

” A QUI MIEUX MIEUX ” OU LE MARIAGE CHEZ LES BAOULÉ

Pierre et Mona ETIENNE

Question : « *Be e bla se ?* »

Réponse : « *Bla la yole !* »

(« Avec les femmes, il faut quoi faire ?

Avec les femmes, on peut rien faire ! »

Formule - proverbe de remerciement baoulé (1)

« You can't have your cake and eat it, too »

Précepte anglais.

1. LE POIDS DE L'HISTOIRE

Il convient de situer brièvement les Baoulé dans leur contexte géographique et surtout historique.

Évalués à environ 7 ou 800 000 (2), ils occupent un territoire de quelque 35 000 km². Ce dernier a sensiblement la forme d'un triangle dont la pointe se situerait au sud de Ndouci entre le 5° et le 6° degrés de latitude nord et la base vers le 8° degré de latitude nord ; le cours du Bandama en définit la limite occidentale ; jusqu'à la hauteur de Dimbokro (6,5° de latitude nord), le N'zi en marque la limite orientale ; mais dans sa partie septentrionale ce territoire déborde largement sur la rive gauche du N'zi et s'étend vers l'est jusque vers 4,1° de longitude ouest. C'est dans cet habitat de contact entre la forêt et la savane que se constitua l'ethnie baoulé.

L'histoire baoulé est remarquable :

— par le caractère récent de la constitution de l'ethnie ; avant 1730, les Baoulé en tant que tels n'existaient pas ;

(1) *Be* : on, *e* : fait, *bla* : femme (sous entendue : à l'égard des) *se* : comment : *la* : est pour *ma* négation au sens de « rien » ; *yole* est la forme infinitive de *e*, « faire ».

(2) Actuellement, nous serions assez enclins à porter cette estimation jusqu'aux environs d'un million de personnes.

— par le caractère extrêmement hétérogène du fonds d'origine constitué par des Gouro, des Sénoufo (Tagouana, Djimini, Djamala) et des Akan (Alanguira et Assabou), pour ne citer que les groupes les plus importants ;

— par son caractère extrêmement évolutif, marqué par des changements de conjonctures très rapides avant même la conquête coloniale.

Vers 1730 la succession au trône de l'Asantehene suscita à Koumasi une guerre intestine à l'issue de laquelle les Assabou, ayant eu le dessous, s'enfuirent de l'Ashanti, entraînant avec eux leurs partisans, leurs alliés politiques, leurs clients et leurs captifs.

Le projet majeur des Assabou fut d'emblée de retrouver ou de recréer les conditions écologiques, sociales, politiques et économiques du milieu qu'ils avaient abandonné.

Après avoir traversé la Comoë un peu en-dessous du 6° degré de latitude nord, les Assabou se sentant hors de portée de leurs poursuivants, orientèrent leur pérégrination vers le nord à la recherche d'un milieu écologique à cheval sur la forêt et la savane semblable à celui du Pays Ashanti. Mais ils s'aperçurent assez vite que la forêt s'étendait très loin au nord et se dirigèrent vers l'ouest, puis vers le sud-ouest. Ce n'est qu'aux abords de Tiassalé, qu'ils rencontrèrent l'avancée de savane du V Baoulé et se dirigèrent à nouveau vers le nord.

Le souci de reconstituer une route de traite vers le littoral se manifeste dès ce moment ; les Assabou laissèrent à cet endroit trois groupes (Elomouè, Souamélé et Ahua) certes, en partie pour protéger leurs arrières, mais aussi, à notre sens, pour constituer un front de négoce avec les populations lagunaires qui avaient accès à la côte.

C'est seulement à l'approche de Tiébissou que les Assabou et leur suite rencontrèrent des populations déjà en place. C'est seulement à ce moment qu'ils envisagèrent de s'installer et d'imposer petit à petit, par le truchement d'alliances ou par intimidation, voire par la violence, leur suprématie politique aux divers groupes de la région de Bouaké et de constituer un milieu social et politique qui reproduise les structures de leur milieu d'origine.

Il faut dire qu'ils ne réussirent pleinement ni l'une ni l'autre de ces deux entreprises ; ni la recréation des structures sociales de l'Ashanti ni celle de ses structures politiques.

Certes, au niveau de l'organisation sociale et politique, on retrouve les grandes lignes des institutions akan, mais combien aménagées ! On se référera ici seulement à quelques exemples. C'est ainsi que la notion de lignage se trouva complètement oblitérée et que, issue d'une société à structure bilinéaire à accentuation matrilineaire (*abusūa* = matrilineage, et *ntoro* = patriclan ou patrilineage) les Baoulé réalisèrent une structure résolument cognatique en ce sens que la parenté y est comptée dans toutes les directions aussi loin que persiste le souvenir des relations de fait. Mais, si les institutions furent, à ce niveau, en partie oubliées, les pratiques persistèrent. Les Assabou réussirent à imposer des règles de succession matrilineaire à la plupart des groupes qui constituent actuellement l'ethnie baoulé et à tous, les pouvoirs de mise en gage réservés à l'oncle utérin. Même chez les Kodé, Baoulé patrilineaire de la région de Béoumi, où les influences gouro furent tellement fortes que persista un régime de succession de père à fils, s'instaura la pratique de mise en gage des neveux utérins. Par référence aux formes d'organisation ashanti, le déficit, au niveau des institutions, c'est-à-dire des réalités les plus manifestes, fut compensé par le maintien des pratiques et des valeurs qui les sous-tendent.

La même sorte de compromis se manifeste au niveau des réalités surnaturelles. Les Assabou purent imposer le culte de la terre et le culte des ancêtres ainsi que le support matériel de ce dernier, la *bia*, chaise sacrificielle ; mais en même temps ils furent amenés à adopter les cultes à masques des éléments gouro et sénoufo. Toujours par soucis de compromis, les éléments akan, en quelque sorte se paganisèrent, tout en conservant des bribes d'une « religion d'état ».

Si au début les Assabou-Warébo réussirent à reconstituer et à exercer un pouvoir central de type ashanti, la rapidité des processus de segmentation, la dispersion des groupes d'origine à la recherche de nouveaux territoires, de nouvelles populations à soumettre, et surtout de gisements aurifères pour pouvoir recommencer à faire du commerce, enfin des rivalités et des guerres intestines, eurent tôt fait de réduire l'autorité du pouvoir central. Les grands groupes tribaux reprirent leur indépendance et se mirent à essayer d'une façon anarchique.

Avec la découverte des gisements aurifères de Kokumbo, dans la région de Toumodi, la dégradation de la structure politique s'accroît ; Warébo, Faafouè, Ngban, Nzipri, Aitou, Nanafouè... se ruèrent vers le sud et s'installèrent soit aux alentours de Kokumbo, soit sur la route de traite vers Tiassalé.

D'une part, la diffusion des richesses, d'autre part, les rivalités qui opposaient ces divers groupes réduisirent encore l'autorité du pouvoir de Sakassou. La diffusion de la richesse porta atteinte au prestige des *agwa* : ils n'étaient plus les seuls à détenir l'or. Enfin, ils se révélèrent impuissants à assurer la sécurité de la route de traite vers le sud.

C'est ainsi qu'au cours de la première moitié du XIX^e siècle, se défirent les structures qui avaient été élaborées pendant la seconde moitié du siècle précédent. Le pouvoir central n'existait plus et la richesse et la puissance étaient passées du nord au sud.

La fin du XIX^e siècle, fut marquée par un nouveau changement de conjoncture. Alors que dans des conjonctures normales, les captifs s'achetaient à prix d'or, lors du passage de Samori parmi les populations situées au nord des Baoulé (Dioula de Kong, Djamala, Djimini, Tagouana), les captifs s'achetaient avec des vivriers. Les rapports d'échange entre le sud et le nord se trouvèrent alors transformés au profit de ce dernier.

Ces circonstances — caractère récent de la constitution de l'ethnie, hétérogénéité des fonds d'origine, rapidité des changements de conjonctures — empêchèrent la société baoulé de cristalliser des structures et rendent largement compte du laxisme fondamental qu'elle manifeste dans tous les domaines et du respect dont jouissent les prérogatives de l'individu.

2. LES FEMMES BAULÉ : UN IMPONDÉRABLE DANS LA STRUCTURE

C'est à Sakassou que nous avons recueilli le dialogue stéréotypé que nous citons en exergue. C'était au cours d'une grande beuverie de vin de palme, à l'issue d'une session du Tribunal Coutumier (1), qui, justement, avait eu à traiter surtout d'affaires de divorces, d'adultères et de querelles entre conjoints.

Cet échange de formules remplace la formule de remerciement habituelle qu'on adresse, lorsque la boisson est finie, à celui qui l'a offerte. Lorsque le « canari » de vin de palme est fini, le serveur s'adresse à l'assistance, et plus particulièrement à celui à qui le vin a été offert, et dit : « *nzā ūeli* (le vin est fini) » ; on lui répond : « *Ndja su mo* ! (Monsieur, merci d'avoir versé !) (2) » et on s'adresse alors à celui qui a offert le vin en disant : « *Ndja kɔla o ! Ndja kɔla o !* (Monsieur, merci ! Monsieur, merci !) ». En fait, le

(1) Le vin de palme est l'épice juridique la plus courante. Mais on peut aussi offrir des boissons d'origine européenne, des animaux, du numéraire.

(2) *su* : verser, servir du vin, de l'eau, etc.

second remerciement est adressé aux autres buveurs (1). Mais celui qui a offert le vin peut prendre les devants et, s'adressant à celui à qui le vin a été offert, demander : « *be e bla se ?* », à quoi tout le monde répond en chœur « *bla la yole !* ».

Le sens de cet échange de formules facétieuses est le suivant : « nous avons beau être gentils avec nos femmes, leur faire un champ, tisser pour elles, leur acheter des pagnes, leur donner de l'argent, etc. elles sont toujours prêtes à nous quitter pour un autre mari ou pour retourner chez leurs frères. Elles n'en font qu'à leur tête et personne ne peut les empêcher de faire ce dont elles ont envie ».

Les manifestations de cette extrême liberté des femmes sont nombreuses. « On peut forcer un garçon à se marier, nous a-t-on dit, même s'il n'aime pas la femme ; mais on ne peut pas forcer une fille ». Même dans le cas des fiançailles pré-pubertaires « le consentement au mariage » reste une condition indispensable à la consommation de l'union (2). Si la fille reste intraitable, le « fiancé » finit par se lasser et abandonne. Dans ce cas, on dit au fiancé que « la fille ne l'aime pas », « qu'il n'a pas eu de chance » (3). Il pourrait demander que lui soient remboursées les dépenses matrimoniales qu'il a déjà faites (travail sur les champs de ses beaux-parents, cadeaux de vin de palme, de sel, de gibier, etc.), mais, généralement, il ne le fait pas car « il gâterait son nom et ne trouverait pas une autre femme ».

Intéressants aussi sont les cas de dénonciations de paternité qui inaugurent bon nombre de mariages. La femme baoulé jouit d'une assez grande liberté sexuelle et surtout lorsqu'elle est jeune et pas encore mariée ou fiancée, il n'est pas rare qu'elle entretienne simultanément plusieurs intrigues amoureuses. Lorsqu'elle devient enceinte, elle doit dire quel est le père. Bien entendu, elle dénoncera celui de ses partenaires qui lui plaît le plus, ou qui a la meilleure situation « sociale », etc. Or l'intéressé, en aucun cas, ne peut récuser la présomption de paternité (4).

(1) Les champs sémantiques de *mo* et de *kola* ne se recouvrent pas ; on emploie *kola* pour remercier d'une chose donnée, et *mo* d'un service rendu, d'une action. *Mo* est à la fois un remerciement et un encouragement ; à un homme qui rentre du champ on dira *Nđja mo* ; à quelqu'un qui rentre de voyage, on adresse un souhait de bienvenue : « *mo ni kola* (merci et voyager, aller), on peut dire aussi *mo ni djumā* (merci et travail).

(2) Ni le rapt, ni le viol ne semblent exister. On peut signaler une exception. Lorsque les masques (*Do, Dje, Goli*), que les femmes « ne peuvent pas voir », « viennent au village », on peut entrer dans la chambre d'une femme et lui imposer le rapport sexuel sans qu'elle puisse s'y opposer, car lorsque les « masques sont au village » les femmes « doivent rester cachées », elles ne peuvent même pas manifester leur présence par des cris ou des mouvements de protestation. Autre exception chez les Kodé, Baoulé de la région de Béoumé, fortement teintés de culture gourou : on pratique le viol en brousse ; pendant que ses camarades maintiennent la femme, le prétendant lui impose le rapport sexuel. Certes, dans un cas, comme dans l'autre les choses peuvent mal tourner pour le responsable du viol et les comptes se régler publiquement le lendemain. Mais, nous a-t-on dit, souvent « la honte empêche les femmes de parler ».

(3) C'est ce qu'on lui dit aussi si la fille meurt avant que le mariage ait pu être consommé. Et dans ce cas, les parents de la fille ne sont pas tenus à donner une épouse de remplacement (« sauf, nous a-t-on dit, si ils aiment bien le garçon ») ; ils ne sont pas non plus obligés de rembourser les dépenses matrimoniales que le fiancé a pu faire.

(4) Il ne peut même pas invoquer le fait que la fille ait eu plusieurs amants. On lui dit, d'une manière imagée : « tu as couché avec la fille, si ce n'est pas toi qui lui a fait l'enfant, mets ta main dedans son ventre pour l'enlever ». Tout au plus peut-il dire aux parents de la fille que l'enfant est « cadeau pour eux ». Mais, dans ce cas, l'enfant portera le nom du père ou du frère de la fille et est complètement perdu pour le père présomptif qui le désignera, lorsqu'il en parle, comme *aïe ba* (enfant du vol, enfant que les parents de la femme lui ont volé, puisqu'ils « ont mis leur nom dessus »). Quant aux parents de la fille (son père, ou son frère) ils l'appelleront *gwa su ba* (« l'enfant du lieu public », puisque « nous ne connaissons pas le nom du père »). Nous avons recueilli récemment une autre interprétation du terme, *aïe ba*. J'appelle cet enfant l'enfant du vol, parce que je l'ai engendré sans apporter aux parents de sa mère les compensations d'usage (prestations de travail, dons de « viande de brousse », etc.) et sans régulariser la situation après coup. On peut toutefois se demander si la notion de vol se réfère à l'absence de compensation auprès des parents ou au fait que l'intéressé a eu des rapports sexuels avec la fille à l'insu des parents de celle-ci et sans leur autorisation formelle.

On ne peut pas non plus répudier une épouse qu'on trouve indésirable (1) ; on l'insulte, on la bat, on ne lui donne ni argent, ni pagnes, jusqu'à ce qu'elle en ait assez et s'en aille d'elle-même.

« *Bla la yole* » est un véritable aveu d'impuissance, le constat désabusé du manque d'autorité des hommes sur leurs épouses. Certes, si « ce ne sont pas les femmes qui échangent les hommes », on ne peut pas dire non plus, en ce qui concerne les Baoulé, que ce sont les hommes qui échangent les femmes. Celles-ci, en fait, circulent avec une grande liberté et il est extrêmement difficile de les contrôler. Certes, les femmes baoulé, comme dans toute société, constituent un élément « mineur » soumis à des institutions « masculines ». Mais celles-ci, procèdent d'une contradiction fondamentale telle que, dans bien des cas, elles sont totalement inopérantes.

En effet, si les hommes, en tant qu'époux, sont unanimes, en théorie, à déplorer leur manque d'autorité sur les femmes, en tant qu'épouses ; dans la pratique, lorsqu'il s'agit de leurs filles ou de leurs sœurs, ils sont toujours prêts à prendre leur parti dans l'espoir de récupérer les enfants qu'elles auront mis au monde. L'idéal de l'homme baoulé est de garder auprès de lui, et ses propres enfants, et les enfants de ses sœurs ; de « manger son gâteau et l'avoir encore ». Ainsi, les hommes eux-mêmes instaurent les conditions de la fragilité du lien conjugal à la faveur de laquelle ils espèrent bien récupérer leurs neveux utérins ou les enfants de leurs filles, de leurs nièces, etc. Mais, ce faisant, ils créent aussi les conditions de l'« émancipation » des femmes et, forgent des armes qui se retourneront contre eux dans le « conflit des sexes ».

Ici, deux remarques s'imposent. Tout d'abord, il nous faut signaler que les conditions créées par la colonisation ont fortement contribué à cette émancipation des femmes. En effet, en édifiant de nouveaux milieux à vocation non-traditionnelle (postes militaires, chefs lieux d'administration, etc.) peuplés d'hommes étrangers et, pour la plupart, célibataires, la colonisation ouvrit aux femmes baoulé un marché où elles pouvaient faire le commerce, non seulement des vivriers, dont elles contrôlaient la production déjà dans le contexte pré-colonial (2), mais aussi, de leurs services domestiques et sexuels. Mais, s'il a pu en être ainsi, ce n'est que parce que les structures pré-coloniales l'autorisaient, parce qu'elles portaient en elles-mêmes les conditions virtuelles de cette extraordinaire liberté dont jouissent les femmes baoulé et qui étonne tous les observateurs.

Il est toutefois très vraisemblable que dans le contexte pré-colonial les hommes aient eu davantage de moyens de contrôle sur les femmes, ne serait-ce qu'en raison de l'absence de numéraire et d'économie de marché généralisée. Il fallait bien que quelqu'un fit un champ pour la femme ; si ses frères refusaient de le faire pour elle, elle était bien obligée de rester mariée. Contre un époux, il n'existait pas d'autre recours que la parenté. Aujourd'hui, en revanche, qu'il s'agisse du milieu de « plantation » ou des milieux urbains ou à vocation urbaine, les femmes ont à leur disposition des « refuges » anonymes où elles peuvent échapper aussi bien au contrôle de leurs époux qu'à celui de leurs frères.

Pourtant, deux anecdotes qui nous ont été rapportées, et qui se situaient l'une et l'autre vers 1850, laissent supposer que, en ce qui concerne la liberté et l'indépendance des femmes, la différence entre le contexte pré-colonial et l'actuel est plus une différence de degrés que de nature. Dans le premier cas, un prétendant qui plaisait à la demoiselle, mais que les parents de celle-ci trouvaient indésirable, ne put être évincé qu'en étant rossé copieusement. C'est dire que les moyens de pression furent exercés, non pas sur

(1) Un homme ne peut même pas invoquer la stérilité d'une épouse pour s'en séparer ; de même une femme ne peut pas quitter son époux à cause d'une infirmité, quelle qu'elle soit. On nous a cité le cas d'une femme dont le mari était atteint d'une lèpre très avancée et qui de ce fait sentait très mauvais ; lorsqu'on sait combien les Baoulé attachent d'importance aux odeurs, on conçoit que ce fût là une raison de divorce. Mais elle ne fut jamais invoquée publiquement, la femme trouva d'autres prétextes, en l'occurrence un frère malade à soigner, pour quitter le domicile conjugal.

(2) L'igname appartient aux hommes, mais toutes les autres cultures (à l'exception du tabac) appartiennent aux femmes. A cela s'ajoutent aussi des activités artisanales : en particulier le filage du coton et les poteries.

la fille, mais sur son amoureux (1). Dans le second cas, il s'agit d'une femme dont les frères avaient été mis en gage. Elle s'en alla à Kokumbo (centre aurifère de la région de Toumodi) faire le commerce du vin de palme et, sans doute, de ses services domestiques et sexuels. Au bout de quelques années elle avait amassé assez d'or pour rédimmer ses frères. Autrement dit, la colonisation n'a fait que généraliser des situations d'exception ; en ouvrant des routes, en créant des marchés, en édifiant un milieu de cultures marchandes et surtout en créant des villes et des centres à vocation urbaine, elle a généralisé des conditions qui autrefois n'existaient qu'à Kokumbo ou Toumodi et complètement supprimé les moyens de pression liés à la subsistance. Il ne reste donc plus guère que le «chantage sentimental», exercé le plus souvent par l'intermédiaire de la mère (« sois gentille avec ce garçon, tu sais que ça fera plaisir à ton père ») ou l'intimidation d'ordre surnaturel (« tu es malade, c'est parce que tu laisses un tel venir dormir avec toi ; tu sais bien qu'il ne nous plait pas »).

Ainsi, les femmes, qui se situent à la charnière des rapports sociaux fondamentaux par le truchement du mariage et de l'alliance matrimoniale, sont, en même temps, l'élément le plus impondérable, le plus incontrôlable, de la stratégie sociale dans laquelle elles se trouvent impliquées. Si l'on nous permet de paraphraser Spinoza, nous dirions volontiers que, dans la politique matrimoniale, elles sont tout autant « agissantes » qu'« agies », tout autant « déterminantes » que « déterminées ». Certes, nous le verrons par la suite, la balance entre l'« agissant » et l'« agi » peut varier en fonction des différences de statut qui existent, le cas échéant, entre les partenaires de l'alliance matrimoniale. Mais, ce que nous désirons souligner ici c'est le rôle éminent que jouent les femmes dans l'attribution de droits sur la descendance. Dans une société telle que la société baoulé, qui n'est pas entièrement dégagée du « segmentaire » et qui n'a pas réussi à élaborer de fortes stratifications sociales, où, par ailleurs, les dépendants, c'est-à-dire (si l'on excepte les captifs et les clients) : les descendants, sont saisis comme le fondement le plus immédiat de la richesse, la politique matrimoniale joue un rôle essentiel dans l'édification du statut. Or, si théoriquement on dit : « les enfants sont pour le père », « c'est le frère de ta mère qui peut te mettre en gage », etc. en fait, dans la pratique, ce sont les femmes qui, primordialement, disposent de leurs enfants.

Mais ce n'est pas seulement parce que les femmes sont particulièrement des impondérables que le jeu matrimonial est tellement aléatoire et subtil ; il faut aussi se référer à la structure globale de la société baoulé. Nous hésitons même à parler de « la société baoulé » ; pour notre part, nous serions plutôt portés à parler d'une ethnie baoulé avec *des* sociétés excentrées. Autrement dit, le milieu culturel est à peu de choses près équivalent, mais il existe plusieurs pôles d'intégrations sociale, politique, économique, etc. qui sont plus ou moins en concurrence les uns avec les autres.

Ceci, d'ailleurs, n'est pas sans rapport avec le fait que les Baoulé ont élaboré un système de différenciation sociale où les éléments du statut sont extrêmement nombreux, mais sans que cela aille jusqu'à créer une stratification sociale de type classique. En fait, la société baoulé, dans la mesure où elle existe, semble être beaucoup plus une société d'intégration qu'une société de différenciation et, en même temps, beaucoup plus une société de segmentation qu'une société de concentration et de hiérarchisation.

C'est d'ailleurs peut-être la multitude même des critères de différenciation sociale qui empêche la constitution d'une société stratifiée. En effet, qu'il s'agisse de statuts prescrits ou de statuts acquis, les éléments de leur définition sont extrêmement nombreux. Tant qu'il s'agit du sexe ou de l'âge les choses sont encore assez simples, mais dès qu'on aborde les conditions de naissance on se trouve en présence d'une dizaine de termes qui différencient diverses catégories de personnes et dont les champs sémantiques, par ailleurs, ne sont pas univoques, mais recouvrent d'autres significations.

(1) Bien mal en prit à ces gens là, car l'amoureux rossé fit l'acquisition d'un culte, certes onéreux, mais très vindicatif, dont la « puissance » tua tous les gens qui l'avaient frappé (cf. Pierre ETIENNE 1966).

Par exemple, pour les diverses catégories de captifs qu'on oppose aux *lyewa* (hommes ou femmes ne comptant aucun captif dans leur ascendance), on distingue les *kāga* (captifs achetés) (1) les *kāga ba* (enfants de captifs), les *ablua* (descendants de captifs), les *aowa* (personnes mises en gage), les *alomwē* (prisonniers de guerre) ; il existe aussi les gens qui ont été « attrapés » alors qu'ils voyageaient (2). Par ailleurs, les captifs et leurs descendants peuvent être désignés comme *mi slā* (mes hommes, au sens de *homo*), *mi sifwē* (les gens qui sont derrière moi), *mi wa* (mes enfants) ; on peut aussi les appeler *gbafī* (jeune homme) ou *talua* (jeune fille).

Il en est de même pour les statuts acquis. Par exemple, pour les gens riches il existe, à notre connaissance, au moins cinq expressions spécifiques. Tout d'abord, il y a les *agwa*, ce qu'on pourrait appeler les « nobles » ou les « riches de tradition », descendants des Assabou qui avaient fui l'Ashanti et qui constituèrent en une ethnie nouvelle les populations qui étaient déjà en place dans la région de Bouaké. Ils sont installés vers Sakassou, vers Bocanda et vers Toumodi. Ils relèvent à la fois d'une distribution régionale, ou, si l'on veut, horizontale, et d'une distribution verticale, hiérarchisée (3). Ensuite, viennent les *ble ngbi*. Ce sont eux aussi des « riches de tradition », des notables ; on dit que ce sont « ceux qui sont à côté du Canton » (4). Il existe aussi des « nouveaux riches ». Certes, il a pu arriver dans le contexte pré-colonial, qu'on fit fortune individuellement dans le commerce avec Tiassalé ou dans la recherche de l'or. Mais, c'était plutôt rare. En revanche, dans le contexte colonial et actuel, ils sont devenus nombreux : anciens combattants pensionnés, scolarisés qui sont devenus commis, fonctionnaires, planteurs riches, etc. La façon dont on les désigne est d'ailleurs très significative ; on les appelle *ana be ūfwē* ; on dit d'eux : « *be ana be ū* » (*be* : ils, *na* : gagnent, *be* : leur, *ū* : eux-mêmes ; ils ont gagné leur liberté, leur indépendance). Il faut signaler que la plupart d'entre eux sont des descendants de captifs ; c'était eux, en effet, qu'on envoyait à l'école, au service militaire, « chercher l'argent » en ville ou en Basse Côte, etc. Il existe d'autres catégories ; par exemple, d'un homme qui sans être riche — au sens de *sikafwē* (*sika* : or) — est à la tête d'une grande maisonnée, on dira : « *ɔ ti slāndle* » (*ɔ* : il, *ti* : est, *slā* : homme, *ndle* : mauvaise herbe ou champignon) (5) ; on emploiera la même expression pour désigner une femme qui contrôle un groupe de dépendants important : « *ɔ ti bla ndle bla* (*bla* : femme). En revanche, d'un homme riche, qui a de l'argent (*sikafwē*), mais qui ne dispose pas de dépendants, on dira : « *ɔ ti ale fwē* », il est misérable, il est malheureux ; ce même terme sert aussi à désigner les pauvres, ceux qui n'ont pas d'argent (6).

Mais il existe bien d'autres critères de la définition du statut : liés au savoir faire, à l'habileté, dans telle ou telle activité artisanale, voire agricole (« il tisse bien », « son tabac est toujours beau », etc.), dans la manipulation des puissances surnaturelles, dans l'art oratoire, dans la connaissance des coutumes et des généalogies, etc. (7).

(1) Surtout dans l'est, où les influences agni sont très sensibles on les appelle aussi *akwa*. Il faut signaler que ce dernier terme signifie aussi miséreux, « pauvre type ».

(2) Ils ne portent pas de nom spécifique. On dit : « *be tla be ndole* » (*tla* veut dire attraper, *ndole* est la fibre de raphia dont on fait des liens ; autrement dit, « on les a attrapés attachés »).

(3) C'est un peu de la même façon que, chez les Kodé de la région de Béoumi, on dit qu'il ne faut pas faire des palabres avec les Alanguira « parce que c'est une grande famille » (les Alanguira seraient venus du Dankyra quelques décennies avant les Assabou).

(4) « Canton » est dit pour chef de Canton. En fait, les chefs importants s'appellent *famyē*, mais le terme est peu usité. Le terme *ble ngbi* est vraisemblablement issu du Littoral ; on le retrouve transcrit sous la forme de « brembi » dans les textes de la fin du XVII^e édités par Paul ROUSSIER (1935).

(5) C'est-à-dire des gens qui « poussent comme la mauvaise herbe ou les champignons ».

(6) Citons, à ce propos un proverbe baoulé ; « La pauvreté du Blanc, c'est encore la richesse pour le Noir ».

(7) C'est ainsi que pour éclairer des points contestés de généalogie par exemple, on appelle parfois de vieux captifs qui connaissent les relations de parenté entre les gens en cause mieux que ces derniers.

On conçoit donc que dans cette société le jeu des alliances matrimoniales soit, d'une part indispensable, dans la mesure où le fondement le plus immédiat de la richesse est constitué par la descendance et, d'autre part, à la fois très aléatoire, parce que les femmes y sont des éléments très impondérables, et très subtil, parce que les critères de différenciation sociale sont tels qu'ils n'engendrent pas une véritable stratification.

3. LES RÈGLES ET LES PASSE-DROITS

Nous décrirons d'abord les trois types fondamentaux, qu'on peut d'ailleurs réduire à deux, car les fiançailles pré-pubertaires apparaissent plutôt comme une variante du mariage ordinaire que comme un type juridique spécifique. Si nous en traitons séparément, c'est uniquement parce que sa pratique diffère de celle du mariage ordinaire.

A. Les types fondamentaux

1. LE MARIAGE *atō vle* ET SA DISPARITION

Le mariage *atō vle* était sanctionné par des transferts importants de poudre d'or et par des festivités onéreuses (consommation somptuaire de bétail, de vin de palme, etc.). En contrepartie, la famille de l'épouse renonçait à tous ses droits sur cette dernière et sa descendance. L'*atō vle bla* (*bla* : femme) ne retournait jamais chez elle en visite. A sa mort, elle était enterrée dans le village de son mari. Il en allait de même pour ses enfants. Mais, surtout l'*atō vle* annulait la capacité de mise en gage des oncles utérins et, pour les neveux la possibilité d'hériter de ces derniers (1). En contractant un tel mariage un homme s'assurait des droits sans partage sur ses propres enfants. Bien plus, de cette manière, il pourvoyait aussi ses héritiers utérins de dépendants qui, dans un contexte normal, auraient eu de fortes chances d'échapper à leur autorité. En effet, une succession inaugure toujours un état de crise et est fréquemment sanctionnée par des scissions, des changements d'allégeance, ou la création de nouveaux groupements sociaux. Mais les *atō vle ba* (*ba* : enfant) n'ont plus de maternels chez qui aller se réfugier s'ils ne s'entendent plus avec les héritiers de leur père. L'*atō vle* n'était donc pas seulement une forme prestigieuse de mariage (car les transferts importants de poudre d'or et les festivités honoraient autant la famille de l'épouse que celle de l'époux), c'étaient aussi le moyen de créer autour de soi un groupe social stable.

Nous l'avons déjà dit, l'idéal d'un homme baoulé est de garder auprès de lui non seulement ses propres enfants, mais encore, ceux de ses sœurs. Les solutions apportées au problème de la dépendance de l'autre terme de l'alliance matrimoniale ont varié en fonction des changements de conjoncture.

C'est ainsi que la pratique de l'*atō vle* a disparu avant même la conquête coloniale (2). Les raisons de cette disparition sont très vraisemblablement multiples. Pourtant à notre sens, il faut en retenir deux

(1) Pourtant le mariage *atō vle* qui, en raison de la forte compensation matrimoniale qu'il implique, ressemble à des types mandé ou krou, n'instaure pas du neveu à l'oncle utérin ces « relations de plaisanterie » qui semblent être la règle dans ces contextes. Cf. Pierre ETIENNE (1970).

(2) Le plus souvent, les Baoulé disent que ce sont « les Blancs » (l'administration coloniale) qui ont interdit l'*atō vle* ; en fait, lorsqu'on recueille des généalogies on s'aperçoit que cette forme de mariage a disparu avant même la conquête coloniale et coïncide sensiblement avec la guerre de Samori.

qui nous semblent capitales : d'une part, l'augmentation du volume de la richesse et sa diffusion ; d'autre part, l'afflux de captifs et de réfugiés tagouana, djimini, etc. au cours de la guerre de Samori.

En effet, au début, les *agwa* (les nobles, cf. p. 00) et le *ble nbgi* étaient les seuls à détenir l'or et les richesses (1) qu'ils avaient emportées avec eux en quittant Koumassi (2). Mais la découverte des gisements aurifères du Yaouré et de Bocanda et surtout, dans la première moitié du XVIII^e siècle, celle des gisements de Kokumbo firent augmenter le volume de la richesse et provoquèrent sa diffusion parmi tous les Baulé. Ajoutons à cela les effets du commerce avec Tiassalé. Donc, les *agwa* et les *ble nbgi* n'étaient plus les seuls à détenir la richesse et à pouvoir pratiquer le mariage *atō vle*. Une forme de mariage réservée qui tend à se généraliser ne peut que se dévaloriser. Mais ce qui sonna véritablement le glas de l'*atō vle*, c'est, à notre sens, l'afflux de captifs et de réfugiés fuyant les troupes de Samori. Les captifs étaient tellement nombreux, et par ailleurs dévalorisés (3), qu'il n'était plus possible de ne pas s'apercevoir des similitudes entre *atō vle bla* et *kāga bla*, entre *atō vle ba* et *kāga ba*. D'ailleurs *kāga ba* et *atō vle ba* sont tous deux désignés de la même façon, comme *aulo ba* (enfants de la cour, de la maison) (4).

2. LE MARIAGE ORDINAIRE

C'est un processus très lent qui est fréquemment inauguré par une grossesse. Une jeune fille, à moins qu'elle n'ait déjà été « promise » avant sa puberté — et on verra par la suite que cette pratique est de moins en moins répandue — jouit d'une liberté sexuelle considérable. Il n'est pas rare qu'elle ait, non pas un « fiancé » officiel, mais plusieurs partenaires sexuels plus ou moins occasionnels et officieux.

Tant que les choses en restent là et que le « fiancé » — ou l'un des « fiancés » — n'a pas fait — ou fait faire — de démarches officielles auprès des parents de la fille, il n'existe aucune obligation entre les partenaires du rapport sexuel ni aucun échange de prestations de services économiques ou domestiques de l'un à l'autre, même si leur liaison est notoire (5).

C'est seulement la grossesse qui oblige au mariage. Ou bien, il faut que des démarches officielles aient déjà été faites auprès des parents de la fille. Alors que les partenaires des fiançailles pré-pubertaires s'appellent l'un et l'autre *mi wū* (mon époux) et *mi yi* (mon épouse) avant même que le mariage n'ait été consommé, pour ce qui est de partenaires sexuels officieux, on dira d'eux : *be ti somā* (ils sont « fiancés ») ou, plus grossièrement : *be bo somā* (ils font l'amour) (6).

(1) Par exemple, les grandes bassines à couvercle en cuivre martelé et qui servaient à serrer les pagnes et autres objets de valeur.

(2) Bien plus, on rapporte que lorsque la reine Akwa Boni, la nièce et l'héritière d'Abra Pokou, conduisit les gens du Warébo à la guerre contre les Gouro, elle se serait fait remettre tous les « trésors » car, dit-elle, ils seraient plus en sûreté à Sakassou. Lorsque les guerriers revinrent, après avoir essuyé une défaite mémorable, elle refusa de leur rendre leurs biens, prétextant que de cette façon elle serait assurée de garder les gens auprès d'elle, autrement dit pour les empêcher de migrer vers Toumodi comme l'avaient déjà fait une partie des Warébo.

(3) Alors que dans le contexte normal les personnes s'achetaient à prix d'or, pendant la guerre de Samori on pouvait acheter des captifs avec de la subsistance.

(4) On appelle aussi de cette façon tous les enfants issus d'une union contractée à l'intérieur de l'*aulo*, compris au sens large d'ensemble de cours élémentaires liées entre elles par des rapports de parenté, de captivité ou de clientèle.

(5) Le « fiancé » fait tout de même de menus cadeaux à la fille. Aujourd'hui, avec la diffusion croissante du numérique ils tendent à devenir de plus en plus importants et de plus en plus fréquents.

(6) *Somā* en effet désigne à la fois les partenaires du rapport sexuel et l'acte lui-même (*bo*, dans l'expression *be bo somā* veut dire frapper). Le mariage se dit *adja* on dira *be a di adja* (ils ont fait mariage), ou encore *ɔ dja bla* (il marie femme, il est marié) *ɔ dja byā* (elle est mariée - *byā* : homme). Il est probable que ce terme se réfère à *dja* au sens de jambe, de la même façon que *djāfwē* qui veut dire ami, désigne « ceux qui ont confiance entre eux, qui marchent les jambes à côté ».

Certes, cet état de choses ne saurait se prolonger trop longtemps ; les parents de la fille veulent bien « fermer les yeux », mais pas indéfiniment. Cette licence sexuelle nous semble correspondre au souci qu'ont les parents de laisser leur fille trouver elle-même un « bon mari » qui soit non seulement « généreux », mais aussi, capable de « faire des enfants ».

Lorsque une fille est devenue pubère on la « lave » (1). On lui dit, en lui donnant un cache-sexe neuf, que maintenant « elle a grandi », qu'elle peut « chercher les garçons » et que, si elle fait un enfant, on pourra le garder (2).

Autre exemple : dans le cas de fiançailles, pré-pubertaires, telles que les pratiquent les Kodé de la région de Béoumi, si un an après que la fille ait rejoint le domicile de son époux elle n'est pas enceinte, ses parents viennent la reprendre, rendent les cadeaux, et lui cherchent un nouveau mari (3).

Donc, lorsque une fille se trouve enceinte, elle doit rendre public le nom de l'auteur de sa grossesse. En général, elle choisit de désigner parmi ses fiancés celui qu'elle aime le mieux ou qui lui paraît le plus avantageux. Ce choix se fait en fonction de plusieurs critères qui, d'ailleurs peuvent entrer en concurrence les uns avec les autres. Par exemple, la fille écartera un tel, bien qu'il soit beau et lui plaise, parce qu'il n'est pas généreux, tel autre parce qu'il ne plaît pas à ses parents, tel autre parce qu'il est déjà marié et que sa première épouse a la réputation d'être une « sorcière » redoutable, etc. Aux critères esthétiques et sentimentaux s'ajoutent donc les critères économiques et des considérations d'ordre psychologique et social.

Il peut arriver aussi que la fille ait déjà un fiancé officiel agréé par ses parents dans le contexte des fiançailles pré-pubertaires et dont elle accepte les visites nocturnes uniquement pour éviter des querelles avec son père ou sa mère. Mais elle peut avoir d'autres amants en cachette. Si elle devient enceinte, elle dénoncera l'un d'eux, rompant ainsi, par un cas de force majeure, des fiançailles qui lui déplaisent. C'est en effet bien un cas de force majeure, car il faut que la mère et le père présumé soient mariés pour « élever l'enfant » (4).

C'est ainsi, par exemple, que dans les cas de grossesses consécutives à des rapports incestueux, les partenaires sont tenus d'être « mariés » jusqu'à ce que l'enfant soit élevé — c'est-à-dire qu'il marche, — mais on leur conseille de divorcer ensuite. Ceci implique que l'homme « fasse un champ pour la mère et l'enfant », autrement dit assure leur subsistance, mais sans avoir accès aux services sexuels de la femme,

(1) Nos interprètes traduisaient ainsi à juste titre l'expression *nzile* qui veut effectivement dire (se) laver, mais dans le cas de ces rites de passage (on « lave » aussi le cadavre avant de l'enterrer, on « lave » les veufs et les veuves, à l'issue de la période de viduité) l'eau n'intervient pas. Le sens général est pourtant le même, il s'agit de rendre propre, de purifier, mais alors qu'on lave le corps avec de l'eau, on « lave » les filles pubères, les cadavres, les veuves et les veufs, etc. avec des paroles et des gestes rituels.

(2) Autrefois on laissait mourir l'enfant *bōbvenu* conçu avant que la fille n'ait été « lavée ».

(3) Les Kodé offrent de nombreux traits particularistes par référence aux normes baoulé. C'est ainsi que les femmes rejoignent le domicile de leur mari beaucoup plus rapidement qu'ailleurs.

(4) Il convient d'ajouter que l'adultère n'est pas gravement sanctionné. Le fiancé trompé réclamera des sacrifices pour ses *umyē* (mânes des ancêtres) et « toutes les choses (puissances surnaturelles) qui sont derrière lui » ; s'il est d'un statut socio-politique important, il peut imposer une amende. Mais celle-ci n'est jamais très élevée. La plus forte que nous ayons relevée se montait à 15 000 francs. Le fiancé trompé pouvait aussi demander le remboursement des dépenses matrimoniales qu'il avait déjà faites. Mais cela arrive rarement. Les divorces, qui, très souvent, ont lieu à la suite d'un adultère, et qui sont fort nombreux, sont rarement portés devant les instances juridiques traditionnelles. En agissant ainsi le mari trompé risquerait, tout d'abord de « gêner son nom » et de ne plus trouver d'épouse ; en second lieu, il n'est pas certain d'avoir le dessus car, d'une part, il est rare qu'il ait la conscience tout à fait tranquille en ce qui le concerne et, d'autre part, il peut se faire que ses beaux-parents soient d'un statut supérieur au sien ou aient davantage de connivences que lui auprès des gens du tribunal ; enfin, de toutes façons, même si le tribunal lui donne raison, il sera obligé de payer les épices.

car ils sont interdits à celle-ci tant que l'enfant n'a pas appris à marcher. En fait dans la plupart des cas, des gens qui ont commis l'inceste ne se plient pas à l'obligation de divorcer car, dit-on, « ils s'aiment trop » (1).

Le processus du mariage est extrêmement lent. Il est inauguré par des dons de vin de palme non seulement au père de la fiancée, mais aussi à ses oncles. En effet, toute la parenté de la fille doit être consultée. Il arrive parfois qu'on omette de consulter un « oncle » éloigné, soit parce qu'il habite trop loin, soit parce qu'on ne s'entend pas avec lui ; mais une telle omission risque d'être alléguée par la suite comme raison de divorce : la femme dira alors : « nous ne sommes pas vraiment mariés ; est-ce que mon oncle de tel village connaît seulement ton nom ? est-ce que tu es allé lui dire que tu voulais me marier ? ». Il n'en faut guère plus parfois pour légitimer le retour de l'épouse chez ses parents.

Lorsque les parents de la fille ont agréé le prétendant celui-ci commence à faire un champ pour la fille qui doit lui préparer sa nourriture. Ceci implique donc que les partenaires soient du même village ou de villages proches (2), car, pendant très longtemps la fille continue à résider chez ses parents, parfois jusqu'à la troisième ou quatrième grossesse. Il peut arriver aussi qu'elle ne rejoigne jamais le domicile de son mari ou qu'elle divorce avant.

Pendant tout le temps que dure le mariage l'homme doit en outre des prestations de travail à son beau-père. Mais en ce domaine, il n'y a pas de règles fixes ; il n'existe pas un nombre déterminé de journées de travail à fournir. Aussi les manquements en ce domaine sont-ils parfois invoqués comme raisons de divorce. « Il est mauvais, dira la femme, telle année mon père avait besoin de lui pour tel champ, il n'est pas allé l'aider ».

Autrefois, lorsqu'un homme tuait du gibier il devait donner un cuissot à sa belle-mère. Aujourd'hui, comme le gibier se fait rare, ces prestations de viande de chasse sont remplacées par de menus dons de numéraire. En ce domaine encore, il n'y a pas de règles fixes ; un homme pourra se montrer généreux ou, au contraire, avare, et, dans ce cas, cela sera aussi invoqué comme raison de divorce.

L'homme doit aussi donner le sel et « la natte de l'urine » (3) à la belle-mère.

Ce sont donc des prestations de travail, de menus cadeaux de biens immédiatement consommables (vin de palme, sel, viande de chasse) ou symboliques (natte *mie be*) qui sanctionnent l'alliance matrimoniale. Il nous semble difficile dans ce cas de parler de « compensation matrimoniale ». L'absence de transferts importants de numéraire — ou, dans le contexte pré-colonial, de biens qui servaient aussi de monnaie (4) — n'est pas sans rapport avec la fragilité du lien conjugal. Eclairant à ce propos est ce que disent les Baulé eux-mêmes : « nous ne vendons pas nos filles, nous ne faisons pas le mariage comme les Dioula ».

Actuellement toutes les fois que le numéraire intervient, c'est en remplacement, ou des prestations de travail, ou de biens devenus rares comme le gibier (5). Ainsi les « dépenses matrimoniales », en ce qui

(1) L'« amour romantique » est loin d'être rare chez les Baulé.

(2) Par exemple, à Diamelassou, cf. in République de Côte d'Ivoire Ministère du Plan (1966) 7,8 % des mariages se font à l'intérieur de l'aulo-bo, 13,7 % à l'intérieur du village (et encore, s'agit-il là d'un petit village), 59,3 % dans un rayon 1,5 km, 61,4 % dans un rayon de 3 km, et 85,9 % dans un rayon de 15 km. Il s'agit bien entendu d'effectifs cumulés.

(3) *Mie be*, pour lui remplacer celles que sa fille lui a gâtées quand elle était enfant.

(4) Signalons toutefois que dans le contexte pré-colonial le sel qui provenait du littoral alladian, avikam, etc., servait aussi de monnaie. Mais ce n'était pas un bien spécialisé dans l'échange matrimonial comme les manilles chez les Dida ou le cuivre chez les Guéré. Encore convient-il de ne pas exagérer cette spécialisation ; les manilles, chez les Dida, servaient aussi à acheter des captifs. cf. SCHWARTZ (Alfred), 1965 ; TERRAY (E), 1966.

(5) Certes les Baulé, aujourd'hui, disent *adja sika* l'argent (l'or) du mariage. Mais nous pensons qu'il s'agit là d'un néologisme qui sert justement à désigner les prestations en numéraire en remplacement des prestations en nature. En effet, le terme propre qui désigne les choses qu'on donne aux beaux-parents est *adja nige* (les choses du mariage).

concerne les cadeaux faits aux beaux-parents, n'ont guère subi d'inflation. En revanche, il semblerait qu'elles aient assez sensiblement augmenté en ce qui concerne les cadeaux à la fiancée. Autrefois on dotait la fille d'un peu de poudre d'or, on tissait pour elle (1), mais les prestations s'arrêtaient là. Aujourd'hui, il n'en va plus de même. Il faut multiplier les menus cadeaux en espèces ou en pagnes, en produits de beauté ou d'hygiène (talc parfumé, cosmétiques, savon, etc.), en ornements, etc.

On peut aussi considérer comme dépenses matrimoniales celles faites pour les enfants. Certes, elles ne sont pas très élevées : achat du « trousseau » lorsque l'enfant est né, par exemple, achat de médicaments lorsqu'il est malade, etc. Comme ces menues dépenses sont parfois supportées par la mère elle-même ou ses frères, en cas de divorce, cela sera invoqué comme carence paternelle.

Avant que le mariage ne soit véritablement achevé, l'homme doit avoir construit une maison pour la femme. C'est seulement à ce moment là qu'il pourra aller demander aux parents de la femme que celle-ci vienne habiter chez lui. Il faut encore faire des cadeaux (vin de palme, sel et viande, ou son équivalent en numéraire, etc.). Mais souvent les beau-parents se montrent réticents ; ils invoquent toutes sortes de raisons pour garder encore un peu leur fille avec eux : « elle aide sa mère », « elle soigne son père », etc.

Que la femme rejoigne le domicile de son époux (ɔ *kɔ i wũ bo*, ɔ : elle, *kɔ* : va, *i* : son, *wũ* : époux, *bo* : chez, en présence de, etc.) ne garantit ni la stabilité de l'union, ni les droits de l'époux sur ses enfants ; elle ne clôt pas non plus les prestations aux beaux-parents ; enfin, elle n'implique aucune « cassure » entre l'épouse et sa parenté. Non seulement la femme se fait habituellement accompagner par une « petite sœur » qui lui tiendra compagnie dans son nouveau domicile où elle se sent quelque peu étrangère et l'aidera dans les tâches du ménage, mais encore, elle-même retourne fréquemment chez ses parents. Tous les prétextes sont bons pour justifier ces séjours parfois d'assez longue durée : maladie, décès, palabre, etc.

C'est justement au cours de ces longues périodes passées chez ses parents que la femme peut être amenée à commettre l'adultère. Certes, les sanctions de l'adultère ne sont guère graves (2), mais il peut servir de prétexte au divorce.

B. Les variantes

1. LES ALÉAS DES FIANÇAILLES PRÉ-PUBERTAIRES

Le mariage pré-pubertaire s'inaugure et se poursuit de la même façon que le mariage ordinaire, la seule différence réside dans le fait que les prestations de travail et de viande de chasse débutent beaucoup plus tôt, avant que l'union ait été consommée et peut-être aussi dans le fait, qu'aujourd'hui, elles ne se maintiennent plus que dans quelques régions, vers Béoumi, par exemple, chez les Kodé et les Goli.

Les raisons de cette disparition tiennent aux conditions d'émancipation générale que la colonisation a données aux femmes et que les femmes baoulé ont très habilement exploitées (3).

Lorsque la fille a « assez grandi », est en âge d'entretenir des rapports sexuels, ses parents disent au fiancé qu'il peut commencer à l'« approcher », à lui rendre visite la nuit. Le fiancé fait alors un champ pour

(1) Tisser pour la femme est un service qui entre dans le cadre normal des prestations entre conjoints.

(2) Il n'existe aucun terme spécifique pour désigner l'acte d'adultère ou la personne adultère. On dira ɔ *kude byä i wũ bo* (elle cherche l'homme en présence de son mari), ɔ *kud e bla i yi bo* il cherche des femmes en présence de son épouse). Ou encore, pour un homme on dira qu'il est *bla difwe*, *bla sa fwe*, *bla klo fwe* (*bla* : femme, *fwe* est un suffixe d'agent, *di* : manger, faire, entretenir des rapports sexuels, *sa*, prendre, tenir dans les bras, avec la main, *klo* : aimer).

(3) Nous ne nous étendons guère sur ce point ; le lecteur est prié de se reporter à Pierre et Mona ETIENNE (1968).

la fille et celle-ci sera tenue à préparer la nourriture pour lui, à planter les condiments et les vivriers secondaires, à carder et filer le coton, etc., autrement dit à se trouver prise dans le réseau des obligations économiques et domestiques qu'implique le mariage. C'est justement pour échapper à ces obligations que, dès les débuts de la colonisation, les filles « promises » quittaient le village et allaient chercher refuge auprès des postes administratifs ou militaires, auprès de ces premiers milieux non-traditionnels et à vocation urbaine, où ni leurs parents ni leur « époux » n'osaient s'aventurer. En outre, elles y trouvaient une clientèle d'hommes étrangers et célibataires avec lesquels elles faisaient le commerce des vivriers et de leurs services domestiques et sexuels. Elles acquéraient ainsi l'indépendance économique, clef de l'émancipation sociale.

Les Baoulé, pas plus que d'autres, n'aiment investir en pure perte. Ainsi, presque partout, la pratique des fiançailles pré-pubertaires fut-elle rapidement abandonnée. Nous l'avons déjà mentionné, si la fille ainsi « promise » venait à mourir ses parents n'étaient pas obligés de rembourser les dépenses matrimoniales du « fiancé », ni de lui donner une épouse de remplacement (1). De même, dans le contexte actuel, si la fille s'enfuit on dit simplement au « fiancé » qu'il n'a pas eu de chance.

2. LES CAS DE TÉLÉGAMIE

La plupart des mariages se font à l'intérieur du village, ou entre villages proches les uns des autres de telle sorte que, pendant que l'épouse réside encore chez ses parents, son mari puisse faire un champ pour elle et qu'elle-même puisse faire la cuisine pour lui.

Pourtant il peut arriver qu'on se marie très loin de chez soi.

Nous avons déjà vu que le mariage *atō - v/e* qui sanctionnait une rupture complète entre l'épouse et sa parenté, impliquait que ces mariages se fassent entre des villages relativement éloignés les uns des autres. Il en allait de même des mariages vecteurs d'alliances politiques pratiqués par les conquérants assabou.

Dans la même catégorie on peut classer les mariages liés au commerce pré-colonial. La route de traite entre Tiassalé et le nord du Pays Baoulé était si peu sûre que, à moins de voyager en forte caravane et bien armés, ceux qui faisaient du commerce se déplaçaient en se cachant. Aux abords des villages qu'ils devaient traverser ils se dissimulaient en brousse et attendaient la nuit pour continuer leur chemin. En revanche, s'ils avaient des beaux-frères dans le village en cause, ils pouvaient le traverser en toute sécurité.

Depuis la conquête coloniale, les mariages au loin sont liés à l'artisanat itinérant (2). Les artisans baoulé — les tisserands, les orfèvres et autrefois, les teinturiers, les forgerons, etc. (3) — se déplaçaient ainsi de village en village proposant leurs produits finis ou de travailler à la commande. Ces déplacements se situent entre décembre-janvier et juin-juillet, périodes qui correspondent au temps mort du cycle de l'igna-

(1) « Si on aime bien le garçon, nous a-t-on dit, on peut lui donner une sœur de la première fille », mais seulement à condition que le mariage n'ait pas été consommé, car il est encore plus grave de « mélanger le sang » de deux sœurs que d'entretenir des rapports sexuels avec une parente utérine. Alors que dans le second cas le caractère incestueux de l'union ne frappe pas celle-ci de nullité, dans le premier cas, « le garçon est obligé de choisir l'une des deux sœurs » ; s'il les a « enceintes » toutes les deux, l'enfant de celle qu'il « divorce » « mourra » peu de temps après être né.

(2) Le commerce baoulé, à l'exception du colportage lié à l'artisanat (tissage et orfèvrerie) ne résista pas à la concurrence des commerçants « dioula » et autres éléments islamisés qui étaient par ailleurs les alliés de l'administration coloniale.

(3) Cet artisanat résista plus longtemps que le négoce à la concurrence des forgerons, des teinturiers, etc. étrangers, mais finit par disparaître il y a une dizaine d'années. Il ne subsiste plus que quelques tisserands itinérants, à l'heure actuelle et quelques orfèvres.

me (1). S'il a beaucoup de commandes, s'il reste longtemps dans le même village il y a toutes les chances pour qu'il y trouve une « fiancée » (2). Si elle devient enceinte, il faudra qu'il l'épouse. Les unions télé-gamiques, aujourd'hui ne sont plus concertées, comme dans le contexte de traite pré-coloniale, pour jalonner la route de traite de gîtes d'étapes, mais accidentelles. En effet, on le verra par la suite, elles ne présentent quelque intérêt pour celui qui les contracte que s'il est d'un statut supérieur à celui de ses beaux-frères.

3. LE MARIAGE AVEC DES ÉTRANGÈRES

Alors que les femmes baoulé sont toujours prêtes à se marier avec des étrangers, les hommes baoulé, pour leur part, manifestent beaucoup de répugnance à l'égard des unions inter-ethniques. Il s'agit bien entendu du contexte actuel (3), car il semble que dans le contexte pré-colonial, il ait existé des traditions de mariage inter-ethnique de la part des hommes. Pour notre part, nous ne les avons relevées que dans la tribu Ahri, à l'est de Bouaké, actuellement, sous-préfecture de Brobo. Il semble que les Ahri, dans le contexte pré-colonial allaient prendre des femmes chez les Tagouana des environs de Katiola et chez les Djama, les Djimini et les Dioula.

Ceci, à notre sens, tient à deux raisons ; tout d'abord à des affinités culturelles, car les populations déjà en place à l'arrivée des Assabou et à partir desquelles les Ahri se sont constitués appartenaient au fonds tagouana, djimini ou djamala... En second lieu, les Ahri étaient relativement pauvres, et les mariages qu'ils contractaient avec les femmes de ces populations du stock sénoufo étaient pour eux l'équivalent du mariage *atō - vīe* en ce sens que la femme ne retournait pas chez les siens et que l'homme exerçait des droits sans partage sur sa descendance. Certes on donnait un peu d'or, mais surtout, avant de rentrer chez soi avec la femme, on fournissait des prestations de travail qui pouvaient se prolonger deux ou trois ans.

On retrouve encore ici le souci majeur des Baoulé de dépendre l'un des termes de l'alliance afin de conserver des droits sans partage sur la descendance, dans un contexte où pourtant les règles explicites impliquent que ces droits soient partagés entre les partenaires de l'alliance matrimoniale.

S'il nous était permis de nous référer au précepte anglais que nous avons cité en exergue, nous dirions volontiers que les Baoulé aimeraient bien « avoir mangé leur gâteau et l'avoir encore » et que, pour ce faire, ils se livrent à d'incroyables acrobaties dans le domaine de l'organisation sociale et se montrent d'une désinvolture peu commune à l'égard des règles instituées.

C. Le viol des règles

Sans doute s'agit-il de cas d'exception. Mais, pour nous, ils ont toujours une valeur heuristique. La Sagesse des Nations se trompe quand elle dit que l'exception confirme la règle. En fait, elle l'éclaire

(1) C'est aussi à cette époque que se situent actuellement les migrations saisonnières vers les plantations de café et de cacao.

(2) Au sens de *somā*. D'ailleurs de ce point de vue les Baoulé sont très hospitaliers. Si l'étranger désire une compagnie féminine il utilisera la formule suivante : « *aere kū mi, bla mu be o ni* » (« le froid tue moi, où sont les femmes » ?). Ce n'est pas du tout considéré comme inconvenant.

(3) Parmi tous les cas que nous avons relevés — environ deux mille — nous n'avons rencontré qu'un seul homme ayant une épouse d'une autre ethnie. Encore convient-il d'ajouter qu'elle était agni, donc d'un milieu socio-culturel proche du milieu baoulé.

(4) Nous n'avons pas relevé de traditions de mariage Warébo - gouro ou kodé - gouro, bien que les gouro soient des voisins et qu'ils aient eux aussi contribué à la constitution de ces tribus. Ceci est peut être dû à une défaite mémorable que les Gouro infligèrent aux Warébo lorsque ceux-ci essayèrent de s'étendre vers l'ouest.

d'une autre façon, ou bien elle montre que ce qu'on avait pris pour une relation de nécessité entre deux phénomènes n'a que la valeur d'une fréquence statistique.

1. LES MARIAGES INCESTUEUX

La définition de l'inceste est extrêmement flottante. De ce qui est rigoureusement impraticable, comme d'épouser deux sœurs, à « ce qui ne se fait pas », ce qui est inconvenant ou malséant, comme d'épouser une personne d'un autre niveau généalogique, les gradations sont nombreuses.

Par ailleurs, le caractère imprécis de la définition de l'inceste doit être mis en relation avec l'absence de mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale, absence consécutive à l'oblitération des notions ashanti-fanti d'*abusūa* et de *ntɔɔ* (matrilignage et patrilignage) (1). Mais nous aborderons cette question tout à l'heure.

Les Baulé, pour désigner l'inceste, n'utilisaient pas l'expression ashanti-fanti — qu'on retrouve aussi chez les Agni — *be fla mogya* (ils mélangent le sang). L'inceste se dit *plɔplɔ* ; mais ce terme désigne aussi la cérémonie légèrement mortifiante qui doit les protéger (2), enfin, la divinité même qui est censée punir l'inceste. *Be a di plɔplɔ* peut aussi bien vouloir dire « ils ont commis l'inceste », que « ils ont fait la cérémonie », ou « ils ont pris le remède ». Nous avons montré ailleurs (3) que l'*amwē* (divinité) *plɔplɔ* était une sorte de beau-frère mystique et que le mariage entre utérins nécessitait cette sorte de simulacre de l'alliance matrimoniale.

L'infraction la plus grave consiste à avoir des rapports sexuels avec deux sœurs. Même si toutes les deux sont enceintes, l'auteur de leur grossesse ne peut épouser que l'une d'entre elles. Quant à l'enfant de l'autre sœur, « il ne pourra pas vivre » (4). En revanche, on peut très bien rester marié avec une cousine utérine, bien que, en principe, l'interdiction porte sur toutes les utérines, quel que soit leur degré d'éloignement.

Pour les autres cousines, les règles d'interdiction sont moins rigoureuses. On n'épouse ni la fille de l'oncle utérin, ni celle de la tante paternelle, alors que dans l'Ashanti il s'agit là de formes préférentielles. Pour les cousines de type agnatique ou cognatique de degré plus éloigné, le critère de restriction réside dans le fait d'avoir en commun avec elles un ou une ancêtre encore en vie. Mais il ne s'agirait pas là d'inceste au sens de *plɔplɔ* ; on dit simplement : « je ne peux pas épouser celle-là parce que notre grand-mère qui habite là aurait trop honte » (5).

On n'épouse pas non plus des femmes d'un autre niveau généalogique que le sien (6).

Nous voudrions maintenant montrer pourquoi on n'épouse ni la fille de l'oncle utérin, ni celle de la tante paternelle. C'est que l'oblitération des notions d'*abusūa* et de *ntɔɔ*, la transformation d'une

(1) Les Baulé ont pourtant conservé la notion de *ɔkla* (esprit personnel transmis par le père dans le cadre du *ntɔɔ*).

(2) Les deux coupables, complètement nus, se frappent mutuellement avec les deux moitiés d'un cabri fendu dans le sens de la longueur. Ils sont l'objet de moqueries et de quolibets, mais pas de sévices graves.

(3) Pierre ETIENNE, (1970).

(4) En fait il est rare qu'on « l'aide à vivre » ; bien plus, selon certains informateurs, même si la mère veut s'occuper de l'enfant ainsi conçu, il y aura toujours quelqu'un de sa parenté qui « tuera l'enfant en diable (*baefwe*) ».

(5) Le critère de la règle ne réside pas *dans le degré de parenté*, mais se réfère seulement à un *fait*, la présence ou l'absence d'un ou d'une ancêtre commun (e) encore en vie.

(6) Nous avons pourtant rencontré un cas où les fils héritaient et épousaient, les veuves de leur père, à l'exception, bien entendu, de leur propre mère.

structure bilinéaire à accentuation utérine en structure cognatique (1) à accentuation utérine fait de ces cousines des parentes, et des parents proches. En effet, dans le système ashanti-fanti, je ne soutiens aucune relations de parenté avec ces cousines, puisque je n'appartiens pas au même *abusia*, ni au même *ntoro* qu'elles, puisque je n'ai, ni le même sang (*moqya*), ni le même *akra* (réalité psycho-morale transmise par le père). On scandalise toujours un peu les Baoulé lorsqu'on leur demande si on peut épouser la fille de l'oncle utérin ou celle de la tante paternelle. Ils répondent : « non, ce sont des sœurs » (2).

Cette oblitération de la bilinéarité correspond sans doute pour une part à un souci de conciliation vis-à-vis des populations à tradition patrilinéaire déjà en place lors de l'arrivée des Assabou. Mais elle correspond aussi au souci d'étendre à l'ensemble des descendants la qualité de parents, afin de conserver sur eux des droits qui serviront de prétexte à ce qu'on les concentre autour de soi. Mais, en transformant ainsi des « cognats » en parents, on transforme aussi les épouses possibles et mêmes souhaitables du système bi-linéaire en parentes, en sœurs classificatoires, en épouses interdites.

Toutefois, l'opération n'est pas entièrement déficitaire. Car, si l'on s'interdit les cousines cognatiques au premier degré, on récupère comme épouses possibles toutes les cousines cognatiques de degré plus éloigné (3).

La tolérance que les Baoulé manifestent à l'égard de l'inceste renvoie ici encore au souci de dépendre l'un des termes de l'alliance matrimoniale, comme la pratique du mariage à l'intérieur de l'*aulo bo*. En effet, si l'on laisse ses dépendants se marier à l'intérieur de l'*aulo bo* c'est qu'on est certain de conserver leur descendance. Mais, du même coup, on se prive de la possibilité de récupérer la descendance des filles qui pourraient se marier hors de l'*aulo bo*. Les Baoulé sont ainsi toujours déchirés entre des solutions d'endogamie — au niveau des groupes de fonctionnement socio-économique (*aulo-bo* ou village) — et des solutions d'exogamie car on risque alors de perdre le contrôle de sa propre descendance — à la faveur de processus que nous analyserons par la suite — sans pouvoir récupérer celle de ses sœurs.

2. LE MARIAGE AVEC SA PROPRE CAPTIVE

Nous avons montré ailleurs (4) les similitudes qui existent entre le mariage *atô-vle* et le mariage avec sa propre captive. Ce dernier type de mariage se donne comme le simulacre du mariage *atô-vle*. En effet, si un homme épouse la captive qu'il a lui-même achetée il donne une grande fête au cours de laquelle l'or est exposé, la viande domestique, l'igname et le vin de palme consommés en grandes quantités. Auparavant, il fait « laver » la femme qui perd sa qualité de captive. Désormais on ne pourra plus traiter celle-ci de *kāga ble*, ses enfants, non plus, ne seront pas appelés *kāga ba*. Ceux-ci, d'après certains informateurs, pourraient même hériter de leur père.

Comme le mariage *plɔplɔ*, ce type de mariage est un mariage d'inclination. On épouse sa propre captive parce que, nous a-t-on dit, « on l'aime trop », car, en général, il vaut mieux qu'elle se marie ailleurs, soit avec quelqu'un de l'*aulo bo*, sur lequel on affermira ainsi son autorité, soit à l'extérieur, et dans ce cas, on retrouve la possibilité de capter la descendance qu'elle portera. comme dans le cas du mariage ordinaire, puisque une captive est considérée comme la fille de celui qui l'a achetée (5). C'est d'ailleurs

(1) Nous considérons comme cognats, tous les parents du côté maternel qui ne sont pas des utérins et tous les parents du côté paternel qui ne sont pas des agnats.

(2) Pour des cousines de degré plus éloigné on peut aussi utiliser l'expression *nyama* (germain), mais on préférera souvent utiliser l'expression *osufwe* (parent) ; on dira : *be ti osufwe* (ce sont des parents).

(3) Sous certaines conditions.

(4) cf. Pierre ETIENNE, (1970).

(5) Ou de son héritier.

sans doute pour cette raison qu'on épouse aussi rarement sa propre captive. Comme la relation d'autorité veut que le rapport de captivité soit transposé en termes de filiation et non pas de germanité et qu'il est inconvenant d'épouser des femmes du niveau généalogique de ses fils, on préférera souvent, lorsque la captive est destinée à des unions endogamiques, la donner en mariage à un fils ou à un neveu.

Nous avons dit que le mariage avec sa propre captive était avant tout un mariage d'inclination. Mais, le souci « politique » peut aussi y avoir sa part.

Si un homme, par exemple, ne s'entend pas avec ses neveux utérins, il peut très bien faire cette sorte de mariage pour avoir des héritiers de type *atō vle ba* qui pourront entrer en concurrence avec eux.

3. LE MARIAGE PARAGAMIQUE

Bien que toutes les conditions du mariage ordinaire soient remplies, il peut arriver que la femme ne rejoigne jamais le domicile de son époux, reste chez son frère et y élève ses enfants sur lesquels le père n'aura jamais que des droits théoriques.

C'est ainsi que les choses se passaient pour les sœurs des *agwa* ou des *blengbi*, lorsqu'elles ne se mariaient pas en *atō vle*, mais selon les règles du mariage ordinaire, avec des hommes de statut inférieur. Même si la stratification est faible, même si les hiérarchies sont mouvantes, elles existent et jouent leur rôle dans la stratégie sociale, elles font partie des moyens qui peuvent être mis en œuvre pour réaliser le statut. En effet, un homme de bas ou moyen statut consentira à faire un mariage hypergamique déficitaire, en ce qui concerne sa propre descendance, dans l'espoir d'utiliser le poids social et politique de son beau-frère dans des alliances isogamiques contractées par ailleurs, par lui-même, ses frères ou ses sœurs.

4. L'AGAMIE DE TYPE MODERNE

La disparition du mariage *atō vle*, celle de la captivité le fait que l'endogamie de groupe ne soit pas une solution totalement satisfaisante (puisque si on est assuré de conserver la descendance qui en sera issue, on se prive de la possibilité de capter la descendance issue d'unions exogames) ont amené les Baoulé à laisser leurs sœurs et leurs filles porter des enfants hors-mariage, surtout dans le cadre des milieux non-traditionnels de plantations extérieures et, encore plus, en milieux urbains ou à vocation urbaine comme le montre le tableau suivant (1).

Encore convient-il d'ajouter que bon nombre des mariages urbains sont des unions inter-ethniques. Lorsque, l'homme voudra retourner chez lui, la femme ne le suivra pas, elle partira de son côté dans son propre village en emmenant ses enfants avec elle.

4. CONCLUSION : « TOUS LES COUPS SONT PERMIS »... MAIS PAS AVEC N'IMPORTE QUI

C'est de deux façons que le mariage est un instrument de l'édification du statut. Tout d'abord, il produit de la descendance. Qu'on nous pardonne de paraphraser encore Spinoza : nous la définissons volontiers comme richesse « constituante », par opposition aux biens et aux monnaies qui eux, sont la

(1) Cf. Pierre et Mona ETIENNE, art. cit. (1968).

LE STATUT MATRIMONIAL DES FEMMES BAOULÉ

1. En milieu rural traditionnel			
Classes d'âge (ans)	Mariées	Non mariées	Total
15 - 24	51	49	100
25 - 49	84	16	100
50 et plus	47	53	100
Total	67	33	100
2. Sur plantations extérieures			
15 - 24	2	98	100
25 - 49	87	13	100
50 et plus	24,5	75,5	100
Total	64	36	100
3. En milieu urbain			
15 - 24	5	95	100
25 - 49	38	62	100
50 et plus	17	83	100
Total	29	71	100

richesse « constituée ». Mais il n'est pas suffisant de créer des descendants encore convient-il de les transformer en dépendants. C'est-à-dire qu'il faut conserver autour de soi ses propres enfants et « arracher » ceux de ses sœurs et de ses filles à ses beaux-frères ou à ses gendres.

Les schémas suivants parlent d'eux-mêmes : T... Kouadio a 5 sœurs, qui ont eu 4 garçons et 9 filles. Il a récupéré deux des garçons et cinq des filles. Les filles, à leur tour, ont eu 1 garçon et 6 filles ; il a récupéré le garçon et la moitié des fillés. Si certaines cours se gonflent ainsi d'utérins, il faut, bien que d'autres cours soient déficitaires en agnats. Certes, le volume des agnats « perdus » par les cours déficitaires est moins fort que celui des utérins récupérés par les cours bénéficiaires. Car, pour une bonne part, ces utérins ont été conçus hors-mariage ou à la faveur d'unions inter-ethniques temporaires dans le milieu de plantations et surtout en milieu urbain.

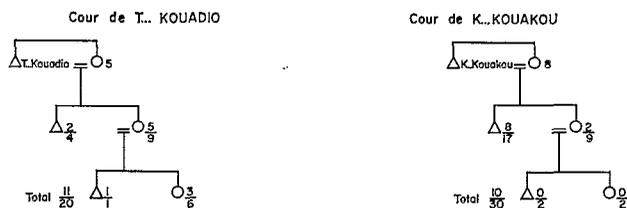


FIG. 1. — Descendance acquise des sœurs, village de D...

Voici pourtant le cas de K... Kouamé. Il perdit sa femme dont il avait eu six enfants. Peu de temps après, un des enfants meurt à son tour. Aussitôt on consulta les devins, car deux décès rapprochés constituent toujours un « signe », une sanction d'ordre surnaturel. C'étaient simplement les *umyè* des enfants (ancêtres en lignée utérine) qui voulaient que ceux-ci aillent habiter chez leurs maternels. Sinon, ils allaient les tuer tous, les uns après les autres. K... Kouamé fut bien obligé d'obtempérer, de chercher une nouvelle épouse et de recommencer à se créer une nouvelle descendance sans être pour autant assuré de la conserver.

Ce n'est pas un hasard si le verdict des devins fut tel. K... Kouamé était d'un statut inférieur à celui de ses alliés ; en accumulant la descendance, la richesse « constituante », il commençait à devenir un *slā ndle*, à « trop se gonfler ». S'il avait été d'un statut plus élevé, ou s'il avait eu des alliés importants, les choses auraient pu se passer différemment ; les devins auraient vraisemblablement attribué le décès de l'enfant à d'autres causes et l'affaire aurait pu se régler par quelques sacrifices.

C'est ici qu'apparaît le second aspect stratégique du mariage et de l'alliance. Tout d'abord les alliés de mes alliés ne sont pas mes alliés mais mes rivaux. (Les hommes qui ont épousé deux sœurs sont désignés comme *ulafwa* de la même façon que les co-épouses). Autrement dit, mes alliés, les uns par rapport aux autres, ne sont pas des alliés, mais des rivaux. Ainsi est-il toujours aisé de faire jouer un allié contre un autre. C'est pour cette raison que les gens de bas ou de moyen statut pratiquent assez volontiers l'hypergamie.

Ici, il nous faut aborder, mais brièvement (1), la dialectique qui s'opère chez les Baoulé entre l'idéologie du mariage et celle de la stratification. Car, c'est bien d'idéologie qu'il s'agit ici : la façon dont ces problèmes sont pensés par les Baoulé eux-mêmes (2). Au niveau du rapport d'alliance matrimoniale « en général » (*Überhaupt*) au sens kantien de l'expression, ils situent l'époux comme le perpétuel obligé du frère de la femme. En effet, nous l'avons déjà dit (p. 00), la circulation des femmes n'est pas sanctionnée par une circulation importante de biens (3). Par ailleurs, en ce qui concerne la descendance et les services domestiques et économiques, les rôles de l'épouse et de la sœur sont interchangeable : en ces domaines une sœur vaut une épouse, donc, l'époux est celui qui a privé son beau-frère des services de la femme. Enfin l'idéologie baoulé considère que dans le rapport sexuel, c'est l'homme qui est bénéficiaire de services (4). En outre, il convient de rappeler qu'on peut après tout épouser une sœur classificatoire et même une cousine utérine. Dans un tel contexte, où la notion de compensation matrimoniale (une sœur = une dot = une épouse) n'a pas de sens, où, en revanche, on prive le frère des qualités de *genitrix* de sa sœur et de ses services économiques et domestiques, où enfin, les services sexuels sont conçus comme rendus à l'homme par la femme et, où, de surcroît, les interdits de mariage tels qu'ils sont définis par les normes du système, sont, en fin de compte, toujours transgressibles, on conçoit très bien que, même s'il existe une stratification sociale, celle-ci soit incapable d'oblitérer complètement l'équilibre du rapport d'alliance stabilisé en faveur du frère. C'est ainsi que si ma sœur épouse un homme d'un statut supérieur au mien, cette différence n'effacera jamais complètement le fait qu'il est mon obligé et que je pourrai réclamer son soutien lorsque je me trouverai en difficulté.

(1) Cf. Pierre ETIENNE, (1970).

(2) L'analyse de l'idéologie nous a toujours paru très fructueuse. Car, ainsi que le dit Dan SPERBER (1967) à propos des Kachin, il peut arriver que les Baoulé soient « plus vrais que l'anthropologue ».

(3) Par exemple, chez les Dida, les mariages étaient sanctionnés par des transferts importants de biens (bœufs, manilles, etc.). Aujourd'hui, la compensation matrimoniale s'est transformée en numéraire, et chez les Dida de Lakota, par exemple, elle va de 70 000 à 100 000 F CFA, cf. TERRAY (1966).

(4) Car on peut considérer aussi que c'est la femme qui est bénéficiaire dans le rapport sexuel. Les Guéré, par exemple, ont des idées tout à fait arrêtées sur cette question : si une femme reste plus d'une semaine sans entretenir de rapports sexuels, elle risque d'être malade. Cf. Alfred SCHWARTZ (1965).

L'hypergamie masculine se situe dans un contexte idéologique quelque peu différent, mais n'en est pas moins efficace. En effet, les règles explicites disent que, tôt ou tard, une femme doit rejoindre le domicile de son mari, que les enfants « sont pour le père », etc. Pour violables que soient les règles, elles n'en sont pas moins agissantes en tant que normes à réaliser et ce n'est pas sans donner des compensations qu'un homme peut garder chez lui sa sœur et les enfants de celle-ci. Il se sentira obligé d'assister son beau-frère lorsque celui-ci se trouvera en difficulté. L'hypergamie est pour les gens de bas statut une sorte d'acte d'allégeance qui, en même temps, leur assure la protection d'un « puissant ».

Le schéma suivant montre comment un chef peut s'assurer la dépendance d'un individu en lui donnant une sœur ou une fille en mariage. Alors que le reste de la descendance agnatique du fondateur se constitua en *aulobo* indépendant, K... Koffi resta intégré à l'*aulobo* du chef actuel.

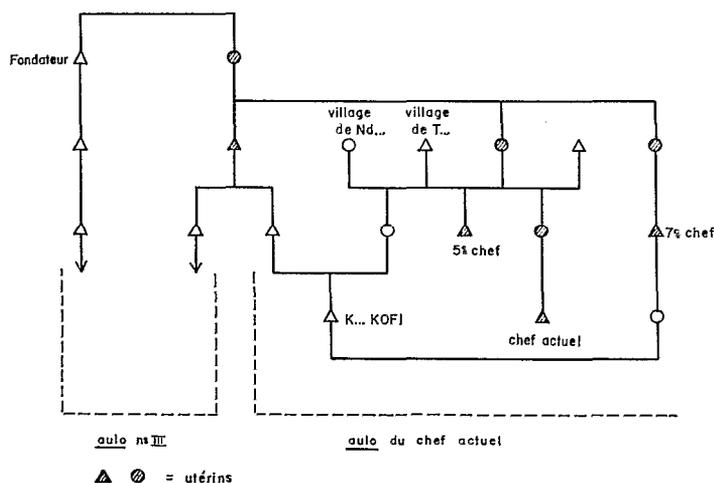


FIG. 2. — Un cas de mariage « politique », village de D...

Certes on peut penser que cela tient en partie au fait que sa mère était la demi-sœur consanguine du 5^e chef. Cela a certes pu jouer, bien que sa grand-mère et son grand-père maternels ne fussent pas du village. Mais, à notre sens, ce qui l'a empêché de s'intégrer à l'*aulobo* des frères de son père, c'est surtout le fait qu'il avait épousé la fille du chef et la crainte que les frères de celle-ci ne l'incitent à divorcer s'il changeait d'allégeance.

Même au captif, le jeu matrimonial est ouvert, et lui offre la possibilité de promouvoir son statut. Un captif habile essaiera d'épouser une parente de l'homme qui l'a acheté, ou mieux, une de ses sœurs, car, dans ce cas, ses fils ont des chances d'hériter de son maître (1).

(1) Nous avons déjà rencontré deux villages dont les chefs avaient pour père un captif qui avait épousé la sœur du chef précédent. Certes, la situation coloniale peut avoir intervenu en ce sens qu'elle a très souvent suscité des réactions d'occultation des véritables chefferies. Mais il faut tout de même souligner que, très souvent, on préférera un héritier moins légitime, mais élevé dans la cour, à un héritier plus légitime, mais élevé au loin, car les solidarités les plus fortes se fondent moins sur la parenté que sur la commensalité.

Pourtant, il convient de le souligner ici, l'alliance hypergamique est une arme à deux tranchants et peut se retourner contre celui qui l'a contractée en raison justement du caractère impondérable des femmes baoulé. Nous avons connu le cas d'une femme qui avait épousé un chef de Canton et qui décida de divorcer. Cela lui coûta, ainsi qu'à ses frères, une cinquantaine de milliers de francs. Outre cela, les frères s'étaient ainsi aliéné la sympathie du Chef de Canton et ne pouvaient plus solliciter son appui car celui-ci leur répondrait : « les femmes de votre famille sont mauvaises, j'ai épousé votre sœur et elle a voulu divorcer ».

Il nous reste à dire quelques mots sur les perspectives actuelles, sur la façon dont la dialectique entre le mariage et la stratégie sociale peut être appelée à se transformer.

Tout d'abord, en milieu urbain, et les conditions de vie du milieu urbain sont appelées à se généraliser, la descendance commence à être saisie non plus comme la richesse « constituante », mais comme une charge financière. En effet, non seulement, la nourriture, le logement, le vêtement, etc. se paient en numéraire, mais encore, à cela s'ajoutent les frais de scolarisation, de thérapeutique de type européen, etc. Lorsque l'on demande, à Abidjan, à des jeunes femmes non mariées, mais qui entretiennent pourtant des rapports sexuels ce qu'elles feront si elles deviennent enceintes et que le père présumé ne veuille pas s'occuper de l'enfant, les réponses sont très variées. Certaines ont encore la réaction traditionnelle : « ça sera cadeau pour mon frère » ; d'autres envisagent une interruption de grossesse ; d'autres encore, celles qui « travaillent » et ont un salaire régulier et relativement élevé (dactylo, vendeuse, etc.) disent qu'elles s'en occuperont elles-mêmes ; d'autres enfin disent qu'elles le mettront à l'orphelinat de Bingerville, « cadeau pour le Gouvernement, parce que mon frère ne pourra pas s'en occuper ».

Certes, de tels flottements sont liés à des stratifications socio-professionnelles, à des stratifications de revenus d'origine salariale ou artisanale, mais il est tout de même symptomatique que la descendance fasse problème et soit saisie dans certains cas comme une « charge » et non pas comme la richesse « constituante ». Dans la mesure où la pratique des dépenses monétaires est appelée à se diffuser en milieu rural traditionnel (qu'il s'agisse de subsistance ou des frais de scolarisation, de thérapeutique, etc.), il est probable que les attitudes qui commencent à se manifester dans le milieu urbain se diffusent, elles aussi, dans le milieu rural.

Pourtant cela ne signifie pas que le mariage et l'alliance matrimoniale soient appelés à se démettre de leur rôle instrumental dans la stratégie sociale. Il commence à se créer en Afrique Occidentale, du Sénégal au Cameroun, une sorte d'*intelligentsia* d'hommes politiques, de hauts fonctionnaires, etc. qui renforcent leur solidarité d'élite par des rapports d'alliance matrimoniale créateurs de rapports de parenté. Certes, cela ne nous change guère des mariages « politiques » ou « économiques » des sociétés à castes ou à classes sociales. Mais cela veut-il dire, tout au moins en ce qui concerne les Baoulé, que le mariage et l'alliance matrimoniale, en tant qu'« instruments » de la stratégie sociale, soient appelés à être oblitérés par les rapports de classe ? Nous ne le croyons pas. A notre sens, s'élaborent dans la société baoulé, en Côte d'Ivoire et, peut-être, dans l'Afrique de l'Ouest en général, des structures *originales* capables d'intégrer le « parental » à une stratification de type occidental. Pour l'instant, il nous semble que, quel que soit le statut socio-économique, ou socio-culturel, les relations de parenté, fondées par les relations d'alliance, sont encore extrêmement agissantes. C'est dire que, pour le moment, même s'il existe, ou se structurent des situations de classes sociales, les relations de parenté les court-circuitent et que le mariage, sous quelque aspect qu'on l'envisage, conserve encore ses vertus d'instrument de la stratégie sociale et de l'édification du statut.

TEXTES CITÉS

- ETIENNE (P.), 1966. — « Phénomènes religieux et facteurs socio-économiques dans un village de la région de Bouaké (Côte d'Ivoire) ». *Cah. Et. Afric.*, n° 23, pp. 367-401.
- ETIENNE (P.), 1970. — « Essai de représentation graphique de l'alliance matrimoniale ». *L'homme*, vol. X, Cah. 4, pp. 35-52.
- ETIENNE (P.) et ETIENNE (M.), 1968. — « Les migrations baoulé actuelles ». *Les Cahiers d'Outre-Mer*, t. XXI, pp. 155-195.
- ETIENNE (P.), ETIENNE (M.) *et al.*, 1966. — République de Côte d'Ivoire. Ministère du Plan (1966). Etude régionale de Bouaké 1962-1964. Document 4. « Essai de monographie d'un village de Savane : Diamelassou », 135 p.
- ROUSSIER (P.), 1935. — *L'établissement d'Issiny, 1697-1702*, Larose, Paris, 000 p.
- SCHWARTZ (A.), 1965. — Ziombli : l'organisation sociale d'un village Guéré-Nidrou (Côte d'Ivoire). ORSTOM-Abidjan, 119 p. *multigr.*
- SPERBER (D.), 1967. — « Leach et les anthropologues ». *Cah. Internation. Sociol.*, vol. XIII, pp. 123-142.
- TERRAY (E.), 1966. — L'organisation Sociale des Dida de la région de Lakota. Université d'Abidjan, 366 p. *multigr.*