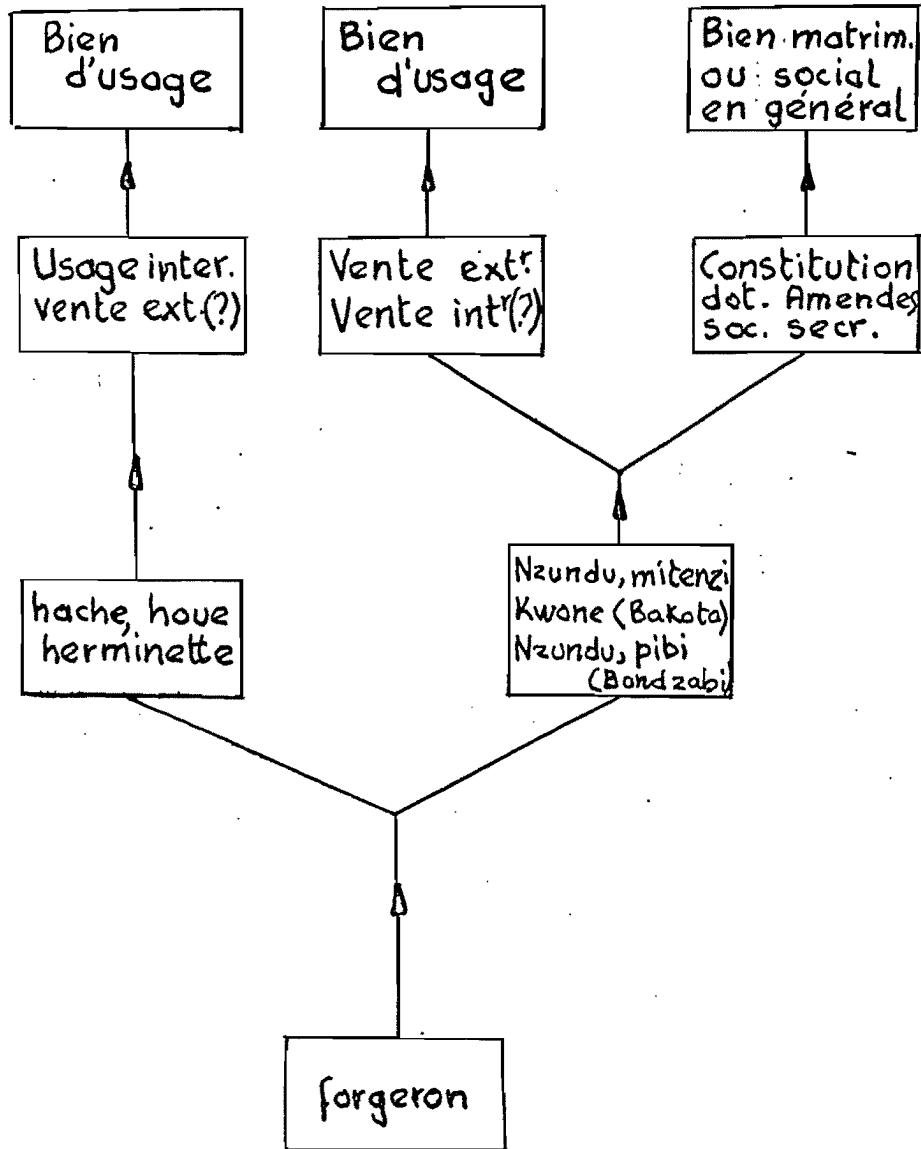
pibi
dedot



pibi
outil

? = à vérifier

Bakota - Bandzabi



Batéké

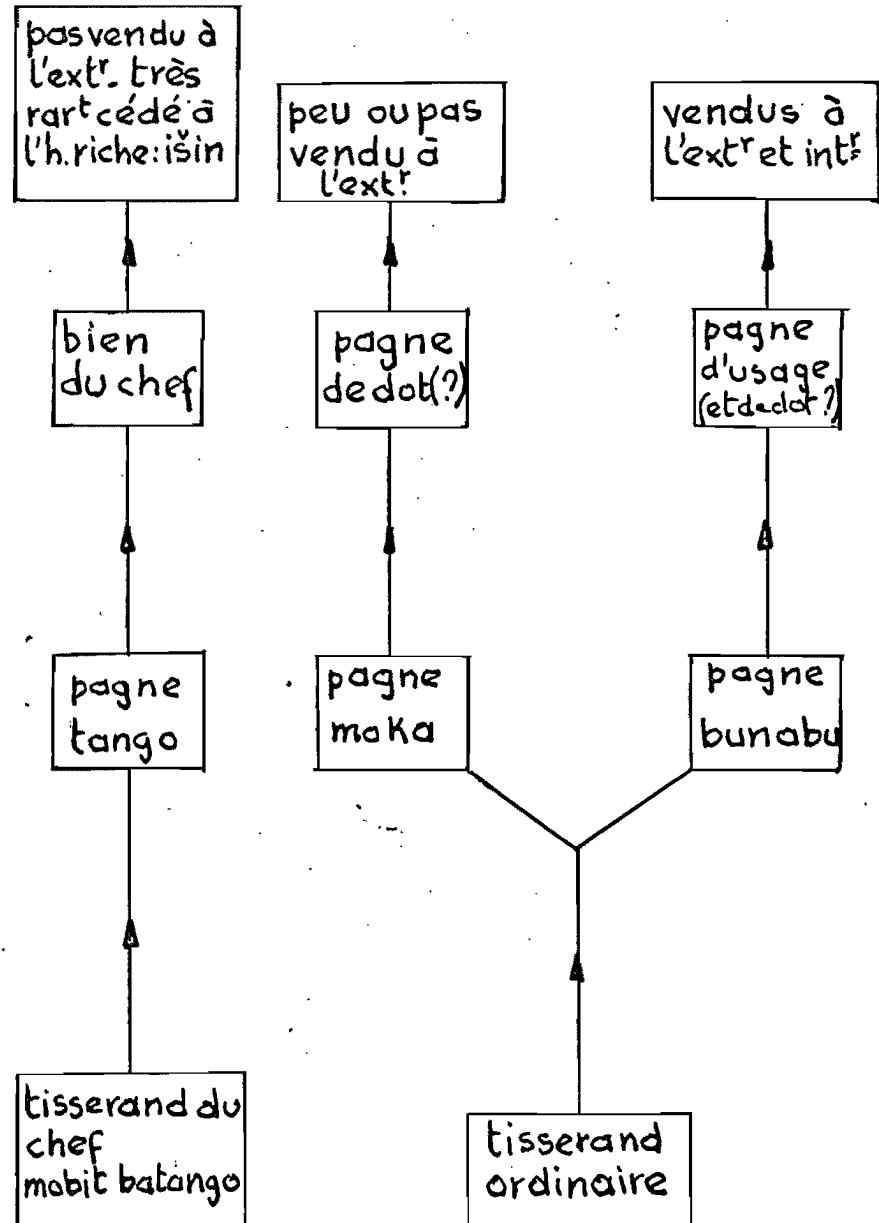
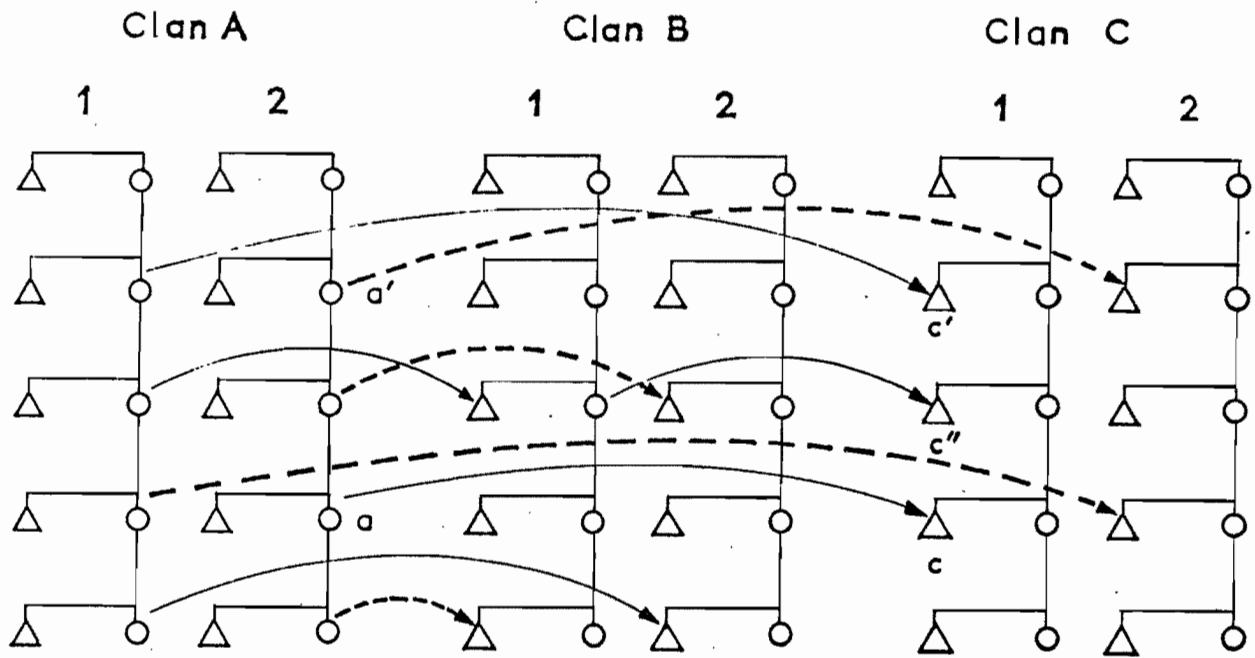
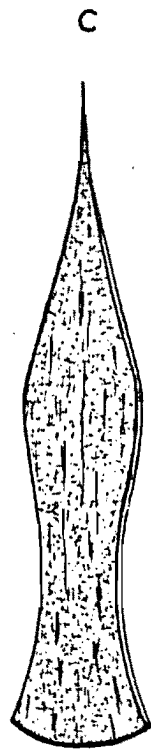
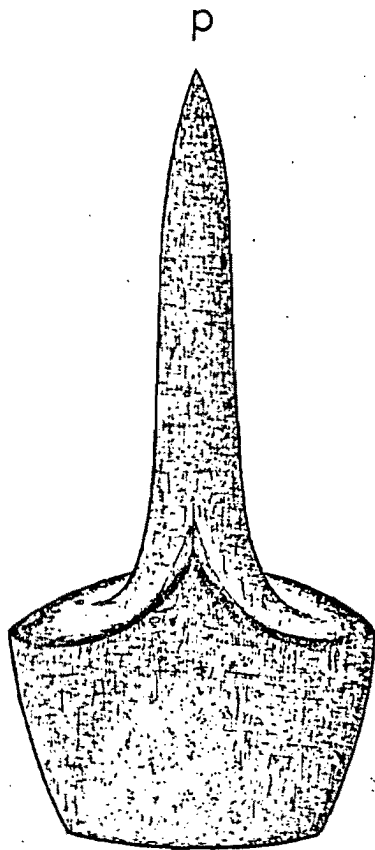
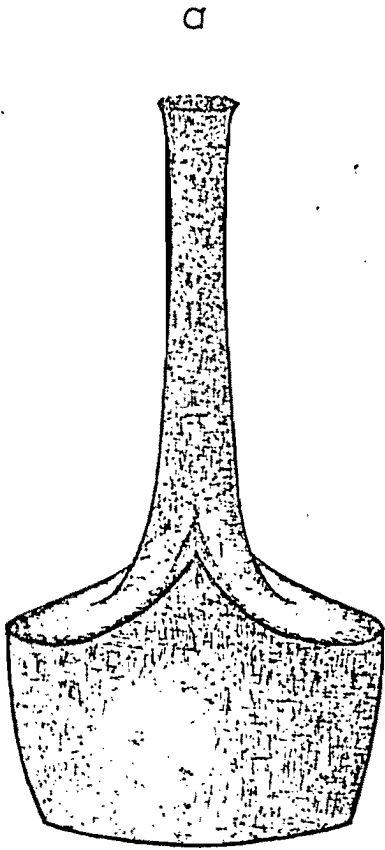


Planche V





Si ce travail qui n'aurait pu voir le jour sans un certain nombre de mois passés effectivement sur le terrain, ne peut se résoudre à la masse des informations de nature diverse qui ont été recueillies pendant ce temps, c'est què, parallèlement au travail de terrain, ou plus exactement à propos du travail de terrain, a été menée une recherche théorique visant à réexaminer un certain nombre de concepts relevant de ce qu'il est convenu d'appeler l'économique, le politique, le social, et à les intégrer dans un ensemble cohérent.

Aussi, l'histoire des rapports entre la théorie et la pratique, tels qu'ils ont été vécus pendant ces deux années, doit nécessairement servir de prélude à l'exposition du thème de recherche, pour en être la référence et la justification.

Le projet initial, tel qu'il nous avait été défini, proposait l'étude des transformations actuelles d'une région de l'Ouest du Congo-Brazzaville consécutive à l'installation de la voie ferrée Comilog créée pour l'évacuation du manganèse extrait à Moanda. Dans l'esprit de son promoteur, cette recherche devait, en utilisant les ressources des techniques démographiques, recensements, économiques, calcul des budgets familiaux, et géographiques, mise en évidence des mouvements de population, traiter deux sortes de faits nouveaux connexes auxquels le chemin de fer avait donné naissance ; les déplacements de villages et l'approvisionnement des centres urbains constitués le long de la voie ferrée, étant entendu que les investigations devaient se limiter à la période actuelle et remonter tout au plus à quelques années en arrière, au moment de la construction de chemin de fer.

Les premières recherches faites dans les bibliothèques de Paris et de Brazzaville amenèrent à examiner un certain nombre de transformations qui avaient affecté la région depuis une cinquantaine d'années et qui présentaient quelque analogie avec celle produite par le chemin de fer Comilog, entre autres : la création de routes par l'administration coloniale et le regroupement des villages le long de ces axes, l'émigration vers le C.F.C.O., l'installation d'exploitations aurifères. Dans ces conditions, il devenait impossible de limiter l'étude à la seule période d'activité de la Comilog, et il fallait dorénavant envisager cette période dans une histoire de la région jalonnée par une série d'interventions extérieures parmi lesquelles le chemin de fer Comilog, dernier en date, prenait place.

Si la nécessité d'une histoire s'imposait, la façon dont elle devait être constituée était à peine entrevue. Un certain parti d'étudier la réalité socio-économique dans son dynamisme historique était pris afin de pouvoir rendre compte des contradictions, des ajustements et des survivances de la période actuelle. Il était nécessaire de constituer une histoire ; les principaux épisodes s'en dessinaient avec plus ou moins de netteté, mais paradoxalement, l'objet de cette histoire était encore inexistant. Tout au plus, les différents impacts étaient censés agir sur une structure cohérente qui restait entièrement à définir dans sa compréhension et dans son extension. N'ayant pas encore d'objet propre, l'histoire à constituer ne possédait pas non plus un temps qui lui était propre. Elle n'avait, provisoirement, qu'un temps hétérogène, étranger à l'objet : le temps des différentes transformations d'un objet qui restait à définir. Cette situation paradoxale tenait à deux raisons qui se renforçaient mutuellement. La volonté de saisir les sociétés dans leur dynamisme (synchronie), et dans leur transformation (dischronie) qui allait de pair avec le refus de l'exhaustivité monographique, trouvait un écho dans l'insuffisance notoire des connaissances ethnographiques sur la région. A part les sociétés du groupe Kuta étudiées par E. ANDERSON, la plupart des populations du Niari forestier n'étaient connues que par des publications aussi rares que parcimonieuses. Pour tout dire, le Niari forestier représentait au début du travail un vide ethnographique.

A ce moment de la recherche, et dans la situation d'insuffisance - insuffisance des informations, insuffisance de la problématique dans le champ de laquelle seraient recueillies et traitées ces informations - une double nécessité se faisait jour, améliorer l'état de l'information par enquête, tout en constituant la problématique de cette enquête même. Cette double tâche ne pouvait être que pleine d'embûches, puisqu'elle demandait à la fois de dissocier le niveau d'une certaine pratique qui ne pouvait être à ce moment-là qu'empirique du niveau théorique qui devait se constituer en même temps, tout en établissant au fur et à mesure qu'ils se constitueraient, les relations entre les deux niveaux ; c'est à ce prix-là seulement que la pratique deviendrait une pratique théorique et que la problématique serait établie, c'est à ce prix que l'objet de la recherche pourrait être défini en dehors du champ de l'empirisme.

Dans l'immédiat, la nécessité de délimiter un objet géographique maximal imposait la recherche extensive sur la région comme la première tâche à effectuer. Les voies de communication, les circuits commerciaux traditionnels et actuels, les rapports entre ethnies, des informations économiques générales sur la région étaient les éléments qui permettraient de faire un tableau de l'ensemble géographique et d'y sélectionner un certain nombre d'objectifs plus réduits. Au niveau de la méthode empirique, tout paraissait extrêmement simple et réalisable, ce qui contrastait singulièrement avec l'état de la théorie. Projeter la simplicité du premier niveau sur le second et passer subrepticement de l'un à l'autre allait se faire, pour ainsi dire naturellement.

Cette confusion était pleinement installée à l'issue de la première mission de janvier-février 1966. L'enquête historique sur la région par dépouillement des archives de Mossendjo et informations orales recueillies dans les villages donnait une idée suffisamment nette de l'ensemble géographique pour que des objectifs précis y soient délimités. Deux micro-régions furent définies : une région de forêt au Nord, habitat de populations traditionnellement productrices, correspondant grosso modo au pays Nsabi, une autre au Sud, s'étendant sur la forêt et la savane, peuplée par trois groupes commerçants, Punu, Tsangui et Kunyi. La symétrie entre ces deux régions était parfaite, toutes les deux renfermaient une ville nouvelle, Mbinda au Nord, Makabana au Sud, et connaissaient de ce fait d'importants mouvements de populations ; de plus, dans chacune d'elles des activités modernes accompagnèrent le chemin de fer, chantiers forestiers et scieries.

Les résultats de la première mission furent résumés en avril-mai 1966 dans un rapport intitulé : "Les échanges traditionnels du Niari forestier". Le mouvement de la méthode, nécessairement empirique, qui était allée du global au particulier et avait amené le choix de deux objets concrets pour l'enquête à venir, était purement et simplement repris dans une démarche identique mais interprétative qui allait, elle aussi, du niveau de la réalité la plus immédiate à celui qui n'était pas immédiatement accessible, du général au singulier. La démarche était claire et ainsi définie : (p. 4) "il ne suffit pas de décrire les circuits qu'empruntent les biens échangés depuis les producteurs jusqu'à la côte. Encore faut-il éclairer la description des relations inter-ethniques par le jeu des déterminismes internes propres à chaque ethnie. Pour cela, il nous faut trouver le

moyen de faire passer notre analyse du niveau des relations globales à celui de l'organisation socio-économique de chacune des ethnies. "L'Illusion d'une théorie était complète avec l'emprunt d'un certain nombre de notions mal définies de l'anthropologie anglo-saxonne, telles que "économie multi-centrée, sphère de circulation des biens, biens de prestige, inconvertibilité"...

Au cours de la deuxième mission, juin-juillet 1966, l'objet concret, la société Nzabi (nous ne parlerons plus dorénavant des sociétés du Sud qui ne relèvent plus de notre recherche) aurait dû devenir un objet théorique, et être traitée comme tel, mais la théorie faisait défaut, et le discours empirique qui en tenait lieu était bien impropre à changer la nature de l'objet. Mises à part les informations recueillies sur la généalogie des ancêtres fondateurs et sur l'organisation des clans, la recherche s'attacha aux objets les plus immédiats, les villages, et demeura pendant toute cette période là, confinée dans le plus parfait empirisme. Des levés topographiques précis, accompagnés de recensements furent menés dans un certain nombre de villages. De la répartition des clans et des lignages dans le village, dans le terroir, des différentes combinaisons matrimoniales entre clans et lignages devaient émerger, de par la vertu de la logique même, la structure et la dynamique de la société Nzabi. Bien entendu, de retour à Brazzaville, les plans et les tableaux de répartition ne livrèrent rien, ou si peu, qu'il fallut repenser le problème, et reprendre l'enquête par un autre bout. Ce renversement de perspective se passa d'abord sur le terrain, en janvier 1967, où les investigations, délaissant les objets immédiats, s'attachèrent à la structure de la société Nzabi et spécialement à la parenté qui en constitue un niveau essentiel ; à la fin de la mission, les structures de la parenté et leur dynamique étaient mises en place. Un grand progrès avait été fait, mais la recherche n'était pas encore sortie de l'empirisme. Certes, nous avons évité les déviations graves des débuts en allant aux structures non immédiatement perceptibles ; notre champ de recherche s'était de ce fait enrichi et avait gagné en profondeur. Mais le traitement à donner aux informations n'était pas défini, le biais qui ferait passer de l'objet concret à l'objet théorique n'était pas trouvé. Le passage n'aurait pu venir du terrain seul, et c'est la conjonction du retournement dont la pratique, encore empirique, avait été le lieu et d'un apport théorique extérieur qui le rendit possible. Le passage d'un objet empirique concret à un objet théorique se fit

à Brazzaville, de février à juin 1967, sous l'impact du travail qu'ALTHUSSER et son équipe mènent depuis un certain nombre d'années. Ce travail, et tout spécialement celui de E. BALIBAR (les concepts du matérialisme historique) fournit les bases d'une analyse synchronique de la société Nzabi et les principes de son étude diachronique. Mes conceptions sur le nouvel objet théorique ont été présentées dans le rapport rédigé en collaboration avec P.P. REY, "Théorie de l'histoire des échanges, exemple de l'ouest Congolais (Congo Brazzaville)" (p. 46 à 79). Le nouvel objet théorique, la structure de la société Nzabi, qui était construit à partir de ses modes de production, portait encore les traces de l'empirisme précédent. La faible place qui était attribuée aux structures de résidence pouvait, pour une faible part seulement, être mise au compte de la concision nécessaire à l'exposition du projet dans ses grandes lignes. La raison profonde est à trouver dans l'histoire même de la recherche ; pendant toute la période de la recherche empirique, l'étude des structures les plus immédiates, le village, la résidence en général, n'avait conduit qu'à une impasse. A la suite du retournement qui avait été nécessaire pour en sortir, l'accent avait été mis sur les structures les moins immédiates de cette société matrilineaire mais patrilocale, c'est à dire, sur les structures claniques et lignagères. Aussi, sur la lancée de ce dernier mouvement de la recherche empirique, elles seules étaient traitées dans la structure de la société Nzabi. La prise de conscience de cette lacune advint en fin de rédaction alors qu'il était trop tard pour la combler. Mais il était encore temps de le faire au cours de la mission qui allait venir, juillet-septembre 1967. Ce qui fut fait ; la résidence fut réintégrée à la place qui lui convenait au sein de la structure, grâce à de nombreuses informations recueillies à ce moment sur tous les rapports de résidence à quelque niveau qu'ils se trouvent, à l'intérieur de la parenté, beau/frère beau-frère, père/fils... ; dans les associations, mungala, ngoï, mudji, lekongo, et plus récemment Nzabi, qui, au niveau du village, opèrent une redéfinition de la classe des aînés et des rapports de ceux-ci avec les cadets. D'une façon plus générale, toute la recherche de cette dernière mission releva d'une pratique théorique, puisque toutes les investigations étaient rapportées à l'objet théorique préalablement construit et que, sur le terrain, cette construction continuait.

II

LES ECHANGES TRADITIONNELS DU

NIARI FORESTIER

Après une présentation globale des échanges traditionnels, c'est à dire des relations commerciales, politiques et matrimoniales des six ethnies du Niari forestier, nous rechercherons, au niveau de chaque ethnie, les déterminismes internes qui ont pu influencer sur leurs relations extérieures, sur l'évolution de ces relations, et sur leur situation actuelle. Dans cette étude, il ne s'agit que des six populations bien limitées géographiquement, qui, depuis la région de Mossendjo, vers la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècle faisaient du commerce avec Kakamoéka et les factoreries du Bas-Kouilou : les Batéké, les Bakota, les Bandzabi, les Batsangui, les Bapounou et les Bakugni. Par la suite, nous pourrions être amenés à parler des ethnies plus marginales par rapport à la région qui nous intéresse, et qui ont aussi joué leur rôle dans ces échanges : les Bayaka, les Balumbu et les Babuissi.

Cette étude est le fruit de deux mois d'enquête dans la région de Mossendjo, janvier et mars 1966, du dépouillement exhaustif des archives de Mossendjo qui remontent à 1910, d'informations recueillies sur place auprès de toutes les ethnies, dans les régions de Makabana, de Mossendjo, de Kibangou et de Mayoko, de notes de lectures, et de tous les documents ayant trait à la pénétration européenne que nous avons pu consulter, dont trois cartes : le relevé de la mission Marchand en 1896, une carte de la région de Makabana par Berthelot du Chesnay en 1901, et une carte traçant les limites de la concession de la C.P.K.N. en 1902. Telle quelle, cette étude est un état provisoire de notre travail ; elle se présente comme une série d'hypothèses destinées à stimuler le travail de notre prochaine mission.

PRESENTATION GLOBALE DES ECHANGES ET LOCALISATION DES GROUPES A LA FIN DU XIX° ET AU DEBUT DU XX° SIECLE.

Nos informateurs nous ont tous confirmé les renseignements que nous avons trouvés dans les archives, à savoir qu'il est possible de diviser les peuples du Niari forestier en deux groupes : les producteurs et les commerçants. Un manuscrit de l'ONGOMO, société concessionnaire qui, en 1897, s'était fait attribuer la région de Mossendjo, déclare en 1909 : "Les indigènes venant de l'extérieur de la concession, intermédiaires Kougnis, Pounos, Mayombés et Yakas doivent se présenter à la Factorerie de Moutamba, afin qu'il leur soit délivré un laissez-passer." La même société nous apprend en 1910 que : "La concession est peuplée de producteurs, Nzabi, Kotas et Tékés, et que les Batsangui, Bakougni, Bayaka, Bapounou, peuplades commerçantes situées à la limite de la concession, servent d'intermédiaire entre les producteurs et l'européen."

Les produits échangés étaient le caoutchouc, l'ivoire, le tabac, les esclaves, le fer, les pagnes de raphia, contre du sel et des marchandises européennes.

En 1911, le poste de Moutamba s'installe à Mossendjo, à 11 kilomètres au nord "point de passage des indigènes très fréquenté ; il sert de trait d'union entre les indigènes du nord et ceux de la côte". (Arch. de Mossendjo). Les Batsangui, habitant Mossendjo, occupaient une position privilégiée qui les mettaient en contact direct avec les Bandzabi au nord ; les Bakota et les Batéké à l'est, les Bapunu et les Bakougni qui se trouvaient "à l'ouest et au sud du poste de Moutamba" (Arch. de Mossendjo ; déc. 1906). Cette localisation est restée en gros la même jusqu'à présent.

PREMIERE PARTIE LES PRODUCTEURS

Il ne suffit pas de décrire les circuits qu'empruntent les biens échangés depuis les producteurs jusqu'à la côte. Encore faut-il éclairer la description des relations inter-ethniques par le jeu des déterminismes internes propres à chaque ethnie. Pour cela, il nous faut trouver le moyen de faire passer notre analyse du niveau des relations globales à celui de l'organisation socio-économique de chacune des ethnies. Or, il se trouve que parmi les principaux biens transmis de producteurs à commerçants, caoutchouc, ivoire, tabac, pagnes, fer, esclaves, il en est deux dont la nature particulière va nous permettre ce passage. Le fer, chez les Bakota et chez les Bandzabi, les pagnes chez les Batéké se trouvent à la fois échangés à l'extérieur de ces ethnies comme des marchandises, et utilisés comme des biens dotaux. L'étude de l'ambivalence de ces biens va nous permettre de savoir comment l'organisation socio-économique d'une ethnie particulière influe sur les modalités d'échange extra-ethnique, autrement dit, quel est le poids des déterminismes internes sur les relations globales.

Lors de l'échange de ces biens de producteurs à commerçants, il y a changement de signifié ; lorsque une production à usage essentiellement social franchit les limites de l'ethnie, elle tend à se dépouiller de cette dimension et à ne conserver qu'une valeur utilitaire.

Deux signifiés s'attachent successivement à un même signifiant, à un même support matériel : pagnes ou pièces de fer. Il importe donc de savoir si à l'intérieur de l'ethnie les germes de cette dualité de signification existent, et si c'est le cas, comment la société opère la disjonction des signifiés liés sur un même support matériel.

L'étude de ce processus permet de dépasser la simple description de la matérialité de l'échange, car le signifié social intraethnique peut au-delà de l'ethnie, peser sur le signifié extraethnique et conditionner les modalités des échanges et imposer leur allure particulière aux relations politiques qui se développent avec ces échanges : guerres et phénomènes de domination, alliances matrimoniales ou non...
.../...

A L'inconvertibilité des pagnes batéké prélude à un échange dépourvu d'ambiguïté.

Les Batéké implantés à l'Est de Mossendjo, sur la route de Komono sont venus de la région de Djambala qu'ils ont quittée pour échapper à l'emprise du Makoko. Les Batéké sont des tisserands réputés, leurs pagnes circulaient dans tout le Congo.

Les Batéké disposaient traditionnellement de trois sortes de pagnes qui ne pouvaient être échangés les uns contre les autres.

Par ordre de valeur sociale croissante :

1) le pagne bunabu en fibres de raphia jaune clair, uni ; il servait à l'habillement quotidien. Après quelque temps d'usage, il était teint en noir. Dans cette catégorie on distinguait :

- litsiolo la bunabu : une pièce simple avec des franges, 50 x 60 cm.
- pogo la bunabu : 6 à 12 pièces assemblées
- muta a bunabu ; 16 pièces.

2) le pagne moka : pièce quadrillée noir et jaune clair qui servait aussi de vêtement. Là aussi on distingue : le litsiolo la moka, le pogo la moka et muta la moka.

Ces deux sortes de pagnes étaient fabriqués par le ou les tisserands de chaque village. Ils formaient l'essentiel de la dot.

3) le pagne tango : pagne velours multicolore propriété exclusive des chefs qui le revêtaient les jours de fête. Un seul tisserand savait faire le pagne tango (le mobit bathago) ; le secret de fabrication était très strict : le tisserand était enfermé dans une case spécialement construite pour lui. Lorsque le chef désirait avoir un tisserand de cette qualité dans son village, il envoyait un de ses parents proche chez le mobit bathago d'un chef auquel il avait demandé la permission et qu'il payait très cher pour cet apprentissage. Il y avait également le litsiolo a tango, pogo a tango et muta a tango.

.../...

On remarque que la distinction observée au sein de l'ethnie correspond à la discrimination dans le choix des pagnes vendus à l'extérieur. En effet, les bunabu appelés aussi pogo (du nom de la taille la plus répandue) étaient vendus à l'extérieur ; ce sont eux que l'on retrouvait dans tout le Congo, depuis les plateaux Batéké jusqu'à l'océan ; les moka étaient parfois vendus aux étrangers et le tango jamais.

Chez les Batéké il y a donc correspondance stricte entre signifiant et signifié ; on peut supposer que les échanges avec les autres ethnies étaient dépourvus d'ambiguïté puisque seuls faisaient l'objet d'échange les pagnes les plus ordinaires, les moins chargés de signification sociale. Par ailleurs, les Batéké de Mossendjo ne détenaient pas le monopole de la fabrication des pagnes ; il existait d'autres courants d'échange, notamment celui qui se produisait le long de la route des caravanes et remontait ensuite vers la région de Mossendjo.

Les échanges extérieurs des Batéké sont donc caractérisés par l'absence de monopole et par la vente de pagnes de qualité commune ; les pagnes moka, biens dotaux, sont réservés à la circulation interne. On peut donc supposer que le commerce extérieur n'avait pas de répercussions profondes sur le système social batéké, car il ne prêtait pas à une situation d'exclusivité et ne créait pas de confusion dans le circuit de la dot.

B L'ambivalence du fer chez les Bakota et les Bandzabi.

Les Bakota et Bandzabi originaires du Gabon, chasseurs, guerriers et producteurs de fer, hiérarchisés en sociétés secrètes, forment un groupe bien délimité, toujours craint et tenu à l'écart par les autres ethnies.

Leur fer sous forme de pièces de formes variées circulait parmi les autres ethnies ; à l'intérieur de l'ethnie, ces pièces constituaient une partie importante de la dot.

.../...

1) Les Bandzabi.

Sur les Bandzabi et sur les échanges avec les autres populations, nos informations sont très succinctes. Ceci n'est pas fortuit, car dans la chaîne des échanges de Mossendjo à Kakamoéka, leur situation est particulière : ils sont en contact "ponctuel" avec les Batsangui de Mossendjo et sans contact avec les autres ethnies commerçantes : Bapunu et Bakugni. En outre à cause de leur position géographique, ils sont moins tournés vers Mossendjo et davantage vers Divénié et le Gabon. Il faut consulter les archives de Divénié et de Kibangou avant de pouvoir traiter des échanges des Bandzabi.

Producteurs de pièces de fer, les Bandzabi extrayaient le minerai près de Mayoko. A ce propos, les informations que nous avons recueillies sur place diffèrent des renseignements donnés par Deschamps et Bruel qui considèrent les Batsangui et non les Bandzabi comme les principaux producteurs de fer de la région. Or, tous nos informateurs, et de toutes les ethnies, ont été unanimes à affirmer que les spécialistes de la production du fer étaient les Bandzabi et les Bakota. Un rapport des archives de Mossendjo de 1911 nous apprend que : "Les B-Zabi extraient l'oxyde de fer à ciel ouvert, le réduisent, et le coulent en lingots de formes variables." Comment résoudre cette contradiction ?

1° - Les Batchangui dont parlent Deschamps et Bruel habitent entre la haute Nyanga et la haute Louessé, c'est à dire l'ouest du pays bandzabi, du côté de Divénié. On nous a signalé des Batsengui habitant la région de Mayoko, et qui seraient différents des Batsangui de la région de Mossendjo. Mais nous n'avons pas recueilli d'informations directes sur eux.

2° - Jusqu'à une époque qui reste à déterminer, les Batsangui possédaient le monopole du commerce avec les Bandzabi, de sorte que le fer produit par les Bandzabi n'était connu dans les régions plus éloignées que par les Batsangui.. (Deschamps a recueilli ses informations au Gabon). On peut penser qu'aux yeux des populations éloignées des producteurs de fer, les Batsangui apparaissaient comme les seuls producteurs. On peut aussi penser qu'ils faisaient tout pour laisser ignorer la véritable origine du fer. Un phénomène

analogue se produisait pour le caoutchouc : les Bandzabi reprochent encore aux Batsangui qui écoulaient le caoutchouc à Kakamoéka de se faire passer pour les producteurs de ce caoutchouc. Toutefois, si cette croyance était fort possible pour les ethnies situées au sud-ouest de Mossendjo, elle apparaît peu probable pour les ethnies gabonaises. Les Bandzabi, en contact direct avec elles étaient bien placés pour leur laisser ignorer le rôle joué par les Batsangui dans la production du fer. Or, ce sont eux qui ont affirmé à Deschamps qu'ils avaient appris la métallurgie des Batchangui.

Nous avons trouvé jusqu'à présent trois sortes de pièces de fer chez les Bandzabi (voir planche 4)

PIECES DE METAL CHEZ LES BANDZABI.

DESIGNATION	VALEUR 1966
Nzundu (bout arrondi)	2.000 frs
Pibi (hache)	50 frs
Pibi (dot)	50 frs

Nous reviendrons sur cette différence entre les pibi à propos des pièces bakota.

2) Les Bakota.

Les Bakota, occupant le nord est du Miari forestier, étaient de grands métallurgistes, à la fois extracteurs et forgerons. Chaque village avait un ou plusieurs forgerons qui, outre l'outillage agricole et les armes, fabriquaient des pièces de métal que l'on ne peut appeler lingots, car elles étaient obtenues par puddlage et non par coulage. Ces pièces avaient des usages multiples. Elles entraient

.../...

dans la composition de la dot, dans le paiement des amendes aux sociétés secrètes, et sanctionnaient l'entrée dans ce mêmes sociétés. Enfin, elles pouvaient être échangées dans les ethnies dépourvues de minerai contre des produits venant de la côte. Ces pièces avaient, et ont encore, des formes et des cours bien définis. (Voir planche 4). En plus de ces pièces de fer, les Bakota (et les Bandzabi) utilisaient des anneaux de cuivre. Ces anneaux font problème ; nous ne savons pas pour l'instant l'origine du cuivre, et leur nombre dans la dot ne semble pas aussi déterminé que celui des pièces de fer chez les Bakota.

PIECES DE METAL BAKOTA.

DESIGNATION	VALEUR 1966	VALEUR RELATIVE
FER Nzundu busuma	500 frs	
Nzundu maila	1.000 frs	2 busuma
Mitenzi	100 frs	
Mukila magun	500 frs	5 mitenzi 1 busuma
CUIVRE Kuone	500 frs	5 mitenzi 1 busuma 1 mukila magun

Les pièces de fer rentraient dans la dot dans des proportions bien définies. La dot comportait obligatoirement 100 mitenzi (10 paquets de 10) et 50 nzundu busuma. C'est ce qu'a donné Sapangoye Marcel, forgeron à Mossendjo, quand il s'est marié pour la première fois vers 1914. Par la suite, les proportions ont changé.

Ainsi le premier fils de Sapangoye, Itamba Albert, marié vers 1938, a donné 50 mitenzi et 30 nzundu. Le deuxième fils, fils de la même femme, marié en 1944, a donné 35 mitenzi, 4 nzundu busuma, et 2 nzundu maila. Par ailleurs, Niamba, chef des Bakota du village de Marala, route de Mayoko, qui n'appartient pas à une famille de forgerons, s'est marié ver 1925. Il a donné 100 mitenzi,

.../...

5 nzundu maila, et 5 nzundu busuma. Malheureusement, nous n'avons pas de composition de dot postérieure à 1944, quoique les pièces de fer soient toujours employées dans la plupart des cas.

Comment peut-on interpréter ces variations ? Peut-on supposer que les nzundu maila sont d'introduction récente dans la dot et qu'ils ont apparu lorsque la quantité de nzundu busuma a diminué ? Non seulement la quantité absolue des pièces a constamment diminué, mais encore, le rapport des mitenzi aux nzundu a beaucoup changé. De 2 dans la dot traditionnelle, il passait à 10 en 1925, 17 en 1938 et 6 en 1944. La diminution des nzundu est très forte. La proportion plus élevée lors du mariage de Ruta François en 1944, est peut-être due à ce que ces pièces lui furent données par son père qui est forgeron, alors que le fils aîné, Itamba, les avait obtenues par lui-même, et que le nombre absolu des mitenzi est plus faible. Il demeure que les nzundu disparaissent beaucoup plus vite que les mitenzi. Comment expliquer cette diminution qui n'apparaît qu'après 1914, c'est-à-dire quelques années après l'arrivée des Français dans la région ?

Si la valeur absolue des pièces a beaucoup changé, la valeur relative semble être restée stable. S'il en était ainsi, il suffirait de connaître la valeur d'une pièce à un moment donné, pour avoir la valeur en argent de toutes les pièces, ce qui permettrait d'évaluer les termes des échanges avec les autres groupes, après l'arrivée des Européens. Ainsi le mitenzi est passé de 0,25 fr en 1918 à 0,50 fr en 1931, 1 fr en 1935 et 100 frs en 1966.

FABRICATION DES PIÈCES DE METAL.

Le forgeron Sapangoye Marcel la décrit ainsi : "Celui qui voulait des mitenzi pour se marier, allait chercher du minerai "bunda" à la montagne Moukouga, au nord de Tsinguédi. Il coupait du bois, faisait le charbon, et apportait le tout chez le forgeron. On faisait chauffer deux jours le fer sur la forge, celui qui voulait les mitenzi actionnait les soufflets. En paiement, il donnait la moitié du fer travaillé au forgeron. "Tsinguédi est situé à

quelques kilomètres au sud de Mayoko ; là où habitent les Bandzabi. Le mont Moukougouga, cité comme mont Koumou dans un rapport de 1911, arch. de Mossendjo est probablement le même. D'autres informateurs font état d'extraction de minerai dans la région de Zanaga, d'où il aurait été amené dans la région de Mossendjo pour y être travaillé par les forgerons locaux.

Le contrôle des pièces de fer.

Les mitenzi et nzundu permettaient l'accès aux femmes et de ce fait, un contrôle très strict devait s'exercer sur leur production.

Ce contrôle pouvait s'exercer sur le forgeron ou être exercé par le forgeron lui-même. Un homme désirant constituer une dot n'était pas libre d'obtenir nzundu et mitenzi de n'importe quel forgeron ; il devait obligatoirement s'adresser au forgeron de son village. Contrevenir à cette règle, c'était s'exposer à être mis au ban du village et voire-même obligé de le quitter. Le droit de se procurer des pièces de fer chez des forgerons étrangers au village était obtenu seulement dans les rares cas où le forgeron du village avait trop de travail et donnait son accord. En outre, chaque dot ne donnait pas lieu à une fabrication massive de nzundu et mitenzi car une grande partie était puisée dans les réserves familiales. Il nous reste à savoir qui dans la famille fournissait le fer à l'homme qui voulait se marier et à quelles conditions.

Il ne semble pas que le statut de forgeron ait été associé de façon systématique à un statut politique défini. Cependant les forgerons avaient une position forte dans le village ; ils devaient être respectés dans la crainte qu'il pouvaient entretenir de ne pas fournir les pièces de fer qu'on leur demandait.

Si l'on se rappelle que le forgeron prélevait la moitié des nzundu et mitenzi qu'il fabriquait, on se rend compte qu'être forgeron était un des moyens qu'offrait la société bakota pour devenir un homme riche, isina.

Cet accès possible à la richesse était contrôlé socialement puisque à l'intérieur d'un clan (dikaka), il existait un ou plusieurs patrilignages (djibuli) qui étaient spécialisés dans la production du fer. Pour l'instant nous ne connaissons rien du contrôle qui pouvait s'exercer sur le forgeron par le pouvoir politique dans la société bakota. Ce problème nous renvoie à la connaissance du fait politique, domaine où les seules informations que nous possédions sont extrêmement confuses. (E. Andersson).

Essai d'interprétation de la signification des pagnes batéké et des pièces de fer bakota et bandzabi dans les échanges avec les peuples commerçants.

Lorsque les pagnes batéké, le fer bakota et bandzabi sortaient des ethnies productrices leur signification et leur rôle changeaient. Supports de signifiés éminemment sociaux chez les groupes producteurs, il devenaient des biens utilitaires dans les ethnies commerçantes.

Comment le passage d'un signifié à l'autre se faisait-il au moment de l'échange?

A cet égard, deux systèmes s'opposent : le système batéké d'une part et bakota et bandzabi d'autre part.

A l'intérieur même de la société batéké, le signifié attaché à chacune des sortes de pagnes est dépourvu d'ambiguïté : à un type de pagne défini par des caractéristiques précises correspond un seul signifié, bien du chef, bien de dot ou bien d'usage (voir planche V). Cette distinction peut remonter plus haut dans la chaîne de fabrication puisque seul le tisserand du chef peut produire les pagnes tango.

A cette correspondance sans ambiguïté s'ajoute une inconvertibilité d'une espèce de pagne en chacune des deux autres.

De telle sorte, au moment où ces pagnes seront l'objet de transactions aussi bien à l'intérieur de l'ethnie qu'à l'extérieur, ils ne pourront être les objets que d'un nombre restreint de transactions définies à l'avance. La nature du pagne définie sans ambiguïté impose en quelque sorte le type de transaction. Les pagnes tango ne seront vendus ni à l'extérieur ni à l'intérieur de l'ethnie. Seul le chef en était le détenteur et très exceptionnellement il acceptait d'en céder à l'homme riche contre un paiement en nature très élevé. Les pagnes moka constituaient la partie essentielle de la dot et n'étaient pas vendus à l'extérieur. Seuls les pagnes bunabu, pagnes d'usage pouvaient être vendus aux commerçants. Ainsi, le pagne, quand il passait de la société batéké aux groupes commerçants était déjà un bien utilitaire et aucun changement de signifié n'intervenait au moment de l'échange.

D'après les informations recueillies jusqu'à présent, il semble que les seuls objets en fer échangés ou le plus fréquemment échangés par les Bakota et Bandzabi avec les autres groupes ethniques étaient les pièces de fer. Nous n'avons pas trouvé trace d'échange d'armes ou d'outils ; cela se comprend aisément puisque toutes les ethnies avaient des forgerons qui ouvraient le fer brut fourni par les Bakota et Bandzabi et le transformaient en outils et armes de conception et de formes propres à chacune des ethnies.

Les pièces de fer qui à l'intérieur de l'ethnie avaient un rôle purement social (savoir s'il était possible pour un Bakota ou un Bandzabi de transformer un nzundu ou une autre pièce en un objet utilitaire) devenaient purement utilitaires lorsqu'elles sortaient du groupe.

Nous nous sommes cependant efforcés de trouver à l'intérieur des groupes bakota et bandzabi soit une distinction des différentes pièces de fer, chaque type étant réservé à un usage précis, social ou utilitaire, soit une disjonction pour une même pièce des deux signifiés qu'elle porte liés.

Actuellement, lorsque chez les Bapunu, Batsangui et Bakugni, on demande à voir du fer d'origine Bakota ou Bandzabi, on montre assez fréquemment (quoique les échanges de fer aient cessé depuis longtemps—à préciser) des nzundu des deux sortes alors qu'aucun mitenzi n'est montré. Serait-ce à dire que seuls

les nzundu étaient réservés à l'extérieur, les mitenzi restant à l'intérieur de l'ethnie et y ayant seulement une signification dotale ? Nous ne pouvons pas le savoir actuellement. Il faut cependant remarquer que le travail du mitenzi était plus facile étant donné son plus faible volume et c'est peut-être parce qu'ils ont tous été transformés en outils par les groupes commerçants qu'on ne les retrouve plus aujourd'hui.

Cependant les pibi et les mitenzi occupent des positions similaires chez les deux populations qui en sont productrices. Tous deux sont groupés par paquets de dix réservés à la dot qu'on ne cède à aucun prix à l'étranger qui veut en acheter quelques exemplaires. Seuls sont vendus, les pibi ou les mitenzi isolés. Peut-être faut-il voir là la disjonction des deux signifiés que ces pièces portent, disjonction qui fait que pibi et mitenzi relève de deux circuits : le circuit dotal et le circuit des biens d'usage. A ce propos, il convient de noter l'observation similaire faite à propos des billets par G. Althabe au Nord-Congo (1962, p. 259)... "dans les villages qui commencent tout juste à recevoir de l'argent là où le volume monétaire est très faible, les billets sont concrètement différenciés. Ceux servant aux prestations familiales ne sont point intégrés dans l'échange marchand et réciproquement.

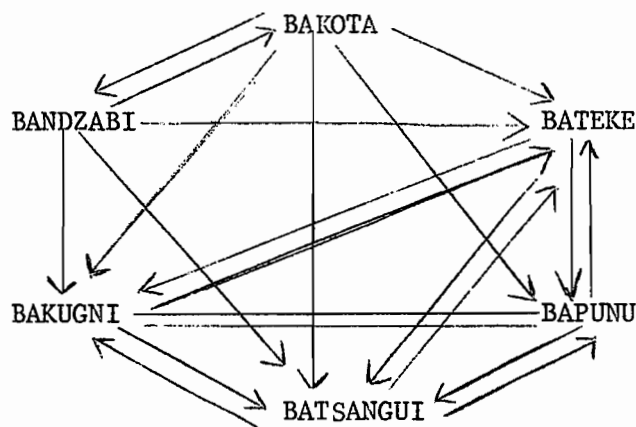
En admettant qu'il y ait chez les Bakota et les Bandzabi tout au plus un essai de discrimination des pièces de fer selon le circuit dans lequel elles entrent : pibi et mitenzi servant plus à la dot que les nzundu qui y entrent aussi, chacune des pièces de fer est le support de deux signifiés. De telle sorte que la disjonction des signifiés ne peut se faire qu'au moment où ces pièces sont engagées dans une transaction au lieu que le signifié oblige à un type de transaction, comme pour les pagnes batéké, c'est le choix d'une certaine transaction qui libère et actualise un des signifiés contenus dans les pièces de fer.

Cette opposition entre les deux systèmes, bataké/bakota, bandzabi, constatée, il convient pour suivre la démarche que nous nous sommes imposée (partir des relations globales pour descendre au niveau des déterminismes internes propres à chaque ethnie afin de savoir comment ils jouent sur les relations interethniques), de la mettre en relation avec les échanges matrimoniaux que les Bakota, Batéké et Bandzabi ont eu avec les groupes commerçants.

.../...

Là encore, les Bakota et Bandzabi s'opposent ensemble aux Batéké. Groupes donneurs de femmes, ils n'ont pas accès aux femmes étrangères, contrairement aux Batéké à la fois preneurs et donneurs de femmes.

La situation peut être résumée par le schéma suivant :



Les seules femmes étrangères auxquelles les Bakota ont droit sont les femmes bandzabi et réciproquement.

Comment essayer d'expliquer cette situation ?

En s'adressant aux Batéké, Bapunu, Bakugni et Batsangui pour savoir les raisons de l'exclusion des Bakota et des Bandzabi, on ne connaît qu'une série de préjugés, rationalisation justifiant idéologiquement une situation de fait, qui ne permettent pas d'accéder à une explication à l'intérieur du système précédemment ébauché.

Les Bandzabi et plus spécialement les Bakota qui sont plus largement en contact avec les groupes commerçants ne font figure de minorité que relativement à la région de Mossendjo, et c'est bien comme une minorité tout à fait relative que ces groupes se pensent dans leurs rapports avec les autres groupes, et plus particulièrement avec les Batsangui. Bakota et Bandzabi sont des ethnies nombreuses dans l'absolu, et dispersées sur de vastes surfaces, région de M'Binda, Muanda, M'Bigou, Koulamoutou pour les Bandzabi ; région de Zanaga

Franceville, Okondja pour les Bakota. La conjugaison d'une part de la situation de minorité relative et d'autre part de la nature particulière du fer produit par les Bakota, libérant l'un ou l'autre de ses signifiés selon la transaction dans laquelle il est engagé permet de rendre compte de la situation matrimoniale extra-ethnique des Bakota et des Bandzabi. Les Bakota, lorsqu'ils échangeaient le fer avec les groupes commerçants, avaient le choix entre deux sortes de transactions : l'échange du fer contre des marchandises venant de la côte, et l'obtention de femmes étrangères sanctionnée par une dot où le fer entrait en quantité notable. Nous pouvons supposer que les Bakota préféreraient la transaction qui conservait au fer sa valeur sociale, c'est à dire fer contre femme, de préférence à femme contre marchandise, selon la dot des Bapunu, des Bakugni et des Batsangui, et à fer contre marchandises. A celà, on peut trouver plusieurs justifications. 1° la rareté de marchandises venant de la côte, 2° la situation de monopole de producteurs de fer dans laquelle se trouvaient Bakota et Bandzabi, 3° la volonté d'imposer leur propre règle dans le jeu des échanges matrimoniaux, cela mis en rapport avec la conscience d'appartenir à une ethnie forte, localement seulement en état de minorité, 4° la résistance d'un groupe ethnique fortement structuré, en contact avec l'économie de marché qui menace les bases mêmes de son organisation en essayant de dépouiller le fer de sa signification sociale. L'exclusion des Bakota et des Bandzabi de l'accès aux femmes étrangères ne serait pas à interpréter comme le signe d'un ostracisme à l'égard des minorités ; il s'agirait au contraire du refus de ces groupes de respecter les règles du jeu des échanges matrimoniaux proposé par les commerçants. Il est à remarquer que ceux-ci, lorsqu'ils prennent une femme kota, se soumettent à la coutume kota puisqu'ils incluent encore aujourd'hui dans la dot nzundu et mitenzi exigés par la famille de la femme. Les guerres qui opposèrent les Bakota à presque tous les peuples commerçants du Niaï forestier, en plus de causes strictement commerciales, comme nous le verrons plus loin, eurent comme raison principale la volonté de passer outre les règles matrimoniales des commerçants, et de se procurer leurs femmes par la force, ne pouvant les obtenir en imposant leurs propres règles. D'après les informations recueillies auprès des Bakugni de Miguenguélé, il semble bien que les luttes avec les Bakota eurent presque toujours à l'origine des rapt de femmes donnant lieu à des expéditions punitives de la part des Bakugni auxquelles répondaient d'autres expéditions guerrières des Bakota. Dans cette optique, il sera intéressant d'avoir une information complète sur les modalités selon lesquelles se faisaient les unions entre Bakota et Bakugni

.../...

au début du siècle. Cette hypothèse rend compte de la position actuelle des Bakota dans l'ensemble des groupes du Niari forestier. L'arrivée des Français les contraignit à la paix, et empêcha définitivement d'obtenir par la force des femmes étrangères. La paix française entérina en quelque sorte la situation d'exclusion dans laquelle les Bakota s'étaient volontairement placés, en empêchant que ceux-ci puissent la contester par les armes. D'autre part en introduisant le fer et c'est là qu'il faudrait étudier l'immixtion du fer et des marchandises européennes dans la dot, en remplacement du fer traditionnel, la colonisation privait les Bakota à la fois de leur prestige et de leur force politique qu'ils détenaient en tant que producteurs de fer ; elle les privait aussi de leurs débouchés en procurant aux peuples commerçants tous les objets de fer dont ils avaient besoin. Le seul témoin actuel de cette situation ancienne est le refus des peuples du Niari forestier de donner leurs femmes au Bakota.

On peut penser que pour les Bandzabi les mêmes raisons ont pu jouer à la différence près que cette ethnie était beaucoup moins en contact avec les groupes commerçants : contact "ponctuel" avec les Batsangui, mal connu avec les Bapunu de Divénié et sans contact avec les Bakugni. Actuellement, il existe quelques cas récents de Bandzabi obtenant des femmes batsangui en mariage. Cette différence est peut-être à mettre en rapport avec une position politique locale plus forte que celle des Bakota.

Relations commerciales à l'intérieur des peuples producteurs :

1° Relations à l'intérieur de chaque ethnie : cas de Bakota et Bandzabi.

La division des ethnies du Niari forestier en producteurs et commerçants ne doit pas nous faire négliger les relations commerciales existant à l'intérieur des peuples producteurs.

Les Bakota et les Bandzabi entretenaient des relations suivies à l'intérieur de leur groupe ethnique qui s'étendait vers le Gabon sur une vaste surface et qui comportaient de nombreux sous-groupes.

Andersson (1953, p. 98) rapporte que les Bakota : "s'assuraient la bonne volonté de leurs voisins par des mariages en allant chercher des femmes partout où les besoins du commerce les amenaient ; il s'agissait surtout de femmes appartenant aux tribus parentes des Mbamba et des Chake dans la région du Haut Ivindo". Deschamps signale que les Bakota commerçaient avec la société du Haut-Oggooé installée au confluent de l'Ivindo et de l'Oggooé. Il fait également état du trafic intérieur kota en raphia, moutons, haches et machettes avec une monnaie de fer et de bracelets de cuivre. Ce témoignage confirme l'absence de relations matrimoniales extra-ethniques. A présent, les Bakota de Mossendjo se marient toujours à l'intérieur de leur ethnie et vont même pour cela chercher leur femme jusqu'à Zanaga en empruntant une ancienne piste.

Les Bakota situés à l'est de Mossendjo se tournaient vers le nord et les ethnies apparentées pour commercer. Il ne faut pas cependant considérer que les Bakota n'entretenaient que des relations intra-ethniques et qu'ils se soumettaient passivement au circuit qui commençait par les Batsangui à Mossendjo pour se terminer à la côte. Il semble que les Bakota qui ont avancé vers le sud jusqu'à Makabana aient eu une attitude différente. Baratier remontant le Niari jusqu'à Loudima en 1896 les a rencontrés à Makabana. "Ils marchent, dit-il, vers le sel et veulent arriver à la mer" espérant concurrencer les Bakugni.

Nous avons peu parlé des relations des Bandzabi avec les Batsangui de Mossendjo, car leur situation géographique les oriente davantage vers les Bapounou de Divénié et vers les Bandzabi du Gabon. Deschamps rapporte que les Batsangui ont appris aux ethnies du sud gabonnais à fondre le fer et qu'ils ont très tôt exporté du minerai vers le Gabon. Bien qu'on ne sache pas pour l'instant expliquer cette métallurgie des Batsangui, cette information constate l'existence d'un courant d'échange vers le Gabon. Les archives de Tsingédi sont plus précises (sept. 1915) : "une partie du trafic indigène de la subdivision de Tsinguédi prend certainement le chemin de la Nyanga ; la subdivision de Molembé au Gabon reçoit beaucoup de caoutchouc qui vient de cette région où les indigènes le change à la société du Haut-Oggooé contre du sel."

.../...

Ces échanges vers le nord n'ont rien perdu de leur force, car actuellement, la région de Ngoubou-Ngoubou, nord de Mayoko, grosse productrice d'arachides en écoule une fraction importante vers le Gabon, bien que le pont frontière sur la Louessé ait été détruit. Comme pour les Bakota, les relations traditionnelles persistent, à l'écart des circuits modernes de communication.

2° Relations Bakota-Bandzabi. A l'intérieur de la région qui nous occupe, il convient d'étudier les relations entre les Bakota et les Bandzabi. Nous avons vu que ces deux ethnies sont parentes ; elles ont toutes les deux des forgerons, elles utilisent dans la dot des pièces de fer similaires, ce sont des populations de chasseurs et de guerriers. Ces traits communs que les intéressés ne manquent pas de faire remarquer, les Bakota surtout qui insistent sur le fait qu'ils peuvent prendre des femmes bandzabi, n'excluent pas certaines différences. Il semble que dans la région de Mayoko et de Tsinguédi où ces deux populations étaient en contact, les relations n'étaient pas des relations d'égalité. "Les Bakota, très peu nombreux dans la subdivision, et noyés dans la masse des populations bandzabi suivent le mouvement et le progrès de celles-ci" (arch. rapport sur Tsinguédi, 1914). La même observation se répète l'année suivante. Le chef de terre kugni, Aloyse Bounbou, qui fut le principal agent de la soumission dans la région de Mossendjo, nous apprend que "les Bakota étaient obligés de payer les Bandzabi pour extraire le minerai ; c'est les Bandzabi qui commandent aux Bakota ; ils sont du pays, alors que les Bakota n'en sont pas." Cette affirmation confirme le récit du forgeron Sapangoye, (voir p. 17). Et, par ailleurs bien que les Bakota nous aient affirmé avec vigueur être les premiers habitants de Mossendjo, nous connaissons plusieurs faits tendant à prouver que leur arrivée est relativement récente (voir ci-dessous). Tout ceci éclaire ce que nous savons de leurs relations matrimoniales avec les Bandzabi. En effet, nous avons vu que les nzundu busuma n'avaient pas la même valeur dans les deux ethnies. Il coûte deux fois plus cher chez les Bandzabi, et on nous a affirmé qu'il en a toujours été ainsi. Nous avons cherché à savoir si les Bakota avaient cherché à profiter de cette situation, mais on nous a appris qu'au contraire, les Bakota venaient chercher des nzundu lorsqu'ils en manquaient. Cette double contrainte : payer pour l'extraction du fer, et acheter des nzundu au double de leur prix, s'explique par la position de monopole tenue par les Bandzabi pour le fer, et par l'infériorité numérique des Bakota.

.../...

Il ressort de tout cela que le terme Bakota englobe plusieurs sous-groupes bien différenciés par leur localisation et par l'histoire de leurs relations avec les autres ethnies. Babamba de Makabana, Bahumpfu de Tsinguédi et de Mossendjo ne sont peut-être pas les seuls sous-groupes du Niari forestier et il est nécessaire de considérer chaque sous-groupe dans son individualité si l'on ne veut pas récolter des faits contradictoires. Par exemple, il est impossible de confondre la "race plutôt pacifique" des environs du Tsinguédi (arch. 1914), avec ceux qui, quelque temps auparavant, tentaient de s'approprier la route du sel à Makabana.

3° Les Batéké. Nous n'avons aucune indication passée ou présente sur les relations entre les Batéké de la route de Komono avec ceux du plateau batéké. En revanche, nous savons que les Batéké ont tiré parti de leur situation entre les Bakota d'Omoï et les Batsangui. Archives et tradition se rejoignent encore pour raconter qu'ils allaient chercher le caoutchouc préparé par les Bakota pour l'échanger contre du sel à Mossendjo. On les retrouve dans le même rôle d'intermédiaires à Tsinguédi, où il s'agit du tabac des Bandzabi (arch. 1911). Cette situation leur aurait permis de prolonger leurs relations commerciales par des relations matrimoniales, et en effet, hommes et femmes batéké peuvent se marier dans les ethnies commerçantes.

Les relations des Batéké et des Bakota créent un problème supplémentaire. Les Bakota venant de la région de Zanaga pénétrèrent dans la région de Mossendjo et s'infiltrèrent parmi les Batéké qui leur firent payer tribut pour la terre qu'ils occupaient (Bull. mens. du comité de l'Afrique française, dec. 1925). Tsiéké Maurice, juge au tribunal coutumier de Mossendjo nous a confirmé que "les Batéké sont les propriétaires et les Bakota achetaient le droit de cultiver." Or, dans le Niari forestier, la population est clairsemée, et les villages se déplacent souvent sans qu'il soit jamais question de droits fonciers. Bien que la terre à l'intérieur de laquelle se font les migrations soit nettement délimitée, nous avons trouvé des villages installés sur une terre "étrangère" qui n'ont jamais payé un tribut quelconque. Citons en particulier la région du nord de Makabana,

.../...

autre point d'infiltration des Bakota qui n'ont jamais payé de tribut aux Bakugni. Il est vrai qu'il s'agit là des Babamba. Cette apparition temporaire et locale de droits fonciers a peut-être été favorisée par le caractère "plutôt pacifique" des Bahumpfu, qui a incité les Batéké soit à ressusciter une de leurs anciennes coutumes, soit à tirer profit, d'une façon originale, de leur ancienneté dans la région.

DEUXIEME PARTIE : LES COMMERÇANTS.

Avant d'étudier les groupes que nous avons qualifiés de commerçants, il convient de préciser la nature des informations que nous possédons à leur sujet.

Toutes nos informations, qu'il s'agisse de traditions orales ou d'archives confirment la division que nous avons établie entre producteurs et commerçants.

Ce que nous connaissons jusqu'à présent des commerçants du Niari forestier a trait essentiellement à leur rôle de commerçant et se rapporte à des faits commerciaux : position et rôle des ethnies dans les chaînes d'échange, situation de monopole, expansion territoriale des groupes afin de contourner les monopoles. Mais les peuples commerçants n'étaient pas uniquement des intermédiaires, ils étaient aussi, peut-être à un degré moindre, des producteurs. Il nous faut reconnaître que jusqu'à présent nous ne possédons aucune information sur leurs activités productrices.

De plus, si nous possédons des informations relativement précises sur l'organisation sociale et l'anthropologie économique des groupes producteurs, il n'en est pas de même pour les commerçants pour lesquels nos connaissances sur ces mêmes chapitres sont extrêmement minces.

Géographiquement aussi nos connaissances des commerçants sont limitées. Les relations commerciales dont nous traitons sont celles qui s'établirent entre la région de Mossendjo et la côte au niveau de Bas-Kouilou et de Loango. Nous ne possédons pas d'informations sur les relations avec les factoreries établies plus au nord sur la côte gabonaise et sur les rives de l'Oggooé et de ses affluents de la rive gauche.

Dans ce qui suit nous essayons de suivre l'évolution des chaînes d'échange. Nous avons pu définir un certain nombre d'états successifs de ces relations représentés graphiquement par les planches I, II et III, mais il nous est difficile d'attribuer à chacun de ces états une période historique précise. Autrement dit, nous sommes en possession d'une séquence chronologique possible sans que nous puissions, pour l'instant, rattacher cette datation relative à une chronologie absolue.

.../...

L'expansion des Bakugni.

Les Bakugni occupaient traditionnellement la région de l'actuel Dolisie où se trouvait le gros village de Loubomo. A Loubomo arrivaient par les Vili puis par les Yombé, le long de la piste des caravanes et aussi le long des pistes venant directement de Kakamoéka, le sel et les marchandises européennes. De Loubomo, plaque tournante du commerce bakougni, des caravanes s'en allaient à l'Est en direction de M'Foa, l'actuel Brazzaville et en rapportaient les pagnes batéké échangés contre les marchandises venues de la côte. Nous ne savons pas si les Bakugnis allaient jusqu'à Brazzaville ou si, hypothèse plus probable, ils n'étaient qu'un maillon dans une chaîne d'échanges qui empruntait la route des caravanes.

De Loubomo partaient aussi, vers le Nord, des caravanes allant échanger le sel pour rapporter les produits des forestiers : caoutchouc et esclaves. Nous ne pouvons pas préciser avec quels groupes les Bakugnis entrèrent en commerce. On peut supposer que ce fut avec les Bakota vers Makabana si toutefois ceux-ci étaient arrivés, dans leur migration vers le sud, jusqu'à ce point-là. Vers Mawadi l'actuel Kibangou, les Bakugnis essayèrent de se placer dans la chaîne d'échanges qui allait de KKK à Mossendjo en s'immiscant entre les Balumbu et les Bapunu. Il s'ensuivit des luttes avec les Balumbu qui en sortirent vainqueurs et retinrent les commerçants bakugnis comme esclaves. La victoire des Balumbu fut de courte durée puisque que quelque temps après (quelques mois ou années), une expédition guerrière venue de Loubomo battit les Balumbu et contrôla Nawadi et sa région s'assurant une place définitive dans les échanges sur les rives droites de la Louessé et du Niari.

Les Bakugni demeurés sur la rive gauche monopolisaient le commerce entre Kakamoéka et les Bakota de la région de Boudianga (s'assurer de la position des Balumbu et des Bavili sur la rive gauche du Kouilou, près de Kakamoéka).

Pendant ce temps-là, au Sud, les Bakugni essaimaient, se fixant dans les campements provisoires établis le long de la route des caravanes. C'est de

cette période que date la création de Loudima, dont la signification en Kikugni veut dire : "perte de force, mais gain d'un village". On peut penser que, vraisemblablement, les Bakugni de Dolisie et de Loudima cessèrent les relations commerciales avec les Bakugni du nord pour se consacrer exclusivement au trafic de la côte à Brazzaville.

Après avoir montré comment ont pu s'individualiser deux groupes de Bakugni, ceux du sud, de Dolisie et de Loudima, et ceux du nord, de Makabana et de Kibangou, groupes qui se distinguent aujourd'hui essentiellement par des particularités linguistiques, nous essayerons de décrire la genèse, au sein des Bakugni du nord, du groupe marginal des Bakugni Nzanda. Dès le début, la migration des Bakugni du nord dut se scinder en deux groupes, ainsi que nous l'avons montré précédemment ; chacun des deux groupes se caractérisant par une position bien définie dans les échanges avec Kakamoéka, et les peuples forestiers producteurs. Au nord du Niari, les Bakugni assurèrent entre Balumbu et Bapunu, sur le territoire qu'ils avaient occupé après leur victoire sur les Balumbu, l'acheminement des biens vers la côte et vers l'intérieur. Les groupes bakugni de la rive gauche occupaient une place de choix, puisque directement en contact avec les producteurs bakota, et vraisemblablement aussi avec les factoreries de Kakamoéka, ils échappaient à la chaîne des échanges Balumbu-Bakugni-Bapunu-Batsangui dans laquelle leurs frères du nord n'étaient qu'un maillon, et s'affranchissaient par là des Bapunu et des Batsangui. Sortis vainqueurs d'une lutte commerciale avec les commerçants, ils eurent à affronter les producteurs, en la personne des Bakota, qui entendaient leur disputer leur monopole, accéder à Kakamoéka, et, ainsi que le relate Baratier en 1896 "marcher vers le sel". L'arrivée des Français dans la boucle du Niari, et la création, d'abord du poste militaire de Zilengoma, puis ensuite de Makabana en 1902, fut le coup d'arrêt aux prétentions bakota, légalisant en quelque sorte la position acquise par les Bakugni de Makabana.

Les rapports commerciaux entre Bakugni des deux rives furent très relâchés, sinon inexistant, chacun d'eux entrant dans des circuits commerciaux différents qui ne se rencontraient pas. C'est ce qu'atteste la carte de la C.P.K. N. de 1902, sur laquelle on peut observer deux pistes longeant le Niari de part et d'autre, et atteignant toutes deux Kakamoéka. Cette coupure par le Niari des

Bakugni en deux groupes, ceux de Kibangou, et ceux de Makabana se retrouve dans presque tous les récits d'origine des familles bakugni. Avec la traversée du Niari une scission à l'intérieur des groupes familiaux s'opère, les fractions qui en résultent, isolées par le fleuve, s'individualisent, souvent en changeant de nom, voire même de statut ; les rapports matrimoniaux se modifient ; souvent les alliances qui avaient lieu jusque là sont interdites.

Les Bakugni du nord du Niari assurèrent entre Kibangou et la Leboulou le rôle d'intermédiaires entre Balumbu et Bapunu, jusqu'au moment où, les échanges se libéralisant, ils purent remonter jusqu'à Mossendjo pour vendre directement aux Bakota, Batéké et Bandzabi. Un certain nombre d'entre eux demeurèrent aux environs de Mossendjo, s'y installèrent, s'y allièrent aux Batsangui et aux Bapunu, adoptèrent le Kitsangui et le Kipunu comme langue, et forment aujourd'hui le groupe des Bakugni Nzanda, Bakugni marginaux considérés souvent comme "de faux Bakugni" par ceux de Kibangou ou ceux de Dolisie. Actuellement, les Bakugni Nzanda maintiennent les relations avec ceux de Kibangou ; c'est de là qu'ils rapportent les objets de terre cuite, pipes et poteries, et c'est là aussi qu'ils doivent prendre une partie de leurs femmes, comme le fait supposer une remarque en marge du recensement de 1954 : il est fait état à Mossendjo de 25 Bakugni qui se trouvent temporairement dans le district du Kibangou. Parmi eux se trouvent 20 femmes, dont 4 veuves, certainement en visite dans leur famille d'origine.

La segmentation des Bakugni en différents groupes, Bakugni de Dolisie et de Loudima, ceux de Kibangou et de Makabana, et ceux de Mossendjo, ou Nzanda, permet de comprendre pourquoi les Batsangui semblent n'avoir jamais eu de rapport direct avec les Bakugni de Makabana et ceux de Kibangou. Pendant longtemps les Bapunu ont été les intermédiaires entre les Batsangui et les Bakugni de Kibangou, et lorsque les Batsangui ont été en contact avec les Bakugni, ce fut par l'intermédiaire des Bakugni Nzanda, marginaux, n'ayant de relations qu'avec ceux de Kibangou.

Les échanges jusqu'à Kakamoéka, et la position-clé des Batsangui.

D'après Dzilan Ngoro, chef du quartier punu de Mossendjo, l'histoire des échanges avec Kakamoéka se serait faite en deux temps.

- Dans un premier temps, une suite d'ethnies assuraient sur leur territoire le transport et la vente des produits de la côte et de l'intérieur ; chacune avait le monopole des transactions sur une zone précise, et commerçait avec des groupes définis. Les Bakugni occupaient l'aire entre Kibangou et la Léboulou, les Bapunu étaient entre la Léboulou et l'Itsibou, et de l'autre côté de l'Itsibou commençait le territoire des Batsangui (voir pl. 1 et 2). Les Batsangui allaient chez les Batéké vendre ce que les Bapunu leur avaient vendu ; les Bapunu cachaient aux Batsangui la route de Kakamoéka, et ceux-ci cachaient aux Bapunu la route des Batéké. Dans les archives de Mossendjo, en septembre 1915, on peut lire : "les indigènes de la région d'Omoï ne connaissent pas la route de Sibiti ; ils n'ont jamais été à Sibiti, ni même à Mossendjo pour vendre le caoutchouc". Il convient de mettre en rapport ces monopoles avec les croyances dont fait état le rapport mensuel de juillet 1913 : "Les indigènes de la région s'enfuient quand on leur demande de porter jusqu'à la mer, car la vue de la mer les tue".

Traditionnellement, les Batsangui occupaient parmi les ethnies du Niari forestier une position forte, sans rapport avec leur importance numérique. Cette position, ils la devaient à l'occupation du site de Mossendjo par où passaient tous les échanges. En effet, en mars 1911, Mossendjo est décrit ainsi : "Elle est au noeud de routes très importantes, allant à la côte et dans le nord. Aussi de ce fait, est-elle un centre d'échanges des plus importants". Le monopole des échanges avec les producteurs devait être certainement maintenu par les Batsangui grâce à un système politique puissant, ainsi que le relate Suzanne Jean en 1964. Cependant, les peuples intermédiaires essayèrent de lutter contre ce monopole, en entrant en contact direct avec les producteurs, ainsi les Bakugni en contact avec les Bakota à Makabana, et les Bapunu de Divénié en contact avec les Bandzabi.

.../...

Avec l'arrivée des Français dans la région, les échanges se libéralisèrent (pl. 3.). Les territoires s'ouvrirent ; les monopoles disparurent ; tous les commerçants se déplacèrent librement de Mossendjo à Kakamoéka. Les militaires installés, le commerce traditionnel subit une décadence rapide ; la progression des troupes coloniales vers l'intérieur se doublant, le plus souvent, d'une installation de factoreries chez les producteurs. Pendant un certain temps le commerce local essaya de résister, en doublant le commerce européen. Dans le rapport Ongomo de 1910, il est déclaré : "L'Ongomo ne trouve pas de porteurs sur Sibakala - Kakamoéka - Sibakala à moins de 25 francs alors que le commerce indigène en trouve à 4 francs". Puis le commerce européen fort de l'appui de l'armée supplanta définitivement le commerce local. Les compagnies concessionnaires utilisèrent à leur profit les supports du commerce traditionnel : les hommes et les pistes. Ceux qui avaient été les agents actifs de ce commerce ne furent plus que des porteurs salariés dépossédés définitivement de leur ancienne activité au profit d'étrangers : Français, Sénégalais et, plus tard, Portugais.

Etre utilisés comme porteur représentait pour les anciens commerçants un moyen d'approcher le colonisateur. Bapunu, Bakougni s'intégrèrent rapidement de cette façon dans le système colonial qui localement s'ébauchait. Privilégiés dans les échanges traditionnels, ils continuèrent de l'être dans le système de l'administration française puisque Mossendjo, leur fief, fut érigé en centre administratif important. Après quelques résistances, ils surent utiliser cet avantage pour s'installer dans le système colonial et en devenir les principaux bénéficiaires.

CONCLUSIONS.

Les échanges traditionnels que nous venons d'étudier permettent d'éclairer pour une large part la situation actuelle des ethnies du Niari forestier.

1 - L'absence de contacts entre les Batsangui et les Bakugni de Makabana.

2 - L'existence et la genèse des Bakugni Nzanda.

3 - Les luttes récentes qui opposèrent les Bakugni de Kibangou aux Balumbu en 1958. Ces derniers après avoir été repoussés par les Bakugni au Nord de Kibangou sont restés très régionalistes et ont obtenu la création d'un P.C.A. à Banda.

4 - La position privilégiée des Batsangui au sein du système colonial.

5 - La position actuelle des Bakota et des Bandzabi mis à l'écart.

6 - Les revendications des Bakota qui désirent la construction d'une route vers Zanaga, le long de leur ligne d'échanges traditionnels et la création d'un P.C.A. sur cette route autour duquel ils se regrouperaient, abandonnant leurs villages en territoires tsangui et nzabi.

Cependant, nous ne prétendons pas pouvoir tout expliquer de la situation présente à l'aide du schéma des échanges traditionnels. Une partie de la situation actuelle relève d'autres causalités, telles que l'impact de la colonisation dont nous n'avons pas parlé.

Il ne faut pas oublier, non plus, les déterminismes internes qui ont joué et jouent encore. Par exemple, la situation démographique des Bakota apparaît actuellement très mauvaise. A Mossendjo, c'est le quartier kota qui présente la situation démographique la plus déséquilibrée, la poussée démographique de l'après guerre ayant eu lieu avec cinq ans de retard et s'étant vite stabilisée. Cela tient d'abord à ce que les Bakota ont été des donneurs de :

.../...

femmes sans pouvoir obtenir les femmes des autres ethnies, mais aussi à certaines pratiques qui leur sont propres. Andersson rapporte : "que les femmes enceintes mangent une espèce d'écorce amère pour faire partir le foetus". Il note encore que les jeunes filles se marient à peine pubères et que "maintenant que les vieilles coutumes n'ont plus d'emprise sur le peuple, il arrive que les jeunes filles se marient avant la menstruation et les rites de puberté."

III

L'ECHANGE - PROBLEMES THEORIQUES.

A) - POLANYI OU L'IMPOSSIBILITE DE DEPASSER LA PROBLEMATIQUE DE L'ECHANGE MARCHAND.

La notion de marché-lieu , centrale dans la problématique de Bohanan, apparaît chez Polanyi comme le produit d'une recherche théorique visant à comprendre en elles-mêmes les économies autres que l'économie libérale. Le marché-lieu que Bohanan a utilisé comme terme-clé dans sa classification des économies n'est chez Polanyi que l'aboutissement logique d'un projet dérouté à ses débuts puisqu'il n'a pas réussi à échapper à une référence à l'économie marchande. Aussi ne rencontrons-nous pas chez lui de tentatives pour camoufler des contradictions internes ; au contraire, la déviation apparaît chez Polanyi dans toute sa clarté, dans sa naïveté même et il nous est facile de la mettre en évidence avec toutes ses conséquences.

Pour ce faire, examinons les deux principaux textes de K. Polanyi dans l'ouvrage collectif : "Trade and market in the Early Empires", en commençant par celui où il est censé faire la théorie des économies(1).

Au début de cet article, K. Polanyi entend se démarquer de ses devanciers qui pour l'étude des économies des sociétés archaïques projetaient les définitions et les concepts élaborés dans le cadre de l'économie libérale. Il rejette une définition formelle de l'économie, application de la logique de l'action rationnelle à l'économie de marché, comme impropre à la description du fonctionnement des économies autres. En même temps, il propose d'adopter un autre point de vue pour l'étude de ces économies : le point de vue substantif. De ce point de vue, l'économie est définie comme un procès institué (instituted process), c'est-à-dire un ensemble de mouvements de biens et de services dans le cadre d'institutions propres à chaque société.

(1) Polanyi K., Arensberg M., et Harry W. Pearson editors (1967) - Trade and Market in the Early Empires. The Free Press Glencoe, Illinois, 382p. L'article auquel nous nous référons est : "The Economy as Instituted Process" p. 243-270.

Il arrive à une conception extrêmement compréhensible des économies archaïques : "The human economy, then, is embedded and emmeshed in institutions, economic and non economic. The inclusion of the non economic is vital. For religion or government may be as important for the structure and functioning of the economy as monetary institutions or the availability of tools and machines themselves that lighten the toil of labor". (p. 250).

Cette affirmation concerne à la fois les économies de type occidental et celle qui n'appartiennent pas à ce type. Elle devrait permettre, si elle est vraiment opératoire, de définir un champ théorique unique dans lequel pourrait être élaborée une problématique commune à toutes les économies.

Lorsqu'on examine la suite du chapitre pour savoir si une telle conception par ses développements répond à cette attente, force est de reconnaître qu'il n'en est rien, que loin d'introduire l'unité théorique qu'on était en droit d'attendre, elle ne fait que reprendre l'opposition entre les économies marchandes et non marchandes.

Une remarque préliminaire s'impose : l'économie de marché peu fort bien se passer pour être étudiée de la définition substantive : "As long as the economy was controlled by such a system (system of price making market), the formal and the substantive meanings would in practice coincide". (p. 244.)

Dès ce moment-là nous sommes fixés : la définition substantive de l'économie n'amorce pas la remise en question du système de marché pour constituer une problématique générale. C'est simplement une définition didactique dont l'ambiguïté se révèle tout de suite : d'une part c'est la seule à pouvoir "coiffer" toutes les économies, d'autre part, elle n'est pas nécessaire à la compréhension de l'économie de marché qui s'analyse beaucoup plus commodément de façon formelle.

Sous l'apparence unificatrice de la "substantive view of economy" la dualité demeure entière puisque l'économie de marché continue à être opposée aux autres économies. C'est sur le schéma de cette opposition qu'est bâti le

reste de l'article. Le seul lien entre les économies marchandes et non-marchandes est constitué par leurs différences et leurs oppositions. En effet après avoir consacré un paragraphe à la réciprocité, à la redistribution et à l'échange marchand comme trois modes d'intégration possibles des économies, l'article continue par une description des éléments des économies : les formes du commerce, les éléments du marché et les usages de la monnaie. Cette description prend la forme d'une comparaison entre la place de ces éléments dans le système marchand et dans les systèmes à base de réciprocité et de redistribution, comparaison qui prend comme base de référence le système du marché car c'est là que l'on trouve intégrés de façon homogène et autonome les éléments qui par ailleurs se présentent sous le signe du singulier et du disparate et de l'inarticulé. Ainsi, marché, monnaie et commerce intégrés dans un cas par le mécanisme de l'offre et de la demande sont dans l'autre isolés et indépendants. La monnaie à usage universel est opposée à des monnaies multiples à usages singuliers, des prix fluctuants et régulateurs à des équivalences fixes...etc. Pour résumer, à l'issue de la description des éléments de l'économie deux ensembles se trouvent implicitement constitués : celui de l'économie marchande et celui des économies à base de réciprocité et de redistribution.

Ainsi se trouve consacré l'échec de la "substantive view" ; l'importance accordée au non-économique n'est demeurée qu'une pétition de principe puisque le non-marché est examiné selon les critères du marché.

Nous allons voir quelles sont les implications de l'échec de Polanyi et notamment quels rapports historiques seront désormais nécessaires entre les économies marchandes et les économies non-marchandes.

Polanyi prend soin de préciser que ces trois formes d'intégration par la réciprocité, la redistribution et le marché, ne constituent pas les étapes d'un schéma évolutionniste : "In any case, forms of integration do not represent" "stages of development" (p. 256). Ceci ne nous étonne guère car un schéma évolutionniste suppose préalablement à une théorie des passages d'une étape à l'autre (objet le plus complexe) une théorie des structures de chacune des sociétés prise isolément (objet le plus simple), ce qui n'existe pas chez Polanyi. Il se place donc à un niveau infra-évolutionniste.

.../...

Comment alors doit se faire le passage des économies non-marchandes à l'économie marchande ? Dans sa description des éléments de l'économie, Polanyi se réfère en dernier ressort pour l'analyse des économies à base de redistribution et de réciprocité à une cohérence qui leur est extérieure, quoiqu'en dise le postulat de l'économie enchassée dans le non-économique, c'est celle du système de marché intégré par le jeu de l'offre et de la demande.

Pour mettre en évidence la forme de passage, il faut alors essayer de trouver dans le système non-marchand un début de cohérence qui, touchant un élément de l'économie, est susceptible de s'irradier d'elle-même, par sa propre vertu à l'ensemble du système et de le transformer avec le temps en un système marchand.

Plusieurs passages sont de ce point de vue significatifs ; ainsi page 255 : "Higgling-haggling has been rightly recognized as being of the essence of bargaining behavior", page 268.... : "ancient Greece auction ranked amongst the precursor of markets proper." et plus bas dans la même page : "changing or fluctuating prices of a competitive character are a comparatively recent development and their emergence forms one of the main interest of the economic history of the antiquity!" Les termes : essence, precursor, emergence soulignés par nous impliquent avec un certain type de naissance de l'économie de marché à partir de systèmes non-marchands, une certaine attitude corrélative de l'historien.

Le rôle de l'historien économique consiste à scruter les économies non-marchandes pour y déceler les germes du système de marché, en un mot pour saisir l'essence du système de marché lorsqu'elle fait localement irruption.

L'examen de l'économie de la Grèce d'Aristote, objet d'un autre article de K.Polanyi, va nous permettre de voir comment il répond aux deux questions qu'il juge fondamentales pour l'historien économique : "When and how did trade become linked with markets ? At what time and place do we meet the general result known as market trade ?" (p. 263).

..../...

La structure de l'analyse que fait Polyani de l'évolution de la société grecque est exemplaire des rapports du marché et du non-marché. La naissance du système de marché conçu comme une irruption dans des économies non-marchandes oblige l'analyse des faits historiques à changer de registre au moment du passage et à présenter elle aussi une discontinuité.

Toute la première partie de l'article (1) est consacrée à exposer l'anthropologie économique et politique d'Aristote. L'économie est réellement décrite enchassée dans le non-économique, ici la politique et y trouvant sa propre cohérence. A partir du moment où apparaissent les germes du marché, l'analyse qui avait prévalu jusque là cède sa place à une analyse selon les principes de l'économie libérale.

Pour Aristote, les échanges "naturels" sont ceux qui, au sein des communautés, la cité ou l'oïkos, permettent une répartition équitable des ressources de façon à ce que chaque communauté assure sa subsistance jusqu'à suffisance et jamais au-delà. Le taux d'échange pour deux produits donnés était fixé et dépendait du statut des échangeurs.

Les échanges avec bénéfiques étaient peu importants, et ceux qui les pratiquaient, les "kapelos", étaient doublement exclus de la société ; statutairement puisqu'ils n'avaient pas droit de cité et ne participaient pas au jeu de la réciprocité, privilège exclusif des citoyens chefs des oïkos, et physiquement, puisque leur activité s'exerçait sur l'Agora primitivement construite hors de la cité. Leurs petits bénéfices étaient chichement réalisés par la vente de produits vivriers et de nourriture préparée.

Au IV^{ème} siècle, l'introduction pour les expéditions guerrières de troupes mercenaires ainsi que l'allongement de ces expéditions en rapport avec la soumission des cités voisines posa aux armées en campagne des problèmes d'approvisionnement. A ce moment-là, des marchés vivriers furent créés dans les cités alliées. La monnaie versée sur ces marchés par les soldats leur était rendue à leur retour lorsqu'ils vendaient leur butin. Le cas du Général Timothée

(1) Trade and Market in the Early Empires, chapitre V, p. 64-94 : Aristotle Discovers the Economy.

en 364 (p. 86) est révélateur de ce rôle transitoire de la monnaie puisqu'il put payer des produits vivriers en pièces de cuivre au lieu des pièces d'argent habituelles en donnant l'assurance que ces pièces seraient acceptées au retour pour l'achat du butin. Ces marchés étaient temporaires et disparaissaient à la fin de la campagne militaire.

Le fait que certains citoyens, à l'occasion des marchés vivriers aient pu réaliser des bénéfices apparaissait à Aristote comme contraire à l'ordre politique. Et cette nouvelle manière d'échange devait selon lui être rejetée de la cité, tout comme étaient rejetés les marchands de détail de l'Agora.

Ce rapprochement effectué par Aristote est analysé par K. Polanyi comme judicieux bien que selon lui, Aristote n'ait pas vu que la parenté entre ces deux sortes d'échanges était établie par le mécanisme de l'offre et de la demande. Est-ce à dire que le mécanisme de l'offre et de la demande existait au temps d'Aristote ?

La réponse donnée à cette question par K. Polanyi page 87 montre clairement comment il conçoit son apparition :

1° - le mécanisme de l'offre et de la demande n'existait pas en tant que tel au temps d'Aristote. "The distribution of food in the market allowed as yet but scant room to the play of that mechanism ; and long-distance trade was directed not by individual competition, but by institutional factors. Nor were either local markets or long-distance trade conspicuous for the fluctuation of prices".

2° - Selon K. Polanyi, le mécanisme de l'offre et de la demande ne fut réalisé que plus tard, au III^{ème} siècle : "Not before the third century B.C. was the working of supply-demand price mechanism in international trade noticeable. This happened in regard to grain, and later, to slaves, in the open port of Delos".

3° - Mais cependant dans l'introduction du mécanisme de l'offre et de la demande, Athènes fait figure de précurseur : " The Athenian agora

.../...

preceded, therefore by some two centuries the setting up of a market in the Aegean which could be said to embody a market mechanism".

Donc la liaison qui n'a pas été faite par Aristote et que Polanyi établit entre les petits détaillants de l'Agora et le commerce à longue distance tient uniquement à ce que les deux formes contiennent de façon latente le mécanisme du marché. Au temps d'Aristote, ce mécanisme n'apparaît que furtivement, sous la forme de son essence saisie à travers le marché-lieu. Cette essence ne se réalisera, ne prendra corps (to embody), dans la réalité économique que deux siècles plus tard à Delos sans que l'on sache comment se fait le passage historique entre Athènes et Delos si passage il y eut.

Le mode de passage par émergence des économies non-marchandes à l'économie marchande est la conséquence d'une absence de théorie et son remplacement à titre palliatif par une idéologie idéaliste.

L'absence de théorie induit aussi un simplisme extrême des rapports entre les deux sortes de systèmes, rapports qui peuvent être alors réduits à une dichotomie élémentaire : le marché et le non-marché, ou plus exactement le marché ou le non-marché puisque les rapports entre les deux termes ne peuvent être pensés que sur le mode de l'exclusion réciproque.

En effet, à partir du moment où, dans une économie non-marchande, l'essence du marché s'actualise dans un élément : le marché-lieu, elle envahit tout en détruisant le système dans lequel elle s'est manifestée et le remplace par le système marchand.

Revenons au texte général de Polanyi (1) pour connaître la façon dont il explicite cette exclusion réciproque des deux types de systèmes, exclusion qui n'est en définitive que la conséquence logique de la genèse du marché conçue comme une émergence.

(1) Chap. "The Economy as Instituted Process" p. 243-270 - op.cit.

Polanyi, page 255, oppose les échanges à taux fixe des systèmes à base de redistribution et de réciprocité aux échanges à taux débattu du système de marché. Cette opposition est développée, non en termes de structures mais de façon atomistique, par la méditation d'attributs psychosociologiques dont est gratifié chacun des termes. La solidarité des sociétés qui pratiquent les échanges à taux fixe est opposée à l'antagonisme, à l'individualisme et à la volonté de gain qui accompagnent nécessairement les échanges à taux débattus. Pour compléter cette intrusion du psychosociologique demeuré jusque là étranger à l'analyse Polanyi pose deux postulats : "No community intent on protecting the fount of solidarity between its members can allow latent hostility to develop around a matter as vital to animal existence and, therefore, capable of arousing as tense anxieties as food". (p.255).

Ce qui revient à énoncer :

1° - les sociétés à redistribution et à réciprocité ne sauraient admettre en leur sein des antagonismes et des tensions.

2° - Ce qui est essentiel à l'économie de ces mêmes sociétés, c'est la satisfaction des besoins biologiques de base, c'est le domaine de la subsistance.

Grâce à ces postulats fonctionnalistes et l'intervention du psychosociologique, le système explicatif de Polanyi trouve une cohérence apparente : lorsque, dans une société non-marchande, un certain domaine présente des possibilités de bénéfices et tout spécialement le domaine vivrier, comme ce fut le cas de l'Agora d'Athènes, l'antagonisme que tout bénéfice entraîne nécessairement avec lui, apparaît comme la preuve même de l'irruption de l'essence de marché.

De ce fait, le système de marché et les autres systèmes sont absolument incompatibles ; la seule coexistence qui puisse être réalisée est celle du marché, forme unique d'intégration accompagnée de transactions accessoires de redistribution et de réciprocité n'ayant aucun rôle intégrateur.

.../...

L'analyse d'Aristote et celle de Polanyi, malgré leur différence de point de vue, l'un la faisant en termes d'Anthropologie économique et politique, l'autre en termes d'Economie libérale, produisent des catégories qui se superposent. Ce qu'Aristote rejette comme non politique, Polanyi le reprend dans sa catégorie du marché.

Cette conception des rapports du marché et du non-marché a des conséquences extrêmement importantes pour le sujet qui nous intéresse, la pénétration de l'économie coloniale au sein des sociétés traditionnelles. Dans les analyses que l'on fait habituellement de ce contact, les thèmes de l'idéologie idéaliste sont largement utilisés. Un élément du système de marché suffit à imposer tout le système aux sociétés traditionnelles ; de ce fait, c'est tout un mode de compréhension remis en cause et aussi un mode d'analyse car au moment de l'introduction du marché, l'analyse qui jusque là était le type anthropologique cède sa place aux principes de l'économie libérale.

Ce type d'analyse induit par la conception du contact des économies pensé sur le mode de l'exclusion a pour effet de renforcer cette conception puisqu'il est incapable d'appréhender des compromis, des coexistences entre les deux systèmes.

B) - C. LEVI-STRAUSS et la RECIPROCITE.

Pour appuyer sa démonstration de l'absence d'exploitation dans les sociétés primitives, Lévi-Strauss s'autorise d'Engels et cite : "Pour tirer au clair le parallèle entre les Germains de Tacite et les Peaux Rouges américains, j'ai fait de modestes extraits du premier volume de ton Bancroft. La ressemblance est en fait d'autant plus surprenante que le mode de production est si foncièrement différent, ici des pêcheurs et des chasseurs sans élevage ni agriculture, là l'élevage nomade qui passe à la culture des champs. Cela prouve précisément combien à ce stade, le mode de production est moins décisif que le degré de décomposition des vieux liens de consanguinité et de l'ancienne communauté réciproque des sexes dans la tribu. Sans quoi les Tlingit, dans l'Amérique anciennement russe, ne pourraient pas être le pur pendant des Germains ..." (1)

Remarquons en passant que cette citation n'est pas faite avec un extrême bonheur puisque Engels confond le concept de mode de productions avec la définition d'une technique de production particulière : pêche, chasse, élevage, agriculture. De cette façon, Lévi-Strauss pense trouver une justification, auprès des autorités de la pensée marxiste, de sa position qui institue la parenté comme une structure indépendante au sein des sociétés segmentaires, et de ce fait l'amène à établir tout naturellement un parallélisme entre le système du langage et celui de la parenté : "Les règles du mariage et les systèmes de parenté" doivent être considérés comme "un ensemble d'opérations destinées à assurer, entre les individus et les groupes, un certain type de communication"... "par les femmes du groupe qui circulent entre les clans, lignées ou familles." (2)

Caractériser cette circulation, déterminer ses conséquences et mettre à jour la problématique qui la fonde nous permettra de préciser le rôle que nous entendons faire jouer à la parenté dans l'appropriation du surplus.

(1) Lévi-Strauss C. (1964) Anthropologie structurale p. 372.

(2) Lévi-Strauss, op. cit. p. 69

Une première constatation s'impose : ce que Lévi-Strauss étudie dans la distribution des femmes, ce n'est pas le procès de cette distribution, mais les résultats auxquels elle aboutit, c'est-à-dire la distribution réalisée. Aussi il importe de ne pas confondre l'arithmétique de la distribution de femmes à base de réciprocité avec leur mouvement réel, et c'est bien en termes de comptabilité et non en termes de procès que doivent se comprendre les expressions : "Un frère doit au monde extérieur une soeur (ou un père une fille), parce que, à la génération supérieure, une femme a été gagnée." (1). Réduire le procès de la circulation des femmes à l'équilibre auquel ce procès aboutit revient à privilégier les relations de réciprocité entre groupes échangistes, clans, lignages, aux dépens des relations à l'intérieur de ces groupes, et particulièrement des relations d'autorité et d'exploitation. Cette réduction fait de la parenté une structure indépendante des structures politiques et économiques.

La conséquence de ce choix théorique se manifeste dans la pratique par deux positions du chercheur sur le terrain. Ou bien il suit la même voie, et ne traite de la parenté que comme un système clos échappant au politique et à l'économique, ou bien, prenant le parti d'une anthropologie économique, et politique, il réduit la parenté à des statuts et à des relations sociales définis dans la réalité empirique. Dans la situation qui est la nôtre, celle de chercheurs de terrain, nous nous refusons à opter pour l'un ou l'autre de ces choix et, si nous voulons dégager dans la pratique théorique une autre solution du problème des rapports entre la parenté, le politique et l'économique, il nous faut mettre à jour la problématique de l'échange qui fonde la position de Lévi-Strauss, stigmatiser ses contradictions afin d'en tirer parti.

La conception de l'échange de Lévi-Strauss peut être définie d'abord par ses rapports avec la position de Mauss sur le même sujet. Dans la préface qu'il écrivit pour Sociologie et Anthropologie, Lévi-Strauss analyse cette filiation et décrit ainsi la position de Mauss : "Mauss y apparaît (dans l'essai sur le don), avec raison, dominé par une certitude d'ordre logique, à savoir que l'échange est

(1) Lévi-Strauss C (1949) Les structures élémentaires de la parenté. Paris P.U.F. p. 168.

le commun dénominateur d'un grand nombre d'activités sociales en apparence hétérogènes entre elles." (1) Puis, Lévi-Strauss montre Mauss s'interrogeant sur le fondement de l'échange, et résolvant le problème à demi en reprenant à son compte la notion métaphysique maori du "hau". Mauss arrive dans une impasse puisqu'il explique le procès de l'échange par l'échange au niveau métaphysique, c'est-à-dire en définitive par les représentations idéologiques que les échangistes se font de l'échange. C'est ce qui apparaît quand il déclare que : "tout va et vient comme s'il y avait échange constant d'une matière spirituelle comprenant choses et hommes, entre les clans et les individus, répartis entre les rangs, les sexes et les générations." (2)

C'est pour sortir de l'impasse que Lévi-Strauss renverse résolument la perspective de Mauss : "Le seul moyen d'échapper au dilemme eût été de s'apercevoir que c'est l'échange qui constitue le phénomène primitif et non les opérations discrètes en lesquelles la vie sociale le décompose." (3). De cette façon, la question est résolue, ou plus exactement supprimée, et l'échange, faute de lui donner un fondement, devient un principe. Bien que s'opposant à Mauss sur la question du fondement de l'échange, Lévi-Strauss le rejoint en privilégiant comme lui l'échange à base de réciprocité. En prenant le parti de se limiter à la réciprocité et de la traiter comme une réalité indépendante, Lévi-Strauss a été pris au piège de la relation dominante et contraint de se limiter aux apparences de l'échange qui ont leurs lois propres certes, mais différentes de celles selon lesquelles s'effectue le procès d'échange. Lévi-Strauss se refuse à toute explication apportant un sens en dehors des structures de parenté réduites alors à leur aspect purement formel.

En posant dès le départ la réciprocité comme une donnée immédiate et fondamentale de la réalité sociale et en éliminant du champ de son analyse les relations de prestations-redistributions et d'exploitation, Lévi-Strauss se prive de toute possibilité de les réintroduire chemin faisant. Théoriquement, il n'envisage pas sérieusement les rapports entre la réciprocité et l'exploitation tout au plus pose-t-il la question : "De quelle façon les structures de

(1) Mauss M. (1950) Sociologie et Anthropologie, Paris, P.U.F. p. XXXVII

(2) Mauss op. cit. p. 164

(3) Mauss op. cit. p. XXXVIII.

subordination réagissent-elles les unes sur les autres ?" (1) Et s'il y répond, c'est seulement en esquivant quelques directions de recherches futures. Dans la pratique, il lui arrive de constater des structures d'autorité, précisément à propos d'exemples africains : "Mais la multiplication des liens entre les groupes a, pour contre-partie, la consolidation des liens à l'intérieur des groupes. Chez les Azandé, "comme les garçons désirent se marier, ils doivent être obéissants, et travailler pour leurs pères qui leur donneront les lances payées pour leurs soeurs". Le lien entre les pères et les fils est donc solidaire de celui qui s'établit entre les familles alliées." (2) Mais il lui est impossible de tirer les conséquences théoriques de ces constatations, car, c'est préluant à l'analyse que l'articulation entre la réciprocité et la subordination doit être pensée, de même que c'est avant l'analyse que doivent être posés les rapports entre la parenté et les autres instances de la société, instances politiques, économiques, etc...

Mais le formalisme n'est qu'une des conséquences de la position de Lévi-Strauss sur la réciprocité. Bien plus graves sont les contradictions entre le projet initial et sa réalisation. C'est à propos des aspects de l'échange qui paraissent, comme par nature, enveloppés d'une auréole de mystère, que se révèlent les contradictions. Ces aspects "énigmatiques" sont aussi ceux qui font apparaître l'échange dans les sociétés primitives comme anti-économique aux yeux de l'économiste libéral. Quelques questions suffisent à donner une idée de ces aspects : Pourquoi le résultat de l'échange peut-il être arithmétiquement nul ? Pourquoi ce qui compte, ce n'est pas l'accumulation de biens par un individu, mais la distribution de ces biens et, à la limite, leur destruction ? Enfin pourquoi le producteur est-il tenu d'échanger son produit au lieu de le consommer ? Lévi-Strauss lui-même ne manque pas, à propos de leurs exemples, de se poser toutes ces questions. Ainsi, citant Hogbin, il écrit : "Ainsi il peut se produire qu'une pelote de tresse offerte au cours du cérémonial appelle en retour une pelote de même espèce et de même importance, et qui sera offerte avec exactement le même cérémonial. De même, quand un paquet de nourriture donné en cadeau se trouve remplacé par un présent de retour, composé d'un même paquet de la même nourriture, préparée selon la même recette." (3) faisant ailleurs allusion aux

(1) Lévi-Strauss (1958) op. cit. p. 343

(2) Lévi-Strauss (1950) op. cit. p. 578

(3) Lévi-Strauss (1950) op. cit. p. 68

distributions de nourriture du cycle Kula, et aux destructions du potlatch et plus loin encore mettant en évidence, à propos d'un proverbe maori, l'interdiction sociale de consommer soi-même sa production.

Résoudre ces problèmes particuliers amène insidieusement Lévi-Strauss à traiter du fondement de la réciprocité, et à donner ainsi une réponse à une question que, non seulement il n'a pas posée, mais qu'il s'est refusé à considérer. Par le fait qu'elle a été érigée en principe au début de l'analyse, la réciprocité n'a pas été définie dans ses rapports avec l'exploitation. Il s'en suit que son fondement ne peut être trouvé au niveau structural où se situe l'étude des systèmes de parenté. Aussi l'explication est-elle diverse ; tantôt elle ressort du politique, tantôt du psychique, pour ne pas dire du sentimental. "Les biens ne sont pas seulement des commodités économiques, mais des véhicules et des instruments de réalités d'un autre ordre : puissance, pouvoir, sympathie, statut, émotion..." (1) Plus loin, Lévi-Strauss reprend une interprétation de Radcliffe-Brown : "Le but est avant tout moral, l'objet est avant tout de produire un sentiment amical entre les deux personnes en jeu." (2)

Par l'introduction d'un ordre de réalité jusqu'alors étranger à l'analyse pour fonder la réciprocité, nous sommes ramenés à la position de Mauss, à la différence près que, si l'explication que donnait Mauss de la réciprocité se référait à un ordre de réalité homogène : l'idéologie des échangistes, celle de Lévi-Strauss emprunte à des réalités diverses : le politique envisagé de façon très générale, et le psychologique d'une nature humaine universelle.

Il s'agit pour nous de donner un sens à la parenté et la réciprocité et comme nous l'avons montré ce sens ne peut être introduit en cours d'analyse sans faire appel à un niveau d'explication infra-structural, il n'est pas possible de l'ajouter à l'analyse des systèmes de parenté selon Lévi-Strauss. Il nous faut revenir à la position de Mauss, et poser, comme lui, la question du fondement de la réciprocité, en lui donnant, bien entendu, une réponse qui

(1) Lévi-Strauss (1950) op. cit. p. 69

(2) id. p. 70

mette en rapport de façon structurale la parenté avec le politique et l'économique et la réciprocité avec l'exploitation. La parenté ne doit plus être un objet isolé et indépendant et pas forcément privilégié (cf. Classe d'âge et groupe de résidence) dans le champ de l'analyse ; elle doit être étudiée dans les relations qu'elle entretient avec les autres structures de la réalité sociale. L'objet de l'analyse n'est plus une structure, mais une structure des structures, un système. Et c'est sur cette base que doivent être pensés les rapports de la parenté et du mode de production. La parenté n'est pas seulement la structure qui produit un des éléments du mode de production : le producteur, comme dans le schéma de Meillassoux, c'est avant tout une instance qui permet l'appropriation d'un surproduit, jouant en cela le même rôle que l'instance politique dans la Grèce ancienne, ou les rapports de vassalité dans le système féodal. Le système de parenté permet à la fois de définir une structure d'exploitation en opposant les cadets aux aînés en tant que producteurs et exploités, et de faire fonctionner cette structure par l'articulation de deux relations : la réciprocité entre les aînés et l'exploitation des cadets par les aînés. Le contrôle du surproduit, rendu impossible au niveau de la production par le faible degré de développement des forces productives, ne peut se réaliser qu'au moment où ce surproduit est échangé. Seuls les aînés pratiquent la réciprocité, les cadets n'y ayant accès que par la médiation des aînés, dans la mesure où ils se prêtent à leur exploitation. L'exploitation des cadets par les aînés permet le plein jeu de la réciprocité, tandis que celle-ci, à son tour, renforce l'exploitation. Alors, le voile de mystère qui dérobaît à nos yeux certains aspects de la réciprocité est celui qui permet le contrôle des producteurs et l'appropriation d'un surproduit, le résultat arithmétiquement nul de l'échange et la destruction réciproque de biens ne sont pas pour nous surprendre . Ce ne sont que des cas particuliers ou exacerbés de ce contrôle. Le premier cas montre, s'il en était encore besoin que l'échange n'est pas une fin en soi, et encore moins un principe, et que, dans la mesure où il trouve son fondement dans l'exploitation, peu importe l'arithmétique à laquelle il donne lieu. La destruction de biens, ou la consommation forcée de nourriture qui est encore une destruction, sont des cas extrêmes de fonctionnement de la réciprocité et de l'exploitation ; pour que continue la réciprocité, de nouveaux biens devront être produits par les cadets pour remplacer les biens détruits et appropriés par les aînés.

.../...

A propos d'une société segmentaire particulière quant à la filiation, aux modalités de l'échange matrimonial, au mode de résidence, la société nzabi, nous entendons amorcer une théorie générale qui définirait la place et le rôle des structures de parenté par rapport au politique et à l'économique. L'analyse du cas nzabi ne prétend pas dans l'immédiat donner la clef de toutes les sociétés segmentaires. Il s'agit plutôt de montrer qu'un certain type d'analyse est possible. L'analyse de la société nzabi ira du simple au complexe, se développant par enrichissements successifs d'une structure de départ. Aussi le premier acte de l'analyse consiste à poser la structure simple au sein de laquelle sera définie l'articulation des relations de réciprocité et de prestation-redistribution. Cette structure, bien que se référant à la parenté, ne sera pas à proprement parler une structure de parenté puisqu'elle devra permettre d'exprimer des relations de parenté parmi d'autres relations, politiques et économiques. Et c'est là encore que nous devons établir la différence qui sépare notre démarche de celle de Lévi-Strauss, quand il définit "l'atome de parenté".

Lévi-Strauss, ainsi que nous l'avons montré, est amené, en posant la réciprocité comme un principe au début de son analyse, à changer de niveau au moment où se trouve posée malgré lui la question du fondement de la réciprocité, et à passer à un ordre d'explication autre et hétérogène, psychologique en particulier. Cette contradiction générale dans sa démarche est encore plus évidente au niveau microsociologique. La différence essentielle entre notre démarche et celle de Lévi-Strauss tient à ce que nous posons au départ une structure simple qui contient en elle-même la possibilité d'exprimer les rapports entre la parenté et les autres structures, et que Lévi-Strauss introduit "l'atome de parenté" dans une phase ultime de sa démarche, espérant faire surgir, par la vertu de la simplicité de cette structure, les lois générales dont il n'a pas posé la possibilité au début de son analyse : "C'est à cet étage "microsociologique" qu'on espérera apercevoir les lois de structure les plus générales, comme le linguiste découvre les siennes à l'étage infraphonémique ou le physicien à l'étage inframoléculaire, c'est-à-dire au niveau de l'atome." (1) Comme nous l'avons vu au niveau macrosociologique, avec l'interprétation de certains aspects de

(1) Lévi-Strauss (1958) op. cit. p. 42-43

l'échange, la même position, mais au niveau microsociologique, ne peut que logiquement amener Lévi Strauss à recourir à des expédients infrastructuraux. C'est ce qu'il fait en établissant entre les termes de son atome de parenté des rapports variés et hétérogènes : "Une attitude d'affection, de tendresse et de spontanéité ; une attitude résultant de l'échange réciproque de prestations et de contre-prestations ; et en plus de ces relations bilatérales, deux relations unilatérales, l'une correspondant à l'attitude du créancier, l'autre à celle du débiteur" (1) et en soumettant toutes ces relations à une discrimination binaire.

La structure simple que nous allons définir ne se réduira pas en un système d'attitudes psychologiques, pas plus qu'elle ne mettra en jeu des relations inter-individuelles. Au passage, nous montrerons comment le jeu des relations inter-individuelles est défini dans la structure.

La structure simple, point de départ de notre analyse n'est ni un atome, ni un atome de parenté. Et notre plan ne suivra pas l'ordre didactique qui préside à l'organisation des matériaux d'un système de parenté : examen successif de l'alliance, de la résidence et de la filiation. Mais, chemin faisant, à la convenance de l'analyse, nous introduirons ces éléments pour les faire participer à l'ensemble du système.

(1) Lévi-Strauss (1958) op. cit. p. 60

IV

INTERPRETATION DE LA SOCIETE

NZABI

La structure simple qui sert de point de départ à notre analyse de la société nzabi est constituée par deux relations et deux éléments : une relation de réciprocité et une relation de subordination ou d'exploitation qui mettent en jeu les oncles maternels, katsi, et les neveux, nzaba, au sein d'une société où les unités d'organisation, le clan ou ibandu et le lignage ou nzo sont définis de façon matrilineaire.

Il convient tout de suite de remarquer que la nécessité d'exprimer dans cette structure les deux types de relations oblige à ne pas considérer un oncle et un neveu particulier, mais à poser au contraire, le groupe des oncles et celui des neveux. La relation d'exploitation si elle pouvait être exprimée isolément serait satisfaite avec seulement deux individus, un oncle et un neveu, l'un exploitant l'autre. Mais l'exploitation est articulée sur la réciprocité et celle-ci ne peut être introduite que si l'on met en jeu l'ensemble des oncles entre lesquels elle se produit. Le groupe des oncles est le lieu de la réciprocité et aussi celui de l'articulation de cette réciprocité avec l'exploitation des neveux par les oncles. En effet, l'exploitation des neveux par les oncles permet le plein jeu de la réciprocité, réciprocité qui à son tour renforce l'exploitation. Poser l'ensemble des oncles amène par contre-coup à poser l'ensemble des neveux sur lesquels porte cette exploitation. Mais le groupe des oncles et celui des neveux ne sont pas des groupes homologues. Si les oncles sont nécessairement posés comme un groupe social, comme une classe au sens où nous l'avons défini dans notre première partie, il ne peut en être de même pour les neveux. Nous devons poser en regard de la classe des oncles, l'ensemble des neveux-individus qui ne peut être à ce stade de l'analyse considéré comme un groupe social puisque la structure que nous avons posée ne définit pas les relations qui les unissent. Et ce sera à la suite de l'analyse de montrer comment les neveux se constituent en groupe social.

Le niveau de la réciprocité peut être décomposé en une série d'échanges : échanges de femmes, de biens, de connaissances, de services, échanges des hommes en général. Nous aurons à montrer comment ces sortes d'échanges sont en rapport les uns avec les autres et comment dans chacun des cas la réciprocité interclanique et interlignagère s'articule avec les relations d'exploitation.

.../...

...

à l'intérieur du clan et du lignage. Au cours de cet examen la structure de départ sera enrichie par l'adjonction de structures s'articulant ou se superposant au sein d'une structure complexe qui devra rendre compte de la société nzabi.

Enfin, il nous faudra analyser comment la réciprocité permet la reproduction de cette structure complexe identique à elle-même, c'est-à-dire comment à l'issue du procès de reproduction, oncles et neveux se retrouvent dans leurs positions respectives d'exploiteurs et d'exploités.

Notre plan sera donc le suivant :

- A - L'échange des femmes, des biens, des services et des connaissances.
- B - L'échange et la circulation des hommes en général
- C - La reproduction de la structure.

A - L'échange des femmes, des biens, des services et des connaissances.

1) Définition de la structure d'échange matrimonial

Le mariage préférentiel chez les Nzabi se produit entre un grand-père maternel et une petite-fille. Ce mariage obligatoire et général ne correspond pas à une structure d'échange matrimonial unique pour la simple raison que le grand-père, "Kakha", et la petite-fille "mutékhéda" peuvent être choisis parmi une série de kakha et de mutékhéda classificatoires qui occupent quant aux générations et aux clans mis en jeu des positions diverses. La petite-fille en ligne directe est prohibée ainsi que d'ailleurs la petite-fille de l'oncle maternel (qui est aussi une mutékhéda pour Ego). La première alliance permise entre kakha et mutékhéda se fait avec la petite-fille de l'oncle maternel de la mère, c'est-à-dire avec la petite-fille du grand'oncle maternel.

.../...

Mais le mariage le plus fréquent, et c'est celui que nous considérerons est avec une petite-fille classificatoire, une petite-fille de clan qui est aussi une petite-fille d'un oncle de clan appartenant à un lignage généalogique distant du sien. Dans l'état actuel de nos recherches de terrain, il apparaît que l'unité exogame au sein du clan est définie comme un groupe de lignages que le mythe d'origine donne comme parents. Chaque individu divise les lignages de son clan en deux groupes : les lignages proches du sien avec lesquels toute alliance est interdite, y compris les alliances avec les mutékhéda classificatoires des hommes de ces lignages, et des lignages éloignés dans lesquels son lignage peut prendre des femmes ou auxquels il peut en donner. Cette division propre à un individu correspond bien à une réalité objective au niveau du clan puisque son fondement ou sa justification est une généalogie mythique reconnue par tous les lignages du même clan.

Pour justifier la façon dont ils se marient, un homme et une femme se réfèrent à leurs ascendants situés à deux générations de la leur : théoriquement un homme se marie comme son grand' oncle maternel, une femme comme sa grand' mère maternelle ou paternelle. Par cette référence, ils ont conscience qu'ils renouvellent les alliances contractées par leur clan à la génération alternée avec la leur s'il y a identité des clans alliés entre générations alternées, il n'y a pas identité des moitiés de clan en jeu et c'est seulement à la cinquième génération que doit théoriquement revenir une constitution identique des alliances quant aux clans et aux moitiés de clans.

De cette façon, les femmes ne circulent pas sur un mode unique, mais selon deux modes principaux attachés l'un à une génération, l'autre à la suivante. Ces deux circulations sont distinctes bien qu'utilisant les mêmes clans. Nous pouvons représenter les rapports entre clans identiques au sein de ces structures différentes de la façon suivante :

- à la génération : A → B → C → D → E
- à la génération n + 1 : A → C → E → B → D

..../...

Ces deux échanges généralisés se renforcent l'un l'autre puisqu'ils se déduisent formellement l'un de l'autre par une simple permutation des termes, le sens de l'échange restant le même ; ce qui rend impossible la réalisation d'échanges restreints entre deux générations.

Ces structures d'échange ne satisfont à la réciprocité que si elles se referment sur elles-mêmes et donnent lieu à un échange généralisé. C'est ce qui se passe effectivement, mais l'échange généralisé ne brasse pas l'ethnie toute entière ; il se réalise au niveau de groupes plus restreints : les "sous-ethnies" qui peuvent être définies grosso modo comme des ensembles endogames où l'échange généralisé a lieu entre un nombre restreint de clans.

La figure 2 représente pour trois clans seulement les deux circulations de femmes en rapport avec les générations alternées. L'homme et le frère de la mère de sa mère (son grand'oncle maternel) c', appartenant à l'un des lignages de la moitié 1 du clan C prennent tous les deux une femme dans le clan 1, l'un dans un lignage de la moitié 2, l'autre dans un lignage de la moitié A. Ce qui revient pour l'homme c à prendre une petite-fille de son grand'oncle, la femme a, qui est aussi une petite-fille de son oncle c". De son côté,

Figure 2 : les deux circulations de femmes.

.../...

la femme a mariée à c renouvelle le mariage de la grand-mère a' en ce que son mari appartient, comme son grand-père maternel, au clan C, mais à un lignage de l'autre moitié (2 au lieu de 1). L'oncle c'' est engagé dans une structure d'échange différente de celle où est engagé son neveu c, bien que l'une et l'autre structure mettent en jeu les mêmes clans, de telle sorte que, à la génération de l'oncle, le clan C reçoit des femmes du clan B et en donne au clan D ($B \rightarrow C \rightarrow D$), et à la génération suivante, celle du neveu, le clan C reçoit des femmes de A et en donne à E ($A \rightarrow C \rightarrow E$).

La structure matrimoniale, dans ses grandes lignes, étant définie de façon formelle, comment se réalise le procès de la réciprocité entre les oncles et celui de l'exploitation des neveux par les oncles, et comment s'articulent-ils l'un sur l'autre ?

2) La dynamique de la structure d'échange matrimonial.

La femme à laquelle un homme a accès est une mutékhéda classificatoire de son propre oncle. Elle est aussi la mutékhéda de son grand-oncle, c'est-à-dire la mutékhéda de l'oncle de son oncle. La capacité d'un homme à intervenir dans l'échange circulaire des femmes lui vient donc de son oncle et joue en faveur de son neveu. C'est la relation oncle-neveu, jouant à deux niveaux de générations, entre le grand-oncle et l'oncle, entre l'oncle et le neveu, qui permet à l'homme de disposer d'une femme pour son neveu. C'est par cette médiation que l'oncle, preneur de femmes dans les autres clans et donneur à l'intérieur du sien propre, peut contrôler l'accès de son neveu à l'échange matrimonial. Un oncle particulier ne peut obtenir de ses homologues une femme pour son neveu que s'il leur cède préalablement certains biens spécifiques qui demeurent au niveau de la réciprocité matrimoniale.

La considération dans la réalité concrète d'une alliance particulière pourrait laisser croire qu'il y a échange de femme contre les biens qui constituent la dot ; le mariage ne peut prendre effet, la femme ne peut cohabiter avec le neveu que si la dot a été versée. Il convient ici de faire un sort à cette

position empirique qui voit dans la dot "le prix de la fiancée", faisant du mariage avec dot un mariage "par achat". Cette présentation des faits, remarquons le, a "l'avantage" de contenir en elle une explication toute prête des contacts des sociétés traditionnelles où ces mariages ont cours avec l'économie marchande, puisqu'il suffira de faire porter l'interprétation sur cette partie de la société où se trouvent en germe des éléments de l'économie libérale, pour expliquer comment ces sociétés peuvent être contaminées par l'échange marchand. Ce qui ne permettra, somme toute, de retrouver à l'issue de l'analyse que ce qu'on a bien voulu y introduire au départ. Certains montreront que la dot ne donne pas lieu à un achat par le fait qu'elle n'est pas consommée, mais c'est se situer encore dans la problématique de l'échange marchand pour nier le caractère de marchandise de la femme. Du fait de la non-consommation des biens dotaux, il n'y a pas possibilité de confronter la dot et la femme comme deux marchandises. Cette confrontation entre marchandises est possible seulement si les deux biens mis en contact ont des valeurs d'usage spécifiques, ce qui n'est pas le cas ici pour au moins l'un des deux termes de l'échange à un niveau inter-individuel, alors qu'il convient de saisir la signification de la dot au niveau structural, c'est-à-dire, au niveau de sa circulation entre aînés.

Un clan ne cède pas une femme à un autre clan en échange de la dot ; mais il transmet cette femme à un autre clan parce que lui sont transmis certains objets matrimoniaux. Ce qui revient à dire que la transmission des femmes d'un clan à un autre ne peut être effectuée que s'il y a transmission en sens inverse de biens matrimoniaux. Autrement dit, les femmes et les biens matrimoniaux sont pris dans deux circulations de sens inverse, la circulation de biens permettant la circulation de femmes. Cette interprétation s'oppose également à d'autres analyses qui font appel à une thésaurisation des biens matrimoniaux qui, de par leur vertu propre, confèreraient prestige et autorité à celui qui les possède. Au contraire, dans notre interprétation, autorité et prestige ne sont attachés aux aînés que dans la mesure où circulent entre eux ces biens matrimoniaux ; la thésaurisation disparaît alors comme contraire au système qui définit les aînés comme le lieu exclusif de la circulation de ces biens. C'est de cette façon-là aussi que la société intéressée perçoit les rapports entre aînés et biens matrimoniaux. Le vocabulaire

nzabi est là pour l'attester : "usuékhé" désigne le mouvement des biens matrimoniaux en même temps que les rapports entre l'oncle et ces biens. Il signifie "dépôt" : faire "usuékhé", c'est donner ces biens en dépôt à un égal qui cède une de ses nièces. Cet homme cèdera ces biens matrimoniaux à son tour lorsque son neveu prendra femme. Si l'on tient vraiment à caractériser le rapport entre oncles et biens dotaux par une possession, nous dirons que c'est la classe des oncles qui est le possesseur, alors que les oncles particuliers n'en sont que les dépositaires temporaires.

Si l'oncle est le seul à pouvoir mettre en oeuvre l'échange des femmes par l'échange des biens matrimoniaux, il est aussi le seul à connaître la structure dans laquelle peut être engagé son neveu. Tous les hommes de la société nzabi connaissent les règles générales qui définissent les alliances : mariage obligatoire entre kakha et mutékhéda, renouvellement de l'alliance et alternance des moitiés de clan en jeu entre générations alternées. Les cadets, en l'occurrence les neveux, connaissent toutes ces recettes dont le respect permet la définition de la structure d'échange ; mais ils sont incapables de les appliquer à leur cas précis : ils ignorent les lignages des alliés à la génération alternée, la composition lignagère des moitiés de clans exogames, les rapports de maître à esclave entre lignages de leur clan et quelquefois même jusqu'au lignage auquel ils appartiennent. C'est dire qu'ils ne sont pas en mesure de déterminer seuls parmi leurs mutékhéda, laquelle leur est accessible. Cette ignorance est due au secret dont les oncles entourent la connaissance, et au contrôle très strict qu'ils exercent sur sa diffusion. L'oncle est le seul à connaître le mythe de fondation qui définit ou justifie les rapports entre clans et entre lignages, de même, il est le seul à connaître la généalogie réelle de tous les gens du segment de lignage où il occupe la position d'aîné.

L'oncle n'a pas une connaissance objective de la totalité de la structure d'échange, il détient seulement, par la connaissance de la généalogie mythique et réelle, le pouvoir de réaliser à la génération de son neveu une séquence de la structure d'échange, séquence qui définit son clan comme preneur et comme donneur de femmes par rapport à deux autres clans. Le neveu doit donc passer

.../...

par son oncle pour être mis en rapport avec la femme adéquate, afin que se renouvelle l'alliance de la génération de ses grands-parents. Il convient de remarquer, qu'en raison du retour, toutes les deux générations, d'une structure d'alliance identique à elle-même quant aux clans mis en jeu, un oncle, à ce point de l'analyse, ne contrôle qu'une partie des alliances dans lesquelles son clan est engagé. Il faut distinguer les alliances dans lesquelles un oncle est engagé et qu'il ne contrôle pas, et celles qu'il contrôle et où sont engagés ses neveux.

Ainsi, au niveau des échanges matrimoniaux, le contrôle des oncles sur les neveux est double : ce sont les oncles qui, par leurs connaissances généalogiques permettent la mise en rapport des éléments de la structure : les hommes et les femmes, les lignages et les clans. Ce sont eux qui permettent la réalisation de séquences particulières qui, à la génération des neveux, définissent une structure d'échange généralisée. D'autre part, détenant les biens dotaux, ils sont seuls aptes à les échanger, et à mettre en oeuvre par cet échange le procès de la circulation des femmes. Ainsi, la connaissance et les biens dotaux jouent dans le même sens pour assurer à la classe des aînés qui les possède exclusivement le contrôle de la circulation matrimoniale où sont engagés les neveux. Au moyen de l'une se fait le contrôle sur la structure d'échange même ; l'autre assure le contrôle du procès d'échange, rendu possible par une certaine connaissance généalogique. Biens dotaux et connaissance généalogique possédés par la classe des oncles devraient théoriquement pouvoir s'échanger l'un contre l'autre lorsqu'ils sont mis en regard ; c'est ce que nous verrons lorsque nous traiterons de l'échange des hommes en général.

3) L'exploitation des neveux par les oncles.

L'échange des femmes et des biens matrimoniaux à base de réciprocité qui se produit entre oncles permet au procès d'appropriation d'un surplus de se réaliser par le moyen de l'exploitation des neveux par les oncles. C'est en tant que médiateur dans l'accès aux femmes que l'oncle peut s'approprier le surtravail de son neveu qui lui doit certaines prestations qui se présentent sous la forme de biens et de services contribuant avant tout, à assurer la subsistance. Le neveu

.../...

apporte à son oncle une aide importante dans le débroussaillage et l'abattage des arbres lors de la préparation de nouvelles plantations. La surface des champs et des plantations d'un homme est directement fonction à la fois du nombre de ses dépendants qui lui fournissent du travail pour la préparation et du nombre de ses femmes qui effectuent le reste du travail agricole : plantation, semailles, entretien et récolte. Le neveu fait à son oncle don de viande de chasse, de vin de palme ; il peut aussi effectuer assez souvent des corvées de bois pour la femme de son oncle. Enfin, l'oncle peut exiger divers services auxquels le neveu ne peut se soustraire. C'est parce qu'il fournit ces prestations à son oncle que celui-ci lui permet d'avoir accès à une femme. L'oncle montrera une femme à son neveu et ensuite déclanchera le procès d'échange matrimonial par la mise en circulation des biens dotaux.

Les biens dotaux chez les Nzabi consistent en des pièces de fer représentant des enclumes et des marteaux : ce sont les nzundu, et des fer de hache symboliques : les pibi. Tous ces objets sont dépourvus d'utilité pour la production métallurgique ou agricole ; le travail qu'ils incorporent est stérilité par le fait que leur valeur d'usage n'est jamais réalisée. Mais le surtravail d'origine métallurgique qu'ils représentent est socialement productif puisque la circulation des nzundu et des pibi permet à la fois la circulation des femmes et l'appropriation du surplus agricole par les oncles. Il n'y a pas au niveau de l'oncle et du père échange d'un surplus provenant de techniques métallurgiques (nzundu et pibi) contre un surplus agricole de chasse ou de cueillette pas plus qu'il n'y a d'échange de femmes contre des pièces de fer ainsi que nous l'avons vu ; il ne s'agit pas de la mise en rapport de deux éléments, mais de la mise en rapport de deux procès, celui de la circulation des nzundu et des pibi et celui de l'appropriation d'un surplus agricole. La circulation des nzundu et des pibi à base de réciprocité entre les oncles met en oeuvre l'exploitation des neveux par les oncles et des fils par les pères par l'appropriation d'un surplus agricole.

.../...

Figure 3 : Nzundu et Pibi
a et b) marteaux
c) pibi

Il est nécessaire maintenant d'examiner dans son fonctionnement l'exploitation des neveux par les oncles afin de montrer qu'elle n'est pas livrée à la discrétion des individus et que si les individus oncles et neveux peuvent exercer un certain choix sur les modalités de leurs rapports, ces choix sont déterminés structurellement.

Deux relations mutuellement exclusives sont possibles entre l'oncle et le neveu : une relation marquée par le respect et l'obéissance du neveu, c'est la relation dite lekhubo ; la deuxième relation est essentiellement caractérisée par l'absence de la précédente, et l'accent est mis sur le rôle autoritaire de l'oncle ; c'est ce qu'on appelle bukényi ou lekwayi.

.../...

1 - La relation lekhobo

Cette relation est engagée par le neveu qui reconnaît sa subordination et donne de lui-même les prestations diverses par lesquelles l'oncle s'approprie le surproduit. Ce premier mouvement appelle automatiquement les contreprestations de la part de l'oncle : accès à une femme, transmission de savoir généalogique ou de spécialités artisanales, cadeaux divers, assurance pour le neveu d'être l'héritier principal de l'oncle. De plus, le neveu, chaque fois qu'il sera dans le besoin pressant ou le danger fera appel à son oncle et en recevra aide immédiate.

2 - La relation bukényi ou lekwayi

Dans ce cas le neveu au lieu d'entrer de lui-même dans le jeu des structures essaie de s'y soustraire et ce sera à l'oncle d'engager la relation de façon autoritaire. Toute demande de prestation émanant de l'oncle devra être satisfaite obligatoirement dans les plus brefs délais. C'est sur ce caractère obligatoire qu'insiste le terme bukényi. L'oncle peut même imposer sa volonté de façon violente ; le neveu ne peut s'y opposer sans risquer d'être réduit en esclavage. Par contre, le neveu se verra refuser toute assistance et son oncle qui le traitera en étranger. C'est ce refus qu'exprime le terme lekwayi.

Dans la situation de dominé où il se trouve, le neveu dispose donc d'un certain choix limité ; tout dépendra de qui engage la relation le premier. Dans un cas l'exploitation s'accompagnera de contre-prestations venant de l'oncle qui confèreront une certaine réciprocité aux relations oncle-neveu. Dans l'autre cas l'exploitation sera totale, voire brutale, et les prestations seront unilatérales. Ainsi ce que d'autres évalueraient en termes d'attitudes interindividuelles ne correspond qu'à des modalités diverses de la structure d'exploitation.

.../...

4) Le mariage et ses conséquences

L'exploitation des cadets par les aînés passe, nous l'avons vu par le contrôle de l'accès aux femmes. Posons maintenant cet accès réalisé et les neveux pourvus de femmes. Que représente le mariage des neveux par rapport aux structures d'exploitation ? Quelles modifications structurales résultent du mariage des neveux ?

Le mariage des neveux n'est pas le premier acte qui les engagerait dans la voie de l'aînesse en les libérant, même partiellement de l'exploitation de l'oncle. La complémentarité des sexes dans le travail agricole, les hommes préparant les terrains de culture, les femmes se chargeant du reste, fait qu'un homme seul ou une femme seule ne peuvent être des producteurs dans le domaine agricole. C'est seulement par le mariage que les neveux deviennent producteurs indépendants, puisque avec leur épouse, ils constituent les unités techniques de production agricole.

Le mariage, s'il confère aux neveux une indépendance dans les techniques visant à assurer la subsistance, ne le fait pas accéder pour autant à une certaine indépendance sociale, et cela pour plusieurs raisons. La première et la plus importante a déjà été examinée plus haut théoriquement. L'appropriation du surplus agricole par les oncles n'est pas dû à un contrôle qu'ils pourraient exercer sur les moyens de production ni sur leur mise en oeuvre. L'appropriation de ce surplus se fait par l'articulation de l'exploitation avec l'échange à base de réciprocité entre aînés. De ce fait, le mariage des neveux qui a pour effet de mettre en rapport les éléments jusqu'alors disjoints d'une structure technique de production, un homme et une femme, en leur donnant droit à une certaine surface cultivable, ne modifient en rien les rapports d'exploitation des neveux par les oncles. L'autre raison pour laquelle la subordination du neveu ne cessera pas avec son mariage se rapporte à la reproduction de la structure que nous aborderons plus loin ; disons simplement que, même après son mariage, le neveu devra se prêter à l'exploitation s'il veut que son oncle lui permette effectivement de le remplacer à la tête du segment de lignage, d'abord en lui enseignant la science généalogique,

.../...

et ensuite en le rendant à sa mort dépositaire de ses biens dotaux et de ses relations avec les aînés des autres clans et des autres lignages.

Le mariage ne soustrait donc pas les neveux à la structure d'exploitation dans laquelle nous les avons jusqu'à présent définis ; il ne fait que renforcer leur situation de dépendance en les introduisant dans une deuxième structure d'exploitation, car le mariage ajoute une exploitation par le lignage de la femme. Les prestations que le neveu fournit au père, à la mère et à l'oncle maternel de sa femme sont tout à fait semblables à celles qu'il doit à son oncle : travail de défrichage, construction de case, corvée de bois, cadeaux de viande de chasse, de produits de cueillette. Par la corvée de bois rituelle qu'il effectue pour sa belle-mère avant que le mariage ait lieu, c'est-à-dire avant que la dot soit versée, un homme s'engage dans sa nouvelle situation d'exploité. L'exploitation prendra la forme d'une prestation-redistribution, l'oncle, le père et la mère de la femme se devant de répondre aux prestations de leur gendre par des cadeaux de retour.

Les couples katsi-nzaba (oncle maternel-neveu) et Buko-buko (mari de la femme-père, mère ou oncle de la femme) sont homologues et déterminent tous les deux les termes d'une exploitation ; celle du nzaba et buko (gendre) par les katsi et les Buko (beaux-parents et oncle maternel de la femme). Nous distinguerons dans la terminologie réciproque entre deux générations consécutives, les Buko (avec une majuscule) de la génération n, et les buko de la génération n + 1. En quoi ces exploitations se ressemblent-elles, et quelles sont leurs conséquences respectives sur la structure d'ensemble telle qu'elle a été définie jusqu'à présent ?

	+	-
! Rapport du nzaba ou ! du buko avec l'ex- ! ploitation !	! Le nzaba ou le buko se ! prête à l'exploitation !	! Le nzaba ou le buko se ! dérobe à l'exploitation !
! Exploitation !	! Prestation-redistribution ! Accès de l'aînesse à la mort ! de l'oncle. !	! Exploitation unilatérale ! voire brutale. ! Pas d'accès à l'échange ! matrimonial. Pas d'accès ! à l'aînesse. !
! Exploitation ! Buko-buko !	! Prestation-redistribution. ! Perennité de l'alliance !	! Absence d'exploitation. ! Rupture de l'alliance. !

.../...

Dans les deux cas, lorsque la structure fonctionne, c'est-à-dire lorsque l'exploitation s'articule effectivement avec la réciprocité entre aînés, elle consiste en un mouvement bilatéral de prestation-redistribution. Remarquons au passage qu'il serait bien impossible de définir dans ce cas l'exploitation comme le fait M. GODELIER par l'appropriation d'un surplus sans contrepartie.

La situation d'exploitation du neveu et celle du gendre apparaissent fondées sur le rôle de donneurs de femmes que jouent le katsi pour son lignage propre et le Buko à l'extérieur du sien. Cependant, cette symétrie n'est qu'apparente, et l'examen des rapports du nzaba et du buko avec l'exploitation dans l'un ou l'autre cas, va nous permettre de déterminer plus clairement les différences dans l'articulation de chacune de ces structures avec la structure globale. Le tableau précédent nous aidera dans cette comparaison.

Le neveu ne peut pas se soustraire à l'exploitation de ses beaux-parents sans perdre la disposition de leur fille. Ce cas de rupture de mariage est très rare, mais théoriquement possible. En général, l'articulation de l'échange matrimonial avec l'exploitation se réalise effectivement au niveau des Buko. De même, le neveu ne peut pas se soustraire à l'exploitation de son oncle sans se voir refuser l'accès aux femmes. L'examen de la situation qui découle du refus du nzaba et du buko de se prêter à l'exploitation, au niveau de leurs répercussions, sur la structure. La non fourniture de prestations par le buko entraîne la rupture du mariage et la fin de ses relations avec le lignage de sa femme ; le refus de se prêter à l'exploitation de l'oncle, non seulement exclura le neveu de l'accès aux femmes, mais encore lui rendra impossible l'accès de l'aînesse à la mort de son oncle. Cette exclusion définitive de l'aînesse peut ne concerner que le neveu ; elle peut aussi s'appliquer à tous ses descendants qui constitueront alors des cadets héréditaires, sous forme de lignages cadets ; nous le verrons plus loin, en analysant la circulation des hommes en général.

C'est cette différence qui nous permet de préciser la position de ces deux sortes d'exploitation au sein de la structure d'ensemble. Alors que l'une s'articule à un niveau précis et limité de la réciprocité entre aînés, la réciprocité matrimoniale, l'autre s'articule avec la totalité de la réciprocité entre

aînés. L'absence de l'une se traduit par le non-fonctionnement de la structure, l'absence de l'autre met en cause non seulement la dynamique de la structure, mais l'existence même de la structure.

Le mariage introduit dans la structure d'ensemble construite à partir d'une structure d'exploitation, une autre structure d'exploitation comparable à la première. Ces deux exploitations bien qu'ayant des répercussions structurales spécifiques, comme nous venons de le montrer, se réfèrent toutes deux pour leur mise en oeuvre au même type formel de réciprocité entre aînés, une réciprocité de type circulaire.

Le mariage n'engage pas les neveux dans la voie de l'aïnesse puisqu'après comme avant, ils ne peuvent avoir accès à la réciprocité circulaire que par la médiation d'aînés, katsi ou Buko ; il les met en relation les uns avec les autres dans une structure nouvelle. De cette façon, les neveux qui jusqu'à présent étaient posés individuellement face à la classe des aînés, se trouvent constitués en groupe social qu'il nous faut définir. C'est lors du versement de la dot que pour la première fois les neveux sont mis en relation les uns avec les autres, aussi l'analyse de la dot va faire apparaître cette nouvelle structure de réciprocité.

La dot est constituée de deux parties. La première consiste en biens dotaux spécifiques sous forme de pièces de fer : nzundu et pibi. Ces biens appelés dans leur ensemble Mbwakha constituent la dot proprement dite ; leur versement du katsi au Buko permet au mariage d'être effectif et au neveu d'avoir accès aux services sexuels, domestiques et agricoles de sa femme. Après le mariage et pendant toute la durée de l'union, le neveu effectue des dons au lignage de sa femme ; ces dons ou ndanga sont adressés personnellement aux différents membres du lignage de sa femme et en priorité à ceux qui lui sont généalogiquement proches et constituent un segment de lignage. Une partie de ces dons s'en va chez les Buko, c'est-à-dire chez des alliés du neveu à la génération supérieure à la sienne : mère, oncle maternel de l'épouse. Ils contribuent, par le caractère d'obligation qui s'y attache, à réaliser avec diverses prestations de service l'exploitation d'un homme par le lignage de sa femme. Mais le fait nouveau introduit par les ndanga provient de ce

qu'une autre partie de ces cadeaux personnels est donnée à des alliés de la même génération : frères et soeurs de la femme qui répondent dans une terminologie réciproque au terme de munzéli.

Jusqu'à présent, les relations au sein de la structure d'ensemble pouvaient être regroupées sous deux types définis quant aux générations mises en jeu :

- 1 - Les relations entre deux générations consécutives représentées par les rapports katsi-nzaba, et Buko-buko.
- 2 - Les relations à l'intérieur d'une même génération comme la relation de réciprocité entre les oncles.

Les prestations de ndanga sont l'occasion de voir apparaître une deuxième relation de ce type. Les neveux sont constitués de ce fait en groupe social dont il importe maintenant de préciser la structure et l'extension, et de déterminer comment il s'oppose à la classe des oncles. Les prestations de ndanga aux munzéli ne relèvent pas d'une exploitation de l'homme qui reçoit une femme par ses homologues du clan donneur appartenant à sa génération. Les prestations aux munzéli ne s'articulent pas directement avec la circulation des femmes, comme c'est le cas pour les pièces de fer ; en effet, un homme ne cède pas sa soeur, puisque c'est l'oncle qui contrôle l'échange des femmes. De plus, les ndanga s'opposent aux mbwakha en ce qu'ils ne sont pas comme eux des biens spécifiques obligatoirement transmis.

Les ndanga consistent en menus cadeaux de biens communs qui ne s'inscrivent pas dans une circulation : biens vivriers agricoles, biens de cueillette et de chasse, biens de consommation courante, pagens de raphia dont le non-versement ne remet pas l'alliance en cause. Ces cadeaux sont offerts aux intéressés lors des visites que l'homme rend au lignage de sa femme, le mariage étant virilocal, et c'est le chef du segment du lignage qui montre ses neveux et ses nièces à son buko, et les lui désigne comme munzéli. L'homme les reconnaît comme tels en leur offrant les ndanga. Les ndanga ouvrent une relation qui sera faite de prestations et de contre-prestations répondant les unes aux autres sur le mode de la

o
réciprocité. La réponse aux ndanga est immédiate et le munzéli du clan donneur de femmes se doit de dispenser généreusement à son hôte, munzéli du clan receveur, les meilleurs nourritures pendant tout le temps de sa visite ; les meilleurs morceaux de viande de chasse, accompagnés de la meilleure nourriture végétale, la pâte de graines de courges, ou nzaka, qui occupe le sommet de la hiérarchie gustative nzabi.

La réciprocité entre munzéli est différente de celle que nous avons examinée jusqu'à présent : elle est totalement satisfaite avec deux partenaires bien que, théoriquement, elle mette en jeu tous les neveux. Chaque homme étant munzéli par sa femme et par sa soeur, tous les munzéli sont en relation les uns avec les autres dans une structure formelle théoriquement identique à celle selon laquelle se réalise la réciprocité entre aînés. Mais alors que la circulation entre aînés utilise la totalité de la structure circulaire pour satisfaire la réciprocité, la réciprocité entre neveux peut être satisfaite avec deux individus, et l'ensemble des neveux n'est pas le lieu d'une circulation. C'est d'abord formellement, au niveau des principes de leur organisation respective, que s'opposent la classe des oncles et celle des neveux. En utilisant le vocabulaire de la parenté, nous pouvons dire que le groupe des oncles est le lieu d'échange généralisé (de femmes, de biens, de connaissances) et que le groupe des neveux est le siège d'une série d'échanges restreints, mettant en jeu des rapports interindividuels. De ce fait, après leur mise en relations, les neveux ne constituent pas un groupe homologue de celui des oncles ; formés d'une série de groupes discrets, il s'opposent à la classe des oncles structurés dans son ensemble.

Cette différence formelle a des conséquences importantes pour l'exploitation des neveux par les oncles : plus le groupe des neveux est discontinu, plus facile sera son exploitation. Aussi, la constitution des neveux en groupes à l'issue de leur mariage est-elle à envisager comme une compensation structurale à l'exploitation. Cette compensation est d'une part relative puisque la cohésion du groupe des neveux n'atteint pas celle du groupe des oncles ; d'autre part, cette cohésion imparfaite, est entièrement sous la dépendance des aînés puisque produits par eux. C'est par les prestations de ndanga aux alliés de leur génération que les neveux sont mis en relation. On pourrait très bien concevoir une structure où l'oncle, en plus des biens dotaux spécifiques, le mbwakha, serait le seul à recevoir les ndanga, quitte à les redistribuer à ses dépendants, ce qui aurait pour effet la non-structuration du groupe des neveux.

.../...

Les rapports entre la classe des oncles et les groupes des neveux étant définis, il nous faut poursuivre l'examen de la réciprocité entre neveux que nous n'avons fait que commencer avec le versement des ndanga.

Par son mariage un homme a droit aux services sexuels, domestiques et agricoles d'une femme. Peu après son mariage, par la reconnaissance de ses munzéli, il acquiert des droits identiques sur leurs femmes, et réciproquement, ils acquièrent les mêmes droits sur ses épouses suivantes. Lors de leur visite l'un chez l'autre, les munzéli manifestent une grande hospitalité en mettant à la disposition de leur visiteur leur propre femme pendant toute la durée de son séjour. Si l'homme en visite est venu avec sa femme, la situation peut se présenter comme un échange simultané des services sexuels. Le visiteur dispose aussi des services domestiques de la femme de son munzéli qui peut même en l'absence de son mari lui préparer de la nourriture. Enfin les femmes des munzéli effectuent très souvent des travaux d'entraide sur les champs pour les semailles, les plantations et les récoltes, le travail fait un jour sur le champ de l'une est rendu un jour suivant sur le champ de l'autre. De même aussi leurs maris défrichent leurs nouveaux champs ensemble. Ces échanges entre munzéli de tous les services reçus de leurs femmes revient à un échange de femmes ou plus exactement à la mise en commun de leurs femmes respectives. Ainsi une femme dira en s'adressant à son mari : "mulumi abesa", c'est-à-dire notre mari commun, de même l'homme dira : "mukedi abesa", notre femme commune. Les femmes des munzéli se désigneront par le terme de "pala" ou "mbeyi" qui signifie camarade et par lequel se désignent aussi les coépouses d'un homme. Par analogie les munzéli s'appelleront de la même façon. Il va sans dire que cet échange n'est possible que dans la mesure où il n'existe aucun lien de consanguinité entre un homme et la femme de son munzéli.

C'est en faisant retour en arrière et en se référant à la structure de l'échange matrimonial que l'on peut saisir pourquoi ces échanges restreints ne vont pas à l'encontre de la réciprocité généralisée interclanique et pourquoi ces deux structures d'échange peuvent coexister sans incompatibilité. Les femmes que les neveux échangent entre eux leur ont été fournies par leurs oncles qui à leur tour les ont obtenues des autres clans. Ce sont les oncles qui contrôlent l'échange matrimonial qui prend effet au niveau des neveux, et ce sont eux qui doivent veiller

au respect de la réciprocité interclanique. C'est parce que les neveux n'ont aucune possibilité d'action sur la structure d'échange que la réciprocité entre munzéli n'affecte pas la réciprocité entre les aînés. La structure de réciprocité entre neveux est entièrement dominée par la réciprocité circulaire entre oncles puisqu'elle est à la fois permise et produite par cette dernière. Cependant une fois mis en place le groupe des munzéli, ces deux structures peuvent fonctionner de façon indépendante.

L'opposition des rapports entre buko faits d'exploitations et des rapports entre munzéli marqués de coopération trouve logiquement un prolongement et une conséquence dans le domaine des services sexuels qui apporte une confirmation à contrario de cette interprétation. Si les neveux, simples agents effecteurs de l'échange matrimonial peuvent mettre en commun leurs femmes, les buko, contrôleurs de cet échange ne devraient pas avoir théoriquement accès aux femmes qui leur sont buko, c'est-à-dire aux femmes des neveux sous peine de perturber le système qui interdit formellement qu'on soit à la fois agent et contrôleur de l'échange matrimonial. Il en est bien ainsi dans les faits concrets. La plus grande sévérité est de règle entre un homme et la femme de son neveu. Non seulement il y a interdiction de tout rapport sexuel, mais toutes leurs relations sont faites d'évitement : interdiction de demeurer dans la même maison, voire dans le même quartier. Des relations identiques qui existent entre un homme et la femme de son fils nous permettent d'étendre notre interprétation. Un homme ne contrôle pas le mariage de son fils mais celui de son neveu. Un homme et l'oncle de son fils sont situés tous deux à la même génération, c'est-à-dire à la génération qui contrôle l'échange matrimonial. Il leur est impossible de prendre part à l'échange que chacun d'eux contrôle; ainsi qu'à tous ceux contrôlés par leurs homologues. Du point de vue théorique, nous pouvons dire que la structure matrimoniale d'ensemble distingue la génération qui contrôle et celle qui supporte l'échange. Ne pas maintenir cette distinction en confondant agent et contrôleur d'une circulation donnée de femme revient à remettre en cause le procès lui-même.

Il y a là moyen d'étendre la structure de réciprocité restreinte entre munzéli en la définissant par rapport à la structure d'ensemble, au lieu de la mettre seulement en rapport avec une génération déterminée. Pour cela, il suffit

.../...

de se souvenir que, dans le système que nous avons défini, il y a retour de la même structure d'alliance toutes les deux générations. Aussi est-il logique de penser, et c'est ce qui se passe effectivement dans la réalité concrète, que ce qui a été dit des rapports entre munzéli qui sont des représentants de certains clans définis par une des deux structures d'échange doit pouvoir s'étendre à la génération alternée, et que les rapports grand-père maternel-petit-fils se produisent aussi suivant le mode de la réciprocité restreinte, par le fait qu'ils sont des représentants des mêmes clans, mais de générations différentes (se reporter à la figure 1).

Le mariage des neveux a été l'occasion de les mettre en rapport les uns avec les autres, et de définir un nouveau type de réciprocité. Mais ce qui découle de la nécessité du développement de notre analyse ne peut être confondu avec la réalité même. La structure de réciprocité restreinte du type de celle qui existe entre munzéli s'articule avec l'ensemble des autres structures de la société nzabi, et n'est pas uniquement fait des cadets, même si elle a été définie d'abord à leur propos. Cette structure de réciprocité particulière "subsiste" quand le neveu est à son tour devenu un oncle, et elle coexiste avec la réciprocité généralisée entre aînés. De même, la réciprocité restreinte pré-existe au mariage des neveux puisqu'elle se manifeste d'abord entre grand-père et petit-fils. Tout ce qui a été dit des rapports entre munzéli reste vrai entre kakha et mutékhéda. Il nous faut cependant préciser certaines différences qui tiennent au fait que non seulement le grand-père maternel est un allié, mais aussi un ascendant. Il n'y aura pas de relations sexuelles entre un petit-fils et sa grand-mère maternelle, mais entre celui-ci et une pala de sa grand-mère, c'est-à-dire une co-épouse de son grand-père. De même les relations sexuelles entre un grand-père maternel et sa petite-fille sont prohibées, et le grand-père exigera de son munzéli, mari de sa petite-fille des versements importants de ndanga qui tiennent lieu de compensation à un commerce sexuel impossible. Par ailleurs, le grand-père maternel pourra disposer sexuellement de la femme de son petit-fils. Toutes ces relations existent entre grand-père et petit-fils classificatoire.

Du fait de leur coopération, de la mise en commun de leurs épouses, il se trouve que, très souvent, dans la réalité concrète les munzéli et les

..../...

kakha-mutékhéda définissent des unités de résidence ; ces associations apparaissent même comme majoritaires par rapport à celles des katsi-nzaba. Venir habiter le village d'un kakha ou d'un munzéli, au lieu de s'installer dans celui d'un katsi est une façon d'atténuer l'exploitation en mettant de la distance entre soi et son oncle, et en faisant jouer pleinement ses relations de coopération. Mais pour importants que soient ces groupements résidentiels, ils ne sont que temporaires et n'affectent pas la réciprocité circulaire entre aînés car, s'ils peuvent atténuer l'exploitation, ils ne permettent pas de s'y soustraire, et il y a toujours un moment où le neveu va rejoindre le village de son oncle (mort des kakha, préparation à la succession).

Comme nous avons distingué l'exploitation par les katsi et celle par les Buko, il nous faut distinguer la coopération des munzéli et celle des kakha-mutékhéda dans leurs répercussions sur la structure d'ensemble. La différence essentielle entre ces couples est une différence de génération. Dans une certaine mesure, et de façon très limitée, le grand-père maternel peut faire participer le petit-fils à son aînesse. L'accession au statut d'aîné se produit à l'intérieur du clan lorsqu'un homme succède à son oncle à la tête d'un segment de lignage. Aussi les relations entre le grand-père et son petit-fils ne sont-elles pas en mesure de contrarier les rapports oncle-neveu. Mais le grand-père transmet assez souvent la connaissance du mythe de fondation et la généalogie de son lignage, alors que l'oncle repousse le plus souvent le moment où il transmettra ses connaissances à son neveu. Ces connaissances reçues par le petit-fils de son grand-père seront inopérantes puisqu'elles sont impropres par elles-mêmes à le faire accéder à l'aînesse, et c'est seulement lorsque le petit-fils sera devenu un aîné, c'est-à-dire, lorsqu'il aura succédé à son oncle, qu'il pourra les utiliser. Lorsque le grand-père maternel est un des spécialistes de ces connaissances, un muyambili, la transmission du kakha au mutékhéda sera des plus importantes. Parvenu à l'aînesse dans le cadre clanique, le petit-fils deviendra à son tour muyambili, s'assurant ainsi une position éminente parmi les aînés. Ainsi, la structure de réciprocité restreinte, bien qu'elle s'oppose dans sa forme et dans son fonctionnement aux structures d'exploitation, n'a pas de répercussions sur ces dernières. Elle ne peut en aucune façon les remettre en cause. Elle agit seulement sur la structure de la classe des aînés, en y introduisant des dissymétries en rapport avec la détention des connaissances.

A) - L'esclavage et la circulation des hommes en général

La structure de la société Nzabi ne serait pas complète si nous nous limitions aux échanges de femmes, de biens et de services. L'analyse de l'esclavage et de l'échange des hommes en général fera apparaître une nouvelle dimension en nous faisant sortir des limites de la structure de la réciprocité matrimoniale autour de laquelle, dans un premier temps, notre analyse s'était organisée. Avec l'esclavage, c'est une contradiction fondamentale qui est introduite dans la société segmentaire. L'esclavage, en instituant des cadets héréditaires, renforce l'exploitation et, par contre-coup, la réciprocité, mais en même temps les lignages aînés ne se définissent plus uniquement en fonction de la réciprocité, dans la mesure où ils n'échangent plus seulement avec les lignages des autres clans, mais où une partie de leurs femmes leur viennent des lignages cadets qui n'ont pas accès à la réciprocité. Ainsi des dissymétries sont possibles au sein de la classe des aînés, et se trouve donnée à la société segmentaire la possibilité de s'organiser selon d'autres règles que la réciprocité.

L'analyse de l'esclavage chez les nzabi va nous permettre d'ajouter aux relations structurales déjà définies un autre type de relations qui définissent le niveau du politique. Et l'on comprend ainsi que poser la question particulière "comment devient-on esclave dans la société nzabi ?" revient à en poser une autre plus générale : "comment la réciprocité circulaire qui définissait au départ de l'analyse des aînés théoriquement identiques peut-elle introduire parmi eux des dissymétries durables ?".

1 - Les cadets dans leur rapport à l'esclavage.

Si le statut d'esclave provient, comme nous l'avons entrevu, du refus d'un cadet de se prêter à l'exploitation, il n'en est pas la sanction immédiate et obligatoire. Le cadet a toujours la possibilité temporaire d'éviter l'exploitation par son oncle en allant résider dans le village de son grand-père maternel ou dans ceux de ses munzéli (beaux-frères). Et si le cadet, par le jeu

.../...

de la relation bukényi (obligation de fournir la prestation demandée) et de la relation lekwayi (refus d'assistance de la part de l'oncle) se trouve mis en marge de la réciprocité entre aînés et ne succède pas à son oncle, étant aîné par l'âge et non socialement, il ne se trouve pas pour autant réduit en esclavage. Ses neveux, eux, faisant nouer la relation lekhubo à l'intérieur de leur propre clan auront accès à la réciprocité entre aînés.

L'esclavage ne sanctionne que les individus qui, refusant de façon caractérisée et répétée de se prêter à l'exploitation, se mettent d'eux-mêmes en marge de la structure. C'est seulement la répétition d'une même faute qui conduit à exclure un individu à l'accès à l'aînesse. Il faut de nombreux gestes d'insubordination, des adultères, des vols souvent répétés pour que le cadet se trouve réduit à l'esclavage et exclu de la réciprocité matrimoniale. Dans le cas où le cadet réfractaire est une femme, elle donne naissance, en devenant esclave à un lignage nouveau dont tous les membres seront en situation de cadet par rapport au lignage originaire. Si le cadet réduit en esclavage est un homme, il ne peut prendre femme que dans un des lignages cadets, c'est-à-dire esclaves, rattachés à son lignage d'origine et auquel, évidemment, ses enfants appartiendront.

Ce qui veut dire que les cadets, hommes ou femmes, qui deviennent esclaves ne peuvent plus avoir accès à la réciprocité entre aînés par la médiation de leurs aînés propres, leur père et oncle. Cette exclusion agit d'abord au niveau particulier de la réciprocité matrimoniale; les cadets n'ont plus droit à recevoir des femmes des autres clans, lorsqu'il s'agit de cadets hommes, ou d'être donnés à des hommes des autres clans, dans le cas des cadets femmes. Ensuite, ils sont exclus, à la mort de leur oncle, de la totalité de la réciprocité entre aînés, puisqu'ils ne lui succèdent pas, et même deviennent des cadets par rapport à celui qui appartient à la même génération qu'eux. et qui auparavant se définissait de la même façon qu'eux comme cadet, par référence à la génération des aînés. Symptomatique de cette exclusion à la totalité de la réciprocité est l'absence de toute connaissance généalogique. L'esclave n'a pas de généalogie propre ; ce qui en tient lieu, ce sont les liens héréditaires qui le lient à son maître.

2 - Aînés et cadets héréditaires.

La définition des rapports entre aînés et cadets héréditaires nous amène à compléter la structure clanique telle que nous l'avions définie jusqu'à présent. En analysant la structure matrimoniale, nous avons montré les clans divisés en deux parties exogames ; à cette division, il convient maintenant d'en ajouter une autre qui la recoupe, chaque moitié de clan étant constituée de lignages aînés et de lignages cadets. C'est le niveau de l'échange matrimonial qui va nous permettre de définir, dans un premier temps, les rapports

Figure 4 : Circulation des femmes interclanique et intraclanique.

entre lignages aînés et lignages cadets. Le schéma précédent rend compte de la circulation théorique des femmes à l'intérieur du clan, mettant en jeu les moitiés, les lignages aînés et les lignages cadets. Les unités 1 et 2 représentent les groupes de lignages aînés qui constituent les moitiés de clan aînés ; les unités 1' et 2' sont les groupes de lignages cadets, ou moitiés de clan cadettes. Les moitiés aînées et les moitiés cadettes sont exogames. Mais l'exogamie des unes se réfère à l'échange généralisé interclanique, alors que celle des autres est définie par rapport à deux types d'échanges matrimoniaux intraclaniques qui s'opposent dans leur structure au précédent :

.../....

1 - un échange unilatéral : les moitiés esclaves cèdent des femmes aux moitiés aînées sans en recevoir ($A'2 \rightarrow A2$, ou $A'1 \rightarrow A1$).

2 - un échange restreint entre lignages des deux moitiés esclaves ($A'1 \rightarrow A'2$ ou $D'1 \rightarrow D'2$).

A ces oppositions concernant les structures d'échange viennent s'en ajouter d'autres au niveau de la dynamique de la structure d'échange, c'est-à-dire au niveau du procès d'échange. La circulation matrimoniale interclanique est mise en oeuvre par une circulation en sens inverse de biens spécifiques, nzundu et pibi, alors qu'à l'intérieur du clan la circulation des femmes est effective sans ces biens. L'oncle d'une femme esclave ne participe pas à la réciprocité ; il ne détient pas de biens matrimoniaux, puisque ceux-ci circulent exclusivement entre aînés de lignages aînés, si bien que le mariage de sa nièce ne donnera pas lieu à une circulation de ces biens, que sa nièce épouse un cadet d'un lignage cadet ou un cadet d'un lignage aîné.

Ainsi, la circulation et la détention des nzundu et des pibi apparaissent comme exclusivement localisées à la classe des aînés des lignages aînés, c'est-à-dire plus simplement, à la classe des aînés, toute autre précision étant inutile puisque, comme nous venons de le montrer, on ne peut pas parler d'aînés des lignages cadets à propos des oncles des lignages esclaves. Mais, quand on se souvient que la circulation des nzundu et des pibi permet à la fois la circulation des femmes et l'appropriation du surplus agricole, par les oncles des lignages aînés, on est en droit de se demander comment peut être mise en oeuvre la circulation des femmes à l'intérieur du clan, et comment se fait l'exploitation des lignages cadets par les lignages aînés, puisque les pièces de fer n'interviennent pas dans les rapports interclaniques.

L'appropriation, par la classe des oncles, du surplus dégagé par les neveux se réalise par le contrôle de l'échange. Au contraire, l'appropriation du surplus dégagé par les esclaves n'a pas besoin de passer par l'échange ; elle

.../...

s'effectue grâce au contrôle direct des producteurs. Les producteurs esclaves ne peuvent pas, même par la médiation de leur maître participer à la réciprocité généralisée. Le rapport de dépendance inscrit héréditairement entre les maîtres et les esclaves est l'instance de la réalité sociale qui rend possible, dans ce cas, l'appropriation du surproduit. La structure matrimoniale intraclanique implique en effet la dépendance totale des lignages esclaves par l'impossibilité dans laquelle ils se trouvent de participer à la réciprocité généralisée, dépendance qui est renforcée par l'intransitivité de leurs relations matrimoniales avec les lignages maîtres. Dépendant totalement des lignages maîtres, les lignages esclaves ne peuvent pas être inscrits dans la réalité territoriale du village. Les terrains sur lesquels ils cultivent sont ceux que la distribution du terroir villageois a attribué en propre au lignage maître dont ils dépendent, et le surproduit du travail agricole dégagé par les esclaves est directement approprié par leur maître qui, en revanche, survient à leur subsistance.

Par l'esclavage, le clan est amené à augmenter le nombre de ses dépendants en ne participant que partiellement à l'échange généralisé. L'endogamie clanique introduite par l'esclavage entre en contradiction avec le système segmentaire, d'abord en tendant à supprimer le caractère nécessaire de la réciprocité circulaire, ensuite en permettant, de ce fait, l'apparition de disparités entre aînés définis théoriquement comme identiques.

L'esclavage se situe donc en deçà et au delà de la société segmentaire. En y introduisant un mode de production nouveau, le mode de production esclavagiste, il tend à transformer celui de la société segmentaire en un mode de production où le niveau de l'échange n'est plus l'instance dominante, mais où l'appropriation du surproduit passe par la médiation du politique.

3 - L'échange des hommes en général.

La situation de totale dépendance dans laquelle se trouve l'esclave implique que, par la libre disposition qu'en a son maître, il soit possible de le détacher à tout moment du lignage aîné auquel il est lié, et de

.../...

le céder à un autre lignage d'un autre clan, d'une autre sous-ethnie, ou même d'une autre ethnie. De même que la réduction en esclavage sanctionne l'insoumission du neveu à l'exploitation, l'échange des esclaves sanctionne leur refus de se prêter à l'exploitation des oncles de leur lignage maître. C'est uniquement au niveau de la sous-ethnie que nous envisageons ici l'échange des esclaves. A ce niveau, l'échange des hommes par la cession d'un esclave d'un lignage d'un certain clan à un lignage d'un autre clan se fait en cas de pertes de vies humaines. L'homicide involontaire, le meurtre, la mort au cours d'une expédition guerrière appellent réparation du lignage responsable qui donnera des esclaves et aussi des pibi et des nzundu que nous avons définis jusqu'à présent comme des biens matrimoniaux. L'équivalence d'une vie humaine en esclaves et en pièces de fer est d'abord définie de façon générale, sans tenir compte de sa réalisation dans un cas précis mettant aux prises deux lignages de deux clans différents. Elle doit être spécifiée dans chacun des cas en fonction du statut des deux lignages défini par rapport à l'esclavage. La réparation ne peut donc avoir lieu qu'à l'issue de la procédure du mbomo qui spécifie l'équivalence générale. Le mbomo dure plusieurs jours; y interviennent les clans concernés et les spécialistes les plus éminents de la connaissance généalogique, les grands myambili, ou "mutsundi", que chacun fait venir pour défendre sa cause. Dans la réalité concrète, le mbomo apparaît comme une série de joutes oratoires qui portent sur la science généalogique, au cours desquelles les mutsundi représentant chacun des clans vont s'efforcer de montrer les origines serviles de la partie adverse. Quand l'une des deux parties aura été reconnue esclave, la procédure du mbomo se terminera, puisque se trouve alors spécifiée la prestation réparatrice, des esclaves et des nzundu, par la spécification de la position des deux parties en cause. Deux cas peuvent se produire alors : ou le clan qui a été reconnu esclave est celui qui a eu mort d'homme, et la réparation qui lui sera accordée est insignifiante ou nulle, et ne comporte ni esclave ni pièces de fer, ou ce même clan est reconnu aîné, et il reçoit de l'autre une grande quantité d'esclaves et de pièces de fer.

Au cours du mbomo, l'un des lignages est défini comme esclave, l'autre comme maître par référence à leurs structures claniques respectives. Le lignage déclaré maître l'est par l'examen de sa situation généalogique à l'intérieur de son propre clan dans la mesure où, dans ce cadre, on ne peut lui trouver

.../...

quelque trace servile, si menue soit-elle. Il sera reconnu esclave dans la mesure où l'on pourra détecter un lien servile à l'intérieur de son clan.

En fait, deux possibilités peuvent se présenter qui vont mettre en évidence les deux positions de l'esclavage par rapport à la société segmentaire, en deçà et au delà.

a) Les deux lignages peuvent être effectivement, chacun dans leur clan, l'un maître, l'autre esclave, et le mbomo est l'occasion de mettre en regard et d'opposer tous les lignages aînés et tous les lignages cadets de l'ensemble de clans qui définit la sous-ethnie, alors que jusqu'à présent, nous avons présenté les lignages esclaves en regard des lignages maîtres correspondants, et les moitiés de clan aînées en regard de leurs moitiés de clan cadettes. De la même façon, les neveux étaient, à l'issue de leur mariage, mis en relation et opposés à la classe des oncles. C'est une façon pour la société segmentaire de s'opposer à la structure infra-segmentaire de l'esclavage.

b) Les deux lignages en question peuvent, chacun dans leur clan, être des lignages aînés et leur situation respective n'est définie que métaphoriquement comme une situation de maître/esclave. Objectivement, cette métaphore rend compte d'une situation politique, c'est-à-dire de la dissymétrie introduite par l'esclavage au niveau de la réciprocité dans une société segmentaire.

Dans ce cas, l'esclavage se présente comme la structure qui permet de dépasser la société segmentaire, en introduisant la dissymétrie dans la réciprocité, et d'atteindre un niveau politique dominé encore totalement par la réciprocité. L'esclavage est ce qui permet à une société segmentaire de dépasser le niveau de la réciprocité et ce qui lui permet, en même temps, d'exprimer ce dépassement.

.../...

C) - La reproduction de la structure nzabi.

La reproduction de la société segmentaire nzabi est assurée, au niveau des segments de lignage, par le remplacement, lorsqu'il meurt, d'un oncle par un neveu. Nous avons déjà montré comment l'exploitation des neveux était articulée, d'une part, au niveau précis de la réciprocité entre aînés, l'échange matrimonial, d'autre part, sur la totalité de la réciprocité entre aînés. Après son mariage, le neveu continue à se prêter à l'exploitation par son oncle, s'il veut accéder à l'aînesse à la mort de ce dernier. L'exploitation est donc articulée directement avec la reproduction de la structure et la reproduction de la structure dépend elle-même d'une circulation de la connaissance qui la rend possible, et du niveau de la réciprocité qui la met en oeuvre. Tout ce qui vient d'être dit est valable uniquement si l'on s'adresse à une société segmentaire où seule existe l'exploitation des neveux par les oncles, et où le niveau de l'échange est l'instance qui permet l'appropriation du surproduit. Il nous faut tenir compte de ce que la société segmentaire que nous avons définie jusqu'à présent n'est pas de ce type, puisqu'elle comporte deux modes de production, et qu'en plus du contrôle du producteur par l'échange, il existe un contrôle direct du producteur esclave.

Les connaissances généalogiques mythiques et réelles transmises de l'oncle au neveu doivent être examinées selon deux perspectives différentes, selon le rôle qu'elles jouent dans la reproduction de l'un ou l'autre de ces modes de production. Il suffit que soit connu le mythe ou la généalogie, qui fonde les relations serviles pour que le procès d'exploitation d'un lignage cadet par un homme d'un lignage aîné soit effectif. Ce lien héréditaire de dépendance est en effet l'instance dominante qui permet, en même temps que le contrôle du producteur esclave, l'extorsion du surproduit qu'il dégage. Le producteur esclave est dans l'impossibilité de se soustraire à l'exploitation sous peine de voir son exploitation augmentée par sa mise en circulation entre clan et ethnie, et la rupture des liens domestiques qui masquent son exploitation et la rendent, dans une très large mesure supportable.

.../...

Mais un homme ne peut exploiter les lignages esclaves attachés à son lignage que s'il est lui-même en position d'aîné dans son propre lignage, ou son segment de lignage. La reproduction du mode production servile passe donc par celle du mode de production de la société segmentaire "pure" et ceci tant que dans la coexistence entre ces deux modes de production, le mode de production segmentaire est le mode dominant.

La transmission des connaissances de l'oncle au neveu permet, dans une phase qui prélude à la reproduction, la définition des structures de réciprocité dans lesquelles le neveu promu aîné sera engagé par la réalisation de la reproduction. A elle seule, la possession des connaissances généalogiques est inopérante, elle n'est qu'un préalable à la reproduction de la structure. Le rôle de la réciprocité dans la reproduction de la structure segmentaire apparaît dans le premier acte d'aîné du neveu qui remplace son oncle. Le "mikunduku" ou levée de deuil est la cérémonie où le nouvel aîné renouvelle l'alliance dans laquelle son oncle était engagé. Il retient près de lui l'épouse de son oncle et ses descendants en assurant l'aîné du segment de lignage dont ils dépendent, que sa protection leur sera accordée tout comme son oncle la leur accordait. Le renouvellement de l'alliance se traduit par un versement mineur de pièces de fer à l'aîné du segment de lignage de la femme de son oncle. Par ce versement, le nouvel aîné renouvelle les droits matrimoniaux sur la descendance de son oncle qui avaient été exercés deux générations avant lui par son grand-oncle, afin de les exercer lui-même en faveur de son neveu. De plus, il s'assure une partie des moyens qui lui permettent de mettre en oeuvre l'exploitation de ses neveux.

Le renouvellement de l'alliance est définie de façon structurale en rapport avec l'alternance des générations, un homme, en tant qu'aîné, ne renouvelle pas toutes les alliances dans lesquelles son clan est engagé ; il ne renouvelle que celles dans lesquelles il n'est pas lui-même engagé, mais où était engagé son oncle et où le seront ses neveux.

V

LE MODE DE PRODUCTION DE

LA SOCIETE NZABI

Construire le mode de production de la société nzabi revient à mettre en relation deux systèmes, celui des forces productives qui fait appel aux ressources naturelles, aux instruments de production, aux connaissances techniques et à l'organisation du travail, et celui des rapports de production qui se réfère essentiellement à la façon dont la production est contrôlée socialement. Ceci oblige à envisager des rapports de deux sortes, techniques et sociaux que l'on observera dans les différents procès de production et qui renvoient à l'organisation sociale dans son ensemble. C'est pourquoi il convient d'examiner simultanément chacune de ces deux sources qu'offre le terrain, l'organisation sociale et la production.

a) L'organisation sociale.

La société nzabi est une société segmentaire ; le politique n'y revêt pas la forme d'un appareil, et l'organisation sociale est décomposable en deux structures : structure de parenté et structure villageoise. Il convient de démarquer ma position de celle des anglo-saxons et spécialement de l'ouvrage collectif qui traite des sociétés segmentaires "Tribes without rulers". Dans cet ouvrage, est segmentaire toute société qui se segmente. Les segments qui se créent sont égaux, complémentaires et opposés. La première de ces attributions implique une absence de dissymétrie, et rend impossible l'interprétation du développement d'un pouvoir politique à l'intérieur de la société segmentaire. Les deux autres attributions, mécaniques, font référence aux forces centripètes et centrifuges qui animent la société en fonction des communautés ou des conflits d'intérêts. La société segmentaire est définie comme une construction mécaniste de segments qui s'emboîtent ; chacun des emboîtements successifs définit un niveau. Ainsi, le terme segmentaire ne définit pas des segments en eux-mêmes, mais uniquement les relations qu'ils entretiennent entre eux. Pour définir les segments eux-mêmes, il faut recourir au système lignager et à la résidence. Middleton et Tait prennent le soin de distinguer la parenté du système lignager : la parenté est réduite aux relations que peut avoir un individu essentiellement au niveau de sa résidence avec un certain nombre d'autres auxquels il est lié par alliance ou

.../...

filiation. Ces relations ont pour caractéristique d'être informelles et de ne pas pouvoir, par conséquent, constituer un système dans l'explication des sociétés segmentaires. Ce qui est important pour la constitution d'un segment, c'est le système lignager. Les lignages, groupes de descendance unilinéaire, sont des unités emboîtées les unes dans les autres selon qu'ils sont mineurs ou majeurs, ces termes se référant à une généalogie dont on ne sait pas toujours si elle est historique ou mythique, c'est-à-dire si elle est l'organisation même ou si elle traduit l'idéologie de cette organisation. Les groupes résidentiels sont superposés aux groupes lignagers, et les exceptions observées sont considérées comme des exceptions à une règle générale.

Cette description, quelque peu polémique, reconnaissons-le, de la façon dont les auteurs de "Tribes without rulers" conçoivent les sociétés segmentaires ne tient pas lieu de critique. Celle-ci est contenue dans les faits mêmes de cet ouvrage, et, c'est à travers les six monographies de cet ouvrage qu'apparaissent les limites de leur interprétation. Ces limites tiennent à la conception des relations auxquelles la structure segmentaire donne lieu : elles sont établies une fois pour toutes en nombre fini : égalité, opposition, complémentarité des segments, homologie entre les niveaux. Ces limites tiennent aussi au contenu des unités : filiation unilinéaire, et d'une façon générale, le refus de considérer la parenté comme un système dépassant le niveau des relations inter-individuelles. Le résultat est l'impossibilité à la fois de rendre compte de la totalité de la société segmentaire, et de ses dépassements, lorsqu'y apparaît un pouvoir politique.

L'examen des faits demanderait beaucoup de temps, et dépasserait de toutes façons le cadre de cet exposé. Nous nous bornerons à mettre les limites de l'interprétation en évidence à propos de deux des sociétés qui représentent dans cet ouvrage ce qu'il y a de plus typiquement segmentaire. Dans la société lugbara, décrite par Middleton, le lignage est patrilinéaire, comme dans chacune des cinq autres sociétés décrites. Quelle n'est pas la surprise de voir apparaître brutalement les oncles maternels, lorsqu'ils interviennent lors du meurtre de

leur neveu. Cette même apparition se répète chez les Bwamba, décrits par Winter. Dans ces deux cas, l'introduction d'une autre filiation en cours d'interprétation ne trouve pas d'autre explication que celle de la mise en oeuvre d'une structure particulière, dont on ne sait rien par ailleurs, dans une situation exceptionnelle. Ainsi p. 153., il est dit : "Le meurtre commis à l'intérieur du lignage maximal est le crime le plus grand qui puisse avoir lieu dans le système bwamba. Il brise si fortement la structure du groupe en démontrant un manque extrême de solidarité entre deux de ses membres que le groupe est laissé sans recours dans sa confusion. La catastrophe causée à la structure du lignage maximal et du village est si grande que ceux qui feront justice ne peuvent que venir de l'extérieur, du lignage des frères de la mère."

Après cette apparente digression, revenons au cas nzabi. La société nzabi est segmentaire au sens où le pouvoir politique n'est pas individualisé en chefferies, et dans la mesure où elle est formée d'unités, sans que l'on puisse ni préjuger à l'avance des relations qui existent entre ces unités ni poser à l'avance les rapports d'un niveau à l'autre. Mettre la société nzabi dans la catégorie des sociétés segmentaires est un premier classement qui n'hypothèque en rien le traitement auquel elle sera soumise.

Bien plus importante est la façon de concevoir et d'articuler les deux structures qui composent la société dans son ensemble ; structure de parenté et structure villageoise. Les structures de parenté intègrent à la fois filiation, alliance et résidence, alors que nous appellerons structures villageoises celles qui sont spécifiques au village et se définissent en dehors du système de parenté. Dans le cas nzabi, il s'agit des rapports qui naissent entre groupes de résidence, selon leur ordre d'arrivée sur un certain terroir, et aussi des rapports nés de l'existence de sociétés secrètes des hommes et des femmes qui se définissent d'abord au niveau du village. Ce qui ne veut pas dire que le village, dans sa réalité empirique, est une réalité pure, relevant d'un seul type de structure. Il est bien entendu le lieu de rencontre et de composition des deux structures. Dans un premier temps, ces deux structures devront être décrites comme deux structures distinctes afin de pouvoir, par la suite, décrire leurs relations au sein de la structure d'ensemble.

.../...

b) La production

Les différents procès de production doivent être examinés de deux façons simultanées, d'abord en essayant de saisir de quelle façon, à l'occasion d'une production particulière, se réalisent des rapports sociaux se rapportant aux deux structures d'organisation, parenté et village. Il s'agira ensuite de déterminer laquelle, parmi ces productions est la plus importante et permet de définir le mode de production. "Dans toutes les formes de société, dit Marx dans l'introduction à la critique de l'économie politique, p. 170, c'est une production déterminée et les rapports engendrés par elle qui assignent à toutes les autres productions et aux rapports engendrés par celles-ci leur rang et leur importance. C'est comme un éclairage général où sont plongées toutes les couleurs et qui en modifie les tonalités particulières.

A l'enquêteur qui va actuellement travailler en pays nzabi, les productions qu'il peut observer sont toutes des productions alimentaires, agriculture, pêche, chasse destinées à l'autoconsommation. L'artisanat est limité à la vannerie, pratiquée par toutes les femmes et le travail du bois mortiers, peignes cuillères etc... est une spécialité des hommes.

L'agriculture.

L'unité minimale de production est le couple. Dès qu'il est marié, le jeune homme peut cultiver ses propres champs, non parce qu'à ce moment-là, les aînés lui permettraient l'accès à la production, mais simplement parce que la division sexuelle du travail agricole est telle que c'est le mariage qui constitue l'unité de production en réunissant les éléments, l'homme et la femme. L'agriculture, à base de manioc et d'arachide est une agriculture itinérante et sur brûlis, et par conséquent extrêmement rudimentaire. A l'homme revient le travail d'abattage et de débroussaie en saison sèche, et l'on peut estimer que pour lui, le travail ne dépasse pas trois semaines dans le cas d'un monogame. La femme effectue le reste du travail : bouturage, semailles, travaux d'entretien et de récolte. Son outil est très simple, ce n'est même pas une houe, mais une sorte de couteau à lame large

.../...

et à tranchant à la fois distal et latéral, servant à couper les racines et les petites branches, et à creuser la terre. Là aussi, le travail agricole est très réduit, le sol n'est pas retourné avant les semailles et les bouturages, l'entretien est limité, et, le plus souvent, la récolte de l'arachide s'effectue au milieu d'un champ de fougères, et celle du manioc dans le chaos indescriptible des troncs abattus. Le travail de la femme est beaucoup plus difficile à évaluer car, pendant toute une période de l'année, elle passe sa journée dans les champs, sans pour cela travailler de façon continue. Plus important que celui de l'homme, le travail de la femme est cependant très réduit, tout au plus trois cents à quatre cents heures. Le plus grand des champs de manioc atteint à peine l'hectare ; le plus grand des champs d'arachide le demi-hectare.

Le travail consacré à l'agriculture est donc très réduit, et les formes de coopération et de prestations agricoles ne peuvent être que très limitées. Les prestations de travail sur lesquelles je reviendrai par la suite consistent en aide au père, à l'oncle maternel et aux beaux-pères pour la période d'abattage et de débroussage - ceci pour les hommes - et pour les femmes, aide à la mère et à la femme de l'oncle maternel. Les travaux d'entraide ne rassemblent jamais que deux ou trois personnes situées à un même niveau de génération : beaux-frères, co-épouses. Le groupe de travail va successivement sur chacun des champs des intéressés. La seule manifestation de la vie agricole qui ne se situe pas au niveau des groupes de parenté comme les précédentes, mais au niveau villageois, est la récolte de la courge. La courge est la culture la plus valorisée socialement, ses graines servent à préparer une pâte qui constitue un aliment de choix, sinon le meilleur ; cette nourriture est l'objet d'un grand nombre de prestations dans les relations de parenté. Les semailles de la courge sont individuelles, et c'est seulement la récolte qui mobilise un certain nombre de villageois. Pendant toute la période où elle se produit, une grande partie du village, hommes et femmes, ira passer sur chacun des champs à tour de rôle. La culture de la courge n'a lieu que tous les deux ans, aussi ce n'est que de deux ans en deux ans que l'on assiste à ces échanges réciproques de travail entre les unités de production.

.../...

Chasse et pêche :

La chasse au filet et la pêche sont deux activités saisonnières qui regroupent les villageois de façon occasionnelle. La répartition du produit se fait à égalité entre tous les participants pour la pêche, ou selon les postes occupés et le gibier tué par chacun pour la chasse.

Toutes ces activités, agriculture, pêche, chasse, telles qu'on peut les observer ne donnent pas lieu à des appropriations de travail, à l'exception des prestations de travail agricole du fils au père, du neveu à l'oncle, du gendre au beau-père. Ce qui ne veut pas dire qu'on n'en puisse pas trouver au niveau du terroir, qui est le cadre de toutes ces activités. Aussi, c'est l'organisation du village et du terroir que nous devons examiner.

Le village :

Dans chaque village, il y a un clan fondateur, celui de l'homme qui le premier s'est installé à un certain endroit et y a cultivé. Par la suite, d'autres sont venus se regrouper autour de lui, et, moyennant un cadeau, un panier d'arachides, un poulet, ont reçu la permission de s'installer et de cultiver eux aussi. Le village est formé d'un certain nombre de groupes de résidence appelés "itsuku" ; chacun à l'intérieur de l'itsuku se relie à celui qui en est à la tête selon qu'il est son fils, son petit-fils, son neveu utérin, ou son beau-frère. Le terroir du village dans son ensemble est décrit par le terme "bwédi", il comprend les lieux de pêche, de chasse, et tout le terrain cultivable ou cultivé, ainsi que l'emplacement même du village. L'itsuku à la tête duquel se trouve un membre du clan fondateur détient le "mokona", c'est-à-dire un certain nombre de droits sur le terroir que le terme bwédi ne fait que décrire. C'est dans cette même itsuku que l'on trouvera le "ngabula". Ce n'est pas un chef de village, mais une sorte de responsable ; c'est lui qui affecte à chacun des itsuku un quartier de culture ou "lebuki" et permet à un nouvel arrivant de cultiver. Mais c'est avant tout un protecteur magico-religieux du village et de son terroir. Par

.../...

exemple, c'est lui qui coupe le premier arbre lorsqu'un nouveau quartier est mis en culture, les cendres de cet arbre se répandront sur la partie débroussée en la rendant fertile. C'est lui qui a le pouvoir d'éviter aux hommes du village les accidents lors de l'abattage des arbres ; enfin, il peut empêcher de faire pousser ce qui a été cultivé sans son assentiment. De plus, ses fétiches sont à l'entrée et à la sortie du village qu'ils protègent. Les prestations qu'il reçoit sont peu importantes : le "pakha" consiste le plus souvent en un poulet, un panier d'arachides et donne droit de culture à tout un itsuku une fois pour toutes. Les prestations en travail qu'il reçoit des habitants du village ne sont pas celles qui lui sont dues en temps que père, oncle maternel ou beau-père. Cependant, la situation des groupes résidentiels venus auprès d'un autre est ressentie comme une situation d'infériorité ; cela semble surtout tenir à la tutelle magico-religieuse qu'exerce sur eux le ngabula. Quand ils le veulent, chacun de ces groupes peut s'émanciper de cette tutelle en allant fonder son propre village, ce qui avant l'arrivée des français ne posait pas de problèmes, dans un pays de grande forêt à densité démographique dérisoire. Mais assez souvent, la presque totalité des groupes constituant le village suit le groupe fondateur dans ses déplacements ; c'est ce qui ressort d'une enquête que j'ai menée à partir de tous les villages au sud de Mayoko et qui m'a permis de connaître très exactement la constitution clanique et lignagère de deux cents villages anciens, de 1880 environ jusqu'à nos jours.

Pour conclure l'examen des différents procès de production observables aujourd'hui, on peut dire que les seules appropriations de travail qu'on y rencontre ont bien sûr le village pour cadre, mais n'utilisent pas des relations spécifiquement villageoises, telles que les rapports du groupe fondateur aux groupes étrangers et ceux qui sont propres aux sociétés secrètes dont je n'ai pas encore parlé. Ces appropriations se réalisent dans des rapports de parenté. Soulignons encore que ces appropriations de travail sont très faibles puisqu'est très faible aussi le travail investi dans la production alimentaire.

L'examen des productions actuelles n'a pas permis de mettre en évidence une production dominante ; c'est au domaine de la distribution qu'il va

.../...

falloir s'adresser pour y parvenir de façon indirecte. Les produits alimentaires sont auto-consommés dans leur presque totalité, et ceux qui ne le sont pas font l'objet de prestations dans les rapports de parenté. C'est donc vers la parenté que l'on doit maintenant diriger l'analyse.

Après avoir défini dans ses grandes lignes la circulation des biens matrimoniaux (voir partie IV) et la façon dont cette circulation s'articule sur l'appropriation de travail agricole, il nous faut remonter jusqu'à la production même des biens dotaux.

Actuellement, c'est seulement le niveau de l'échange qui est observable, c'est seulement à ce niveau qu'apparaît le contrôle des cadets par les aînés, pour la bonne raison que la production de pièces de fer, nzundu et pibi, est arrêtée depuis 1914 -1918, période pendant laquelle s'est déroulée une campagne de pacification dans tout le pays nzabi. A l'issue de cette campagne, il y a eu soumission, de gré ou de force, de la population, et la production de fer nzabi a été arrêtée, non seulement à cause des troubles de la conquête militaire, mais il semble que l'administration militaire ait résolu de l'arrêter pour des considérations de sécurité et pour des motifs économiques. Les pièces de fer qui circulent encore actuellement ont toutes été faites avant cette période.

d) - La production du fer.

Trois sources permettent de connaître assez bien la production ancienne du fer : des vestiges, des témoignages oraux d'hommes jeunes à l'époque de sa disparition et enfin, des descriptions européennes de la fin du XIXème. Les vestiges de la métallurgie nzabi se trouvent dans toute la région au nord de Mayoko. Il s'agit de trous dans les champs, de restes de tuyères et de scories. Partant de cette base matérielle, par enquête auprès des vieux originaires de villages métallurgistes, une description a pu être faite, à la fois des techniques de la métallurgie et des relations auxquelles elle donnait lieu. Ces témoignages n'ont pas été enregistrés chez n'importe quel vieillard, mais chez ceux

.../...

qui avaient des membres de leur famille, père ou oncle, métallurgistes, et qui, au moment de la pacification française, commençaient à leur tour à travailler. De plus, il se trouve que parmi eux un certain nombre sont des bayambili, c'est-à-dire des spécialistes de la connaissance, ayant une capacité à mémoriser reconnue de tous. Enfin, ces témoignages, sur certains points, ont pu être confirmés par la description que fait le docteur Delisle du travail du fer dans le haut-Ogooué.

Avant le traitement du minerai, un long travail de préparation est nécessaire. Le temps pour aller chercher le minerai est assez difficile à évaluer, et dépendait de la distance du lieu de travail au gisement. On peut l'évaluer au minimum à une dizaine de journées de travail. La préparation du charbon de bois demandait davantage, quinze paniers environ étaient utilisés pour une seule opération, paniers spécialement fabriqués à cet usage, d'une hauteur de deux mètres. Les arbres étaient sélectionnés parmi un nombre restreint d'essences à bois dur et à bois tendre ; ils ne devaient pas être abattus, mais trouvés déjà abattus et secs. Trente à quarante journées de travail étaient consacrées à la recherche du bois, à son transfert, et à la fabrication du charbon près du lieu de traitement.

Le traitement lui-même était très court et durait une demi journée, mobilisant seulement le spécialiste ou "munengi" et deux aides qui actionnaient les soufflets. La masse qui en résultait, de vingt à vingt-cinq kilos, était un mélange de scories, de charbon de bois non brûlé et de métal. Elle devait être morcelée, puis battue à chaud pendant deux ou trois jours, afin de devenir une masse de fer relativement pure. Enfin, le forgeron mettait encore le même temps à façonner un nzundu à partir de cette masse.

Un nzundu représente environ une cinquantaine de journées de travail de manoeuvre et cinq à six jours de travail de spécialiste. Il faut multiplier ces chiffres par quatre pour avoir le travail incorporé dans la dot généralement de quatre nzundu, sans compter les pibi. Remarquons en passant que les fers de hache appelés pibi étaient secondaires par rapport aux nzundu. Ils entraient dans la catégorie des petits biens dotaux, ils étaient comptés sur de petites baguettes,

.../...

alors que les nzundu l'étaient sur des grandes, inconvertibles en nzundu, ils étaient facultatifs dans la dot, alors que le mariage ne pouvait pas être conclu sans nzundu.

Dans un premier temps de la recherche, je pensais que c'était le spécialiste de traitement du minerai qui, avec ses dépendants, effectuait tout le travail, ce qui amenait à lui donner une grande importance, et posait le problème de la façon dont était constitué son groupe de dépendance. Mais, l'examen d'un certain nombre d'anciens villages et de vestiges de fourneaux qu'on peut encore observer sur leurs emplacements, ainsi que la connaissance, pour ces anciens villages, de leur constitution clanique et lignagère mirent en évidence deux faits :

- On rencontrait des fourneaux dans des villages où ne résidait pas de munengi.
- Généralement, le nombre de fourneaux observés correspondait au nombre de groupes de résidence (itsuku) de ce village.

Ce fut le point de départ de l'enquête auprès des anciens qui devait aboutir à la connaissance de l'organisation du travail et du mode d'appropriation du travail métallurgique. Le munengi se déplaçait d'un village à l'autre selon les besoins et opérait avec ses deux aides, fils ou neveux, seulement pendant le temps du traitement du minerai proprement dit. L'important travail préparatoire était effectué par tous les membres du groupe de résidence, et le produit final allait, sans partage, à celui qui en était à la tête. C'était lui qui donnait au métallurgiste et au forgeron des nzundu des pièces de bétail, généralement une chèvre à chacun pour leur travail. Les nzundu à partir de l'aîné placé à la tête du groupe de résidence, c'est-à-dire défini essentiellement comme père et oncle maternel, commençaient leur circulation dans la classe des aînés. Et l'on se rend compte maintenant que si la circulation des nzundu que nous avons déjà décrite, était contrôlée par les aînés, c'était d'abord parce qu'ils contrôlaient leur production. Actuellement, et bien que la production soit arrêtée depuis plus de cinquante ans, ce sont encore des relations nées de la production métallurgique qui continuent à jouer à travers les échanges des nzundu, que l'on trouve encore dans

.../...

la dot, mais en nombre de plus en plus réduit, remplacés par de l'argent et des marchandises européennes qui jouent le même rôle qu'eux.

A l'issue de l'examen des différents rapports de production, et des rapports sociaux dans lesquels ils se réalisent, nous pouvons préciser les caractéristiques du mode de production principal de la société nzabi. Ce mode principal est caractérisé avant tout par l'appropriation par les aînés du travail métallurgiste, et secondairement par l'appropriation de travail agricole. On ne peut pas, en se référant à ces deux sortes d'appropriation parler de deux modes de production différents. En effet, l'appropriation de travail agricole ne peut pas exister indépendamment de l'appropriation de travail métallurgique. C'est un mode secondaire d'appropriation qui dépend du premier dans la mesure où il s'articule sur la circulation des biens matrimoniaux. De plus, dans ce mode de production, les producteurs et ceux qui s'approprient leur travail sont décrits uniquement en termes de parenté, et, à aucun moment, les structures proprement villageoises n'interviennent. Lorsqu'on examine la circulation des pièces de fer, c'est presque uniquement dans le système de parenté qu'elles circulent. Les nzundu circulent exclusivement à l'occasion des rapports de parenté, les pibi, biens secondaires circulent aussi à l'intérieur des structures villageoises.

Ainsi, en même temps que nous hiérarchisons les différents procès de production, nous hiérarchisons les deux structures d'organisation de la société nzabi. La parenté est la structure dominante, et les structures villageoises, sociétés secrètes en particulier ont, par rapport au mode de production principal une relative indépendance. Ce qui est d'autant plus intéressant que c'est à ce niveau là que l'administration française entrera en contact avec la société nzabi. C'est ce niveau là qui présentera par la suite le plus d'adaptation au contact. Encore aujourd'hui, c'est le niveau du village qui exprime la réponse de la société nzabi toute entière au capitalisme qui prend localement la forme d'entreprises forestières européennes et congolaises.

La hiérarchisation des procès de production et des structures d'organisation dégagée à propos de la société nzabi n'a rien d'une loi générale. Il

.../...

semble qu'elle soit en rapport étroit avec le niveau des forces productives. Mais, étant donné que ce concept est assez mal défini, il est difficilement utilisable actuellement pour une étude comparative des sociétés segmentaires. Disons simplement que d'autres hiérarchisations sont possibles dans des sociétés segmentaires, ainsi dans certaines sociétés, aux confins de la Guinée et du Sénégal, les structures de parenté et le procès de production de biens matrimoniaux ne sont que secondaires et les structures villageoises jouent un rôle essentiel dans l'appropriation de travail au cours de la production de biens agricoles qui est la plus importante.

e) - Les sociétés secrètes

Les associations mudji, lekongo, mungala, ngoï, qui ont le village pour cadre définissent à leur tour aînés et cadets. Seuls les aînés ont accès à ces associations qui établissent une police très sévère dans le village et contrôlent les activités de pêche, de chasse, en interdisant telle rivière ou telle forêt, et les activités sexuelles des cadets. Les contrevenants sont frappés de sanctions allant d'amendes payables en biens spécifiques, le pibi, à la suppression pure et simple. Cette définition des aînés et des cadets est entièrement dominée par la définition qui en est donnée dans le cadre de la parenté. D'une part, le cadet, sanctionné au niveau du village, doit obtenir les pibi, biens matrimoniaux secondaires, de son père, ou, et plus rarement, de son oncle ; d'autre part, le système de réciprocité entre aînés définis territorialement apparaît beaucoup moins structuré que celui de la réciprocité interclanique. La réciprocité à base territoriale s'exprime dans un système de villages voisins qui entretiennent, à l'occasion de cérémonies funèbres en l'honneur d'aînés éminents, des échanges agonistiques de nourriture, de prouesses vocales et de biens matrimoniaux secondaires, les pibi. Cette réciprocité n'est définie par aucune loi ; les rapports entre villages ne se réfèrent pas, comme les rapports entre clans, à une mythologie ou à une histoire. La structure des rapports inter-villageois ne préexiste pas aux rapports eux-mêmes ; c'est la forme qu'ils revêtent : compétition agonistique, qui est le garant de la pérennité de la circulation entre aînés définis au niveau du village.

VI

PLAN DE LA THESE DE

TROISIEME CYCLE.

PLAN DE LA THESE

Le choix de la société Nzabi, résultat dans un premier temps de la concordance, ainsi que nous l'indiquions précédemment, d'un certain nombre de faits relevant de catégories différentes. Entre autre : le territoire occupé par les Nzabi est une micro région économique, avec Mbinda comme centre urbain, une série de centres secondaires correspondant aux gares, Tsinguédi, Mungundu et une zone d'exploitation forestière.

- Dans le système d'échanges traditionnel, le pays Nzabi faisait figure d'arrière-pays des côtes du Loango, fournisseur d'hommes et de matières premières : caoutchouc, ivoire, palmiste.

Cette option nécessaire au début de la recherche reste valable dans ses grandes lignes, mais sa justification qui n'est plus dans un empirique multiple et divers ne peut se faire que par référence au niveau théorique élaboré en février-juin 1967. Dans ce contexte, la société Nzabi apparaît dans un ensemble de sociétés en voie de hiérarchisation politique comme un exemple isolé et privilégié de société typiquement segmentaire. Ses rapports avec les sociétés voisines, ses contacts avec les différentes formes du capitalisme colonial, sont pleins d'enseignements pour la théorie. Aussi il était tentant de choisir le Niari forestier comme un terrain-laboratoire où seraient réexaminés les concepts usuels de la sociologie et de l'anthropologie économique concernant les sociétés segmentaires et la naissance du politique, ainsi que les différents types de contacts et de transformations que ces sociétés pouvaient connaître. Ce qui fut fait et amena le partage du terrain en deux zones théoriques, distinctes et complémentaires :

1° - Le cas Nzabi : société segmentaire, qui fait l'objet du présent projet.

2° - Les cas Kunyi, Pumi et Tsangui : sociétés en voie de hiérarchisation étudiées par P.P. REY.

.../...

Le plan suivi pour l'exposition des résultats de la recherche est divisé en deux parties :

- Analyse synchronique de la société Nzabi
- Analyse diachronique de la société Nzabi.

ANALYSE DIACHRONIQUE DE LA SOCIÉTÉ NZABI

La construction de la structure complexe et la description de sa dynamique qui viennent d'être résumées occuperont une première partie de la thèse. La deuxième partie sera consacrée aux variations sur le mode de production de la société segmentaire analysée à travers les différents contacts historiques que la société Nzabi a pu avoir. Cette partie, au moins aussi importante que la précédente, ne sera pas à proprement historique au sens où elle ne traitera pas une tranche d'histoire, mais envisagera l'histoire d'un système particulier, celui de la société Nzabi. En janvier 1966, nous écrivions : "La méthode opère donc la réduction de notre objet en ne retenant, dans le système de relations, présent et passé, que ce qui est nécessaire à la description de l'impact." Depuis, la perspective a été résolument renversée. Opérer de la sorte, c'était faire passer l'étude de la diachronie avant celle de la synchronie, c'était par là même introduire pour l'étude d'un objet particulier un temps défini en dehors de lui, et de ce fait arbitraire. De là, il découlera une périodisation qui tiendra compte à la fois de la transformation de la structure initiale et de ses contacts avec d'autres structures. Chaque période étant caractérisée à la fois par la structure qui entre en contact avec la société Nzabi et par le type de rapport que ces deux structures établissent entre elles. Il nous faudra distinguer successivement:

- 1° - contacts avec les sociétés segmentaires commerçantes
- 2° - contacts avec le capitalisme européen sous sa forme marchande, les factoreries de la fin du XIX^{ème} siècle.
- 3° - contacts avec le capitalisme marchand sous forme de sociétés concessionnaires.
- 4° - contacts avec le capitalisme sous sa forme industrielle, construction du chemin de fer Congo-Océan
- 5° - La période actuelle, depuis la construction du chemin de fer du manganèse ; naissance d'un salariat.

.../...

Nous nous en tiendrons ici à cette simple énumération, nous contentant en quelques mots de justifier le titre général donné à notre recherche. La périodisation adoptée dans l'étude de la diachronie Nzabi ne laisse apparaître aucun changement structurel essentiel. A travers tous ces avatars, la société Nzabi demeure essentiellement segmentaire, et l'étude de son histoire se présente comme l'étude des variations sur une structure ; chacune des interventions extérieures étant l'occasion d'exprimer, sous des formes diverses, le thème segmentaire. Aujourd'hui encore, bien que le contact avec la société industrielle soit le plus intense que la société Nzabi ait jamais connu, nous n'avons pas pu déceler de faille majeure dans le système segmentaire. Les profits des boutiques installées avec les salaires des ouvriers qui construisirent le chemin de fer servent avant tout à la circulation des femmes, et les renouvellements d'alliance, bien que se produisant sur le fond sonore des trains de manganèse et des camions de grumes, continuent à assurer la perennité de la réciprocité inter-clanique.