

JEAN-PIERRE DOZON

Économie marchande et structures sociales : le cas des Bete de Côte d'Ivoire

Ce travail est une réflexion provisoire qui ne saurait prétendre à fonder une analyse exhaustive des faits de parenté bete, encore moins à des conclusions définitives sur leur mode d'agencement traditionnel ou sur leurs transformations actuelles. Nous n'examinerons pas ici les théories de la parenté ; nous ne choisirons pas davantage entre les trois approches les plus fréquemment admises : la parenté est-elle un phénomène transparent qui détermine et dévoile les autres secteurs du système social ? Est-ce, au contraire, une simple donnée immédiate, exigeant d'être franchie, tel un obstacle, afin d'accéder aux véritables mécanismes des rapports sociaux ? Est-ce, enfin — pour concilier et dépasser les deux positions précédentes —, une sorte de langage ou de syntaxe que chaque niveau du « socius » devrait nécessairement parler ou utiliser ?

Nous nous efforcerons de ne jamais isoler les faits de parenté des autres faits sociaux. Ainsi, les lignages ou les réseaux familiaux repérés empiriquement sur le terrain ne seront pas (ou peu) appréhendés et interprétés dans la logique de leur propre système ; plus concrètement, la parenté chez les Bete convie sans cesse, pour la comprendre, à passer d'un registre social à un autre. En effet, le langage de la filiation et de l'alliance est immédiatement traduisible dans celui des pratiques cynégétiques et guerrières : être membre d'un lignage, c'est aussi (et, peut-être, surtout) être membre d'un groupe de chasse et de guerre.

De façon plus décisive encore, la parenté chez les Bete oblige à s'interroger sur un rapport fondamental, le rapport homme-femme. Celui-ci est le substrat de toute réflexion anthropologique : en effet, dire d'une société qu'elle est patrilinéaire ou matrilineaire revient à assigner aux deux sexes un rôle plus ou moins marqué dans la constitution du système social. Il ne s'agit donc pas pour nous de conforter ce rapport dans sa réalité substantielle, c'est-à-dire la parenté ; à l'inverse, notre propos est de montrer qu'il déborde largement les phénomènes de filiation et d'alliance. Il « travaille » en quelque sorte toute la charpente sociale, depuis les bases matérielles au sens strict (division sexuelle du travail) jusqu'aux représentations (sorcellerie, récits mythiques, etc.). Autrement dit, il faut concevoir ce rapport en tant que schème directeur.

Les orientations que nous adoptons ici permettent non seulement l'analyse de la société précoloniale, mais également la compréhension des

O. R. S. T. O. M. 9 AVR. 1979

transformations que cette société a subies depuis la colonisation française. Par exemple, le remplacement des activités cynégétiques et guerrières par des pratiques agricoles (économie de plantation) conduit à s'interroger sur la place du patrilignage (*grigbe*) aussi bien dans le contexte actuel que dans le contexte traditionnel.

Nous ne saurions donc faire de la parenté chez les Bete un objet d'étude en soi. Certains courants anthropologiques contemporains prétendent qu'elle n'a d'autre fonction que d'occulter (la parenté serait donc de part en part une idéologie) ; elle demande cependant sinon à être interprétée, du moins à être confrontée avec d'autres secteurs du système social. Une théorie de la parenté ne peut être élaborée que si elle prend en charge non seulement son propre discours (groupes de filiation, lois exogamiques, termes de parenté, etc.), mais également — et surtout — celui des pratiques sociales dont elle semble apparemment rendre compte (activités économiques, modes de constitution des groupes sociaux, etc.).

I. — LES BETE DE GAGNOA

1. *Peut-on parler d'ethnie Bete?*

Il peut paraître superflu d'aborder ici la question ethnique ; elle est cependant préjudicielle. Dans la tradition anthropologique, en effet, la parenté est souvent le critère de caractérisation d'une population : on dit d'une société « archaïque » qu'elle est patrilinéaire ou matrilinéaire, le prédicat fondant presque magiquement le sujet. Or l'ethnie, pas plus que la parenté, ne peut se réduire à de simples attributs : il ne s'agit pas d'étayer l'identité en multipliant l'énonciation de traits culturels, mais de l'expliquer. A cet égard, les pratiques sociales doivent être prises en compte, en particulier celles qui relèvent de l'histoire précoloniale, coloniale, ou post-coloniale.

Le groupe ethnique dit Bete occupe un territoire en forme de triangle, compris entre les villes de Daloa, Soubré et Gagnoa ; on admet généralement que ce groupe appartient au grand ensemble culturel kru, originaire de l'Ouest ivoirien et du Liberia. De sérieuses réserves doivent cependant être faites sur son homogénéité apparente. Notre enquête, qui s'est déroulée dans la région de Gagnoa, sur les marges orientales du pays Bete, a révélé :

— que certains sous-groupes ou tribus proviennent originellement de l'Est ivoirien ;

— que la langue est différente de celle qui est parlée à Daloa, par exemple (les Bete de Gagnoa et ceux de Daloa ne se comprennent pas) ;

— que certaines institutions ou éléments de la structure sociale, repérés chez les populations de Gagnoa, n'ont pas d'équivalent chez celles de Soubré ou de Daloa (ainsi l'existence de formes matrilinéaires).

D'une façon plus générale, seule l'unité tribale nous a paru posséder

une homogénéité culturelle (historique, linguistique et sociale), bien qu'il faille là aussi établir des nuances : ainsi, les groupes Zabia, Zedi et Badi ont une origine orientale et possèdent des matriclans. Cette hypothèse nous a été confirmée par les archives concernant la période de la conquête militaire française (1912-13). Si, dès cette époque, ils utilisent le générique « Bete » (et, plus curieusement, celui de « Tschien »¹) pour désigner les populations de Gagnoa, les coloniaux emploient de préférence les vocables spécifiques à chaque tribu. Leurs observations concernant les différences entre groupes ne peuvent tenir lieu de témoignages scientifiques (celles-ci étaient établies en fonction de leurs normes : « conciliants », « réfractaires », etc.) ; elles indiquent simplement que le fait tribal fut, pour les premiers colons, la réalité humaine la plus immédiate et la plus accessible.

Sans préjuger de l'existence ou de l'inexistence d'une « bétéitude » précoloniale, il semble que la conscience ethnique qui se manifeste aujourd'hui est principalement le résultat des années de colonisation et de la période d'indépendance. Schématiquement, le pouvoir colonial, en rassemblant des groupes assez proches sous un même nom et en fixant définitivement ces populations sur un même territoire, a créé ou renforcé un véritable sujet collectif. A l'indépendance, la position du groupe Bete dans l'ensemble socio-économique ivoirien renforça incontestablement sa conscience ethnique, qui a surtout pris, aujourd'hui, la forme d'une conscience politique².

2. Les Bete de Gagnoa : données générales

Les analyses qui vont suivre ne valent que pour les populations occupant la région de Gagnoa. Nous ne présupposons pas de différences radicales entre les Bete de Gagnoa et ceux de Daloa ou Soubré, mais nous ne pouvons extrapoler nos hypothèses, issues d'un terrain particulier, à l'ensemble de l'ethnie.

D. Paulme écrivait en 1962, à propos des Bete de Daloa : « Première constatation : les Bété sont patrilocaux et patrilinéaires, leur société est *harmonique*, au sens que M. Lévi-Strauss donne à ce terme. »³ Les populations de Gagnoa ne contredisent pas cette proposition : elles ne

1. Il nous est pour le moment difficile de déterminer si le terme « Tschien » est une émanation des populations de Gagnoa ou s'il est une pure création des coloniaux. Aujourd'hui, ce vocable n'a plus cours et toutes les populations de Gagnoa se reconnaissent comme bete.

2. Cette proposition devrait être étayée. Comme il n'entre pas dans notre propos de décrire ici la situation des Bete dans l'ensemble socio-économique ivoirien, rappelons simplement qu'elle relève de l'économique et du politique : les riches terres bete ont, dès la fin de la conquête militaire française, attiré de nombreuses vagues migratoires — dyula et baule, notamment —, ce qui a posé de sérieux problèmes fonciers. Malgré une assez bonne insertion dans le développement du pays (planteurs, mais aussi intellectuels, citadins), les Bete ont été tenus à l'écart de la gestion de l'appareil d'État.

3. D. PAULME, *Une société de Côte d'Ivoire d'hier et d'aujourd'hui : les Bété*, Paris-La Haye, 1962 : 36.

sont en, effet, ni matrilineaires ni, même, bilinéaires ; néanmoins, certains éléments de la structure sociale (que l'on nommera pour le moment et faute de mieux « matrilineaires »), repérés jusqu'ici uniquement dans cette région, obligent à reconsidérer le complexe « patriarcal »⁴ communément attribué aux Bete. On pourrait rétorquer que ce changement d'orientation n'est pas dû aux caractéristiques de notre terrain d'enquête, mais à notre volonté de transformer les voies traditionnelles d'approche des phénomènes de parenté. Une telle attitude dirige sans conteste notre travail, mais l'existence de matriclans chez certains groupes de la région de Gagnoa est un fait auquel nous ne pouvons que nous soumettre.

a) *Les groupes étudiés*

Notre recherche porte sur trois groupes principaux : les Niabre, les Badi et les Zabia. Ils sont géographiquement fort proches les uns des autres, néanmoins plusieurs traits les différencient. Les Niabre semblent provenir de l'Ouest ivoirien, aux confins du pays Niaboua, alors que les deux autres groupes sont originaires de l'est (nord-est pour les Badi, sud-est pour les Zabia). Tout en se comprenant réciproquement, chacun de ces groupes se distingue des autres par des traits de langue spécifiques (le lignage, selon les cas, peut se dire *grigbe*, *grigbo* ou *grigba*). Par ailleurs, les Badi et les Zabia connaissent une structure matrilineaire (appelée *lele* ou *lole*) ; ce n'est pas le cas des Niabre⁵.

En dépit de ces différences, il est possible d'identifier une structure sociale et des activités socio-économiques communes à ces trois groupes. Ce sont ces éléments invariants que nous allons essayer brièvement d'analyser.

b) *Les traits généraux de l'organisation sociale*

Les populations bete de la région de Gagnoa sont des sociétés lignagères et segmentaires, acéphales, sans pouvoir centralisé (absence de chefferie tribale). Elles sont en outre patrilinéaires et patrilocales (harmoniques), principes qui confèrent au fait villageois sa dimension d'institution première ; le village est en effet une unité économique, politique et idéologique : c'est un groupe de chasse et de guerre enraciné dans son territoire par un univers magico-religieux⁶. C'est dans ce cadre que les patrilignages « déclinent » leurs segments et leurs familles restreintes. Pour reprendre un langage substantialiste, on peut distinguer trois groupes de filiation.

Le *grigbe*, ou lignage proprement dit (c'est l'individu collectif reconnu par tous), est, avec le village, l'institution fondamentale. Non seulement il fonctionne comme « groupe en corps » (groupe de chasse, groupe totémique, groupe économique et foncier, les terres de culture étant distri-

4. On emploie ce terme pour désigner à la fois l'ensemble patrilinéaire-patrilocal et ce qu'on peut appeler le « pouvoir masculin ».

5. Ils en ont connaissance mais n'en tiennent pas compte.

6. Le *dudubeno*, ou chef de terre, est responsable du *guluḡgile*, le bois sacré. L'univers des morts, *kuduku*, s'oppose à celui des vivants, *koḡre*.

buées en son sein, sous la tutelle du chef de lignage, *grigbeñō ite*), mais il constitue en outre une unité échangeiste : on ne peut se marier dans son propre patrilignage. Plus généralement, le principe exogamique et les interdictions de mariage sont toujours établis en fonction d'une configuration de *grigbe* : on ne peut prendre femme dans son propre patrilignage, mais pas non plus dans celui de sa mère, de la mère de son père, de la mère de sa mère, etc. Pour un individu, l'unité exogamique correspond à un ensemble fini, composé des *grigbe* alliés à son patrilignage par l'intermédiaire de ses ascendants⁷.

Deux lignages mineurs, ou segments de lignage, obéissent au même schéma patrilinéaire : le *toyokosuyoko* et le *noyokosuyoko*⁸. La théorie « classique » du lignage⁹ s'applique assez mal dans leur cas. En effet, alors que le *grigbe* correspond à la définition du *corporate group*, ces deux sous-groupes n'y répondent que partiellement ; en leur sein, on décèle aisément des activités collectives, mais elles sont d'un tout autre ordre que celles qui ont cours dans le cadre du patrilignage. Tandis que le *grigbe* est une réalité collective manifeste, « officielle » et même spectaculaire par certains côtés, ces « lignages mineurs » sont plutôt voués à l'implicite et au secret ; ils régularisent notamment un certain nombre d'affaires courantes (adultères, dettes, dots, etc.) que le patrilignage dans sa totalité ne saurait contrôler.

De ces deux unités collectives, le *noyokosuyoko* est sans conteste le plus révélateur. D'abord, il se singularise formellement : il rassemble, en effet, les descendants d'une même ancêtre (femme d'un bisaïeul ou d'un trisaïeul). Sans contrevenir véritablement au principe patrilinéaire, ce segment de lignage le déforme cependant quelque peu puisque le point de repère unificateur est une femme et non un homme. Soulignons les difficultés que suscite ce type de structure, eu égard à la théorie classique du lignage¹⁰. Pour E. E. Evans-Pritchard ou E. Terray¹¹, les groupes de

7. Ce principe n'est valable que pour la deuxième ou la troisième génération. Au-delà, il est tout à fait possible de renouveler l'alliance.

8. Litt. « enfants de père ensemble près du feu » et « enfants de mère ensemble près du feu ».

9. Cette formule désigne ici un tournant décisif de la théorie anthropologique consignée dans *Les Nuers* d'Evans-Pritchard. L'ethnologue britannique y a explicité la notion de structure sociale (valide, bien sûr, pour les sociétés traditionnelles dominées par la parenté) en élaborant le système des groupes d'unifiliation (*descent groups*).

10. Poursuivant l'œuvre d'Evans-Pritchard, Meyer FORTES a depuis longtemps affronté ces difficultés dans son article « The Structure of Unilineal Descent Groups », *American Anthropologist*, LV (1), 1953 : 17-41. Il a, en effet, observé au sein des systèmes d'unifiliation que tout un réseau de relations de parenté échappait au cloisonnement des groupes lignagers ; il remarquait, en outre, que ce réseau, en système patrilinéaire, participe à leur segmentation. Il en venait donc à distinguer l'unifiliation (*descent*), concept politico-juridique (les *corporate groups* ; les lignages, sont des sujets collectifs dans lesquels se règlent les problèmes d'appropriation territoriale, de succession, de culte, etc.), et la filiation proprement dite (*filiation*) qui est « universellement bilatérale ». C'est à ce dernier niveau seulement qu'il est possible de parler de parenté, puisque la filiation prend en compte les relations de consanguinité effectives. La parenté complémentaire (notion également créée par M. Fortes) vient donc doubler le noyau dur des structures en lignages.

filiation — du lignage maximal au lignage minimal, incluant lignages majeurs et lignages mineurs — sont toujours homogènes. Ils donnent ainsi naissance à un système d'emboîtement plus ou moins complexe, dans lequel le principe patrilinéaire est souverain. La présence du sous-groupe *noyokosuyoko* au cœur du patrilignage bete ouvre une brèche dans la théorie unitaire du lignage.

Du point de vue formel, le *grigbe* et ses segments sont sans conteste homologues ; en revanche, les contenus effectifs de chacune de ces unités collectives — c'est-à-dire leurs pratiques concrètes — les constituent en objets distincts. L'un, le patrilignage, inclus ici dans une structure harmonique, s'actualise dans des activités collectives comme la chasse ; l'autre, le *noyokosuyoko*, voué à des tâches plus quotidiennes (ses membres ont de fréquents rapports journaliers, de commensalité par exemple), s'ouvre sur un autre versant de la parenté. En effet, ce qui fonde originellement son homogénéité, ce n'est pas le principe filiatif mais le principe d'alliance ; plus précisément, la solidité des liens entre membres d'un même *noyokosuyoko* est la conséquence directe du mariage contracté par l'un de leurs ancêtres. C'est parce qu'ils ont un même « pays maternel » (le patrilignage de l'ascendante et, par extension, le village de l'aïeule) que les individus qui composent ce groupe se reconnaissent comme frères de même mère (*amenwuri* ; terme opposé à *ametwuri* qui désigne simplement le frère de même père).

— Les théories de la filiation et de l'alliance distinguent généralement au sein des sociétés lignagères les groupes unilinéaires et la parenté complémentaire. Cela revient à dire que tout individu ne peut appartenir à un seul côté parental (patrilignage ou matrilignage) ; il doit entretenir également des relations plus ou moins étroites avec les parents de l'autre bord.

Cette prise en compte de la parentèle d'Ego n'a cependant pas permis de décloisonner filiation et alliance ; ces deux instances de la parenté ont, du reste, abouti à des problématiques opposées : l'une se fonde sur l'unifiliation comme principe constitutif des « groupes en corps » (l'école des

Notre enquête ne fait-elle que confirmer, au mieux, ce qui fut déjà observé et théorisé voilà une trentaine d'années ? Dans une certaine mesure seulement. Fortes, en cela fidèle à Evans-Pritchard et, plus loin encore, à Radcliffe-Brown, légitime en théorie le système apparemment inattaquable des « groupes en corps » (théorie substantialiste). Les coupures internes de la structure sociale effectuées par la parenté complémentaire ne sont finalement prises en compte que pour être mieux soumises à la logique des *descent groups* et, de fait, n'induisent, outre le phénomène de segmentation, des relations et des stratégies sociales qu'à l'échelle de l'individu.

Pour notre part, les tendances matricentriques d'une société dite patrilinéaire ne légitiment en rien son idéologie officielle ; à l'inverse, elles l'interrogent en lui posant des questions moins de fonction ou de subordination (la parenté est subordonnée à la « descendance », et l'individu au sujet collectif) que de sens : au sein des ensembles patrilinéaires et matricentriques, on n'observe ni les mêmes pratiques, ni les mêmes représentations.

II. E. TERRAY, « L'organisation des Dida de Côte d'Ivoire », *Annales de l'Université d'Abidjan*, série F (Ethnosociologie), I (2).

descent groups, E. E. Evans-Pritchard et M. Fortes), la seconde s'appuie sur l'échange (C. Lévi-Strauss).

L'existence de ce sous-groupe, le *noyokosuyoko*, suggère que la parenté complémentaire (l'ensemble des parents alliés), loin d'être une donnée extérieure aux unités filiatives, agit au contraire sur elles et les discrimine. Autrement dit, la parenté maternelle est virtuellement présente au sein des lignées patrilineaires.

Chez les Bete de Gagnoa, rien qui corresponde à un dedans et à un dehors, à une structure fondamentale (la patrilinearité) flanquée de son complément (la parenté maternelle), mais un ensemble intégré dont le mécanisme de reproduction induit à la fois des segmentations patrilineaires (*grigbe, toyokosuyoko*) ou filiatives, et des segmentations d'ordre maternel ou avunculaire : il ne s'agit pas là de matrilinearité, mais de référence à un pays maternel (cf. *infra*).

Avant de situer la parenté dans le champ des activités socio-économiques, nous donnons brièvement trois éléments d'analyse complémentaires qui permettront d'élucider les effets de la colonisation et de l'économie marchande sur la structure sociale bete.

— Comme dans toute société de type « patriarcal », les femmes circulent et induisent des échanges symétriques de biens dotaux ; traditionnellement, la compensation matrimoniale était composée de bœufs, de fusils, de filets, etc., d'une part, de l'autre d'objets dénués de toute valeur d'usage, appelés communément « manilles »¹². Aujourd'hui, la dot est entièrement monétarisée ; on a pu l'évaluer à 50 000 F CFA, en moyenne.

— Dans le cadre des structures traditionnelles bete, la terre n'est l'objet d'aucune appropriation privée ; elle est un simple support dont la valeur est à la mesure de l'usage qu'en fait chaque chef de famille restreinte. L'important dans ce système n'est pas tant le sol (comme entité abstraite, il n'existe pas) que le produit. La terre n'ayant aucune autonomie, il nous semble inutile d'employer la notion de *régime foncier* ; c'est dans les mécanismes de répartition et, par conséquent, dans les structures de pouvoir qu'il faut rechercher des éléments heuristiques. Le rapport aîné-cadet nous paraît, à cet égard, déterminant.

Le contrôle du territoire de chasse et de culture est entre les mains du chef de lignage, qui possède un pouvoir non négligeable mais de caractère juridique (litiges fonciers) et « moral » (préservation du patrimoine lignager). Il ne vaut que comme devoir de distribution : distribution aux aînés des lignages mineurs, lesquels répartissent à leur tour tous leurs dépendants mariés. A aucun moment du processus l'on n'assiste à l'émergence d'une quelconque propriété ; s'il y a inégalité socio-économique, elle ne peut provenir de l'accumulation des terres mais d'un plus ou

12. Les Bete de Gagnoa en distinguaient principalement trois sortes : le *dugrugikpe*, le *dagbe*, le *vate*.

moins grand contrôle des dépendants par les aînés, qui utilisent la force de travail des cadets non mariés.

— On ne peut évoquer le rapport aîné-cadet à propos du régime foncier sans tenir compte de la circulation des femmes. En effet, les aînés distribuent non seulement les terres, mais également les femmes. C'est d'un même mouvement qu'ils attribuent une épouse à leurs dépendants (en payant la dot) et qu'ils leur affectent telle part de terre. Ce procès de distribution est l'un des éléments clefs de la reproduction du système social : le rapport aîné-cadet s'y manifeste pleinement, mais il ne peut s'y déployer que comme moment d'une relation plus fondamentale, entre hommes et femmes. Si terre et femme vont de pair, c'est moins parce que les aînés les régissent et les distribuent toutes deux qu'à cause d'une tierce donnée qui les lie, le travail. Les tâches agricoles reviennent, en effet, systématiquement aux femmes. Le mariage n'est donc pas seulement la manifestation du pouvoir des aînés sur les cadets, il est surtout l'expression d'une division du travail dominée exclusivement par les hommes (aînés et cadets étant, de ce point de vue, dans une position identique).

Moment du rapport homme-femme, la relation aîné-cadet fait néanmoins problème : le travail fourni par les dépendants (essentiellement avant leur mariage) aux chefs de lignage et de segment de lignage est-il le fondement d'un rapport d'exploitation ? Le contrôle de la reproduction sociale par les aînés les met-il en position d'exploiteurs ?

A ces questions, nous ne pouvons qu'apporter une réponse partielle et provisoire. Globalement, le rapport aîné-cadet n'apparaît ni comme un rapport fondamental ni comme un rapport d'exploitation. Même si l'on observe des inégalités économiques provoquées par des inégalités d'ordre statutaire (notamment en ce qui concerne l'appropriation du sol), elles n'en ont pas pour autant créé des clivages décisifs — encore moins des antagonismes de classes. L'économie de plantation, par le biais de l'accès à la propriété privée (le sol, grâce au café et au cacao, s'est métamorphosé en marchandise), a en quelque sorte nivelé par le bas les éventuelles catégories d'agents économiques.

Ces observations sur la situation actuelle laissent à penser que le rapport aîné-cadet n'est pas aussi déterminant qu'on l'affirme souvent. En revanche, le rapport homme-femme¹³ paraît plus décisif pour désigner le lieu des inégalités — ou plutôt des incompatibilités sociales — ; l'économie marchande eut ici une fonction révélatrice : accentuant les oppositions entre hommes et femmes, elle permet d'examiner leurs différences fondamentales dans le cadre précolonial.

13. Il reste à élucider la nature de ce rapport, tant sur le plan pratique que sur le plan symbolique.

II. — LA PARENTÉ ET « LE RESTE » EN SYSTÈME TRADITIONNEL

Nous confrontons ici la parenté — et, d'une façon plus générale, les structures villageoises — avec les pratiques sociales, particulièrement les activités collectives. Cette démarche permet de repérer les coupures, les clivages fondamentaux du système traditionnel ; la parenté à elle seule, en effet, ne nous semble pas, du point de vue tant de la filiation que de l'alliance, capable de l'éclairer aussi nettement : la patrilinéarité, les règles de mariage, rendent compte, certes, des bases institutionnelles de la société bête, mais restent muettes en ce qui concerne leur propre fondement. Par ailleurs, les transformations subies par cette société depuis la conquête militaire française — au niveau de la parenté, notamment — ne peuvent être analysées qu'en examinant les changements survenus dans les pratiques sociales et les activités économiques.

1. *Division sexuelle du travail et pratiques sociales*

Dans la société précoloniale bête, domine un partage très net entre activités masculines et féminines. Les hommes vont à la chasse et font la guerre, les femmes prennent en charge la production vivrière et les travaux domestiques.

La chasse est une activité collective pour laquelle tout le village est mis à contribution. On distingue plusieurs sortes de pratiques cynégétiques, de la plus prosaïque à la plus sacrée, mais toutes ont en commun d'exclure les femmes. Il existe même un type de chasse où l'ensemble du groupe féminin ne peut, sous peine de sanction grave, consommer le gibier abattu : il s'agit d'une chasse ritualisée, durant laquelle les hommes rendent hommage au bois sacré (*guludgile*). Hommes et femmes sont ici en relation métaphorique : les hommes reproduisent, en un moment social privilégié, leur position d'éléments fixes au sein du dispositif institutionnel bête. Les femmes, en revanche, restent assujetties — sur le plan pratique comme sur le plan symbolique — à leur situation d'étrangères.

2. *Congruence du système lignager-villageois et des pratiques cynégétiques et guerrières*

Il existe un lien organique entre les principales institutions lignagères et les pratiques de chasse et de guerre. Prenons l'exemple de la chasse : s'y recourent sans cesse langage filiatif et langage cynégétique ; le *grigbe*, unité lignagère fondamentale, est un groupe de chasse. Il se définit par son grand filet (*sokuli ite*), et toute scission interne se traduit immédiatement par le partage de ce moyen de travail.

Tout se passe comme si la pratique venait actualiser, entériner l'institution. En réalité, la chasse est pour les groupes beaucoup plus qu'une façon de réaffirmer leur cohésion. Dans son déroulement et son organisa-

tion, ce sont les principes fondamentaux de la structure sociale qui se révèlent : que les hommes partent à la chasse tous lignages confondus souligne la priorité du fait patrilocal ; le lieu où sont nés les hommes est marqué du sceau de leurs activités collectives. Ainsi ressort la différence entre hommes et femmes : celles-ci, éléments mobiles dans la structure (les épouses le sont, les filles et les sœurs le seront), ne peuvent prétendre aux activités qui fondent la permanence du fait villageois.

La filiation patrilinéaire, dans son élément substantiel, est mise à jour par les pratiques cynégétiques : tous les hommes appartenant à tel *grigbe* se retrouvent sous un même grand filet durant la partie de chasse, et leur solidarité se concrétise à nouveau lors du partage du butin.

Dans la vie quotidienne, à l'exception des funérailles, on observe rarement une telle homogénéité lignagère — d'autant qu'il n'y a pas de véritable culte des ancêtres¹⁴ chez les Bete. Rappelons que l'esprit de corps — autre que cynégétique — se repère essentiellement dans les limites des segments de lignage, et notamment dans le *noyokosuyoko*.

La chasse collective n'applique donc pas des principes qui existeraient par ailleurs : c'est, au contraire, au cœur de sa pratique que l'accentuation patrilinéaire de la structure sociale se manifeste réellement.

Les pratiques guerrières mettent en évidence non la filiation, mais son complément, l'alliance. Le village se constitue, comme pour la chasse, en groupe homogène ; cependant, son activité n'est plus tournée vers l'intérieur du système, mais vers l'extérieur — vers l'aire matrimoniale. En effet, les lieux où l'on se bat délimitent l'espace où l'on peut prendre femme ; à cet égard, les guerres inter-villageoises ont la plupart du temps pour origine des infractions aux règles de l'échange des femmes (adultère, rapt). Les guerres précoloniales bete font, par conséquent, apparaître le contenu même du principe exogamique : les zones de paix correspondent, pour un individu ou un groupe, à des interdits de mariage ; les zones de guerre circonscrivent le champ des alliances possibles.

La chasse et la guerre composent, en définitive, tout le domaine de la praxis précoloniale bete. Il faut entendre le terme praxis dans son double sens : à la fois comme pratique sociale courante et comme déploiement de principes et des mécanismes de l'organisation sociale. Chasse et guerre témoignent — à part la recherche du butin : gibier et, éventuellement, captifs — d'une tendance collective « irréflectie » à réassurer sans cesse les principes fondamentaux du dispositif institutionnel. Filiation et alliance sont entièrement définies et étayées par les pratiques cynégétiques et guerrières. De plus, cette praxis construit un univers masculin que l'on retrouve dans le discours sur la parenté (celui de la société

14. Il existe, chez les Bete, un culte des ancêtres (dans l'acception courante de cette notion) mais il n'équivaut à aucune conscience collective hypostasiant le passé pour mieux fonder le présent ; les ancêtres (*kwi*) constituent une véritable société en double, hiérarchisée, dont la plupart des membres connus (et notamment le chef) sont des ascendants proches (grand-père ou arrière-grand-père). Leur proximité dans la généalogie est le gage de leur participation à la vie du groupe.

étudiée, mais surtout celui des anthropologues), sous les notions de patrilinéarité et de patrilocalité qui expriment l'omnipotence de l'homme sur l'ensemble du tissu social. Le système est « harmonieux » non parce que la filiation et la résidence coïncident¹⁵, mais parce que les institutions et les pratiques se font respectivement l'écho d'un pouvoir essentiellement masculin.

3. Les impasses et contradictions d'une structure sociale patrilinéaire

Certains phénomènes compromettent l'apparente cohésion de la structure sociale. Au niveau des principes, tout concourt, en effet, à opposer simplement et idéalement les hommes et les femmes ; patrilinéarité et patrilocalité semblent donc fonder un système « harmonieux ». Celui-ci est, en réalité, miné par une série de contradictions.

La société des hommes n'est pas un groupe globalement solidaire, il s'en faut de beaucoup. Segmentations et scissions ne cessent de « travailler » la prétendue homogénéité du fait villageois et lignager. A cet égard, les activités cynégétiques sont révélatrices, car elles fournissent langage et prétexte¹⁶ aux antagonismes et aux ruptures latentes : à la suite d'une partie de chasse, lors du partage du butin notamment, tel segment de lignage (*noyokosuyoko*) décide de quitter son groupe d'origine pour créer son propre village.

D'un point de vue théorique, l'analyse de la société bete serait sans doute mieux conduite si elle s'appuyait davantage sur le modèle segmentaire et moins sur le modèle lignager. Segmentations et scissions relèvent bien entendu du fonctionnement du système de parenté, mais elles s'en détournent dans la mesure où elles dévoilent les processus concrets de la formation des groupes sociaux¹⁷.

Le *grigbe* se présente comme un « groupe en corps » car ses membres ont des activités économiques, politiques, idéologiques communes — mais cette solidarité ne vaut que par opposition à celle des autres *grigbe*. Considéré de l'intérieur comme un groupe homogène de parenté, le patrilignage est sans cesse confronté à des querelles intestines. En bref, l'univers des hommes est un univers de violence réciproque¹⁸. La relation qui exprime le mieux cette situation et en manifeste toute l'« essence » patrilinéaire est la relation père-fils : celle-ci est toujours réglée par un comportement distant et méfiant. Par ailleurs, il est fréquent que père et fils s'attaquent et se tuent en « double ».

Tout se passe donc comme si cet univers était incapable de maintenir

15. D'ailleurs, pourquoi coïncident-elles ? La notion d'« harmonie », si belle et si éloquente soit-elle, n'ajoute rien à l'analyse et au fondement des institutions.

16. Les vraies causes résident sans doute ailleurs, en particulier dans les déséquilibres démographiques.

17. A cet égard, cf. *supra*, J.-P. CHAUVÉAU, « Société baule précoloniale et modèle segmentaire. Le cas de la région de Kokumbo ».

18. Notion empruntée à R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, 1973.

la cohésion permanente des groupes locaux. La référence à un ancêtre et à un « totem » communs¹⁹ est insuffisante pour assurer leur stabilité ; à l'inverse, les ruptures, les segmentations témoignent (mis à part l'aspect démographique) d'une « volonté inconsciente » de contester leur caractère uniforme et peu différencié. La violence séparatrice peut, par conséquent, s'interpréter comme une recherche de différences.

Une structure sociale rigoureusement patrilinéaire nous paraît donc impossible : il est nécessaire que des discriminants interviennent afin que des réseaux de solidarité et des zones de paix empêchent une trop large diffusion de la violence réciproque.

4. Les formes « matrilineaires » du système social : la notion de *matriversion* et le rapport homme-femme comme schème directeur

Les femmes sont des éléments mobiles circulant entre des points fixes contrôlés par les hommes : les villages et les patrilignages. Leur situation et leur comportement sont toujours ambivalents : en tant que sœurs, elles appartiennent à leur *grigbe* d'origine ; en tant qu'épouses, à celui de leur mari. En apparence, elles sont donc cantonnées aux sphères de la production et de la reproduction, et n'ont aucune place dans le dispositif institutionnel où elles jouent pourtant un rôle fondamental.

La parenté complémentaire se définit comme la somme des liens bilatéraux unissant tel individu à un ensemble de villages d'où sont issus ses ascendants maternels. Ce réseau ne semble pas entrer en contradiction avec le schéma patrilinéaire, puisqu'il est un simple produit de l'alliance, donc du principe exogamique ; la contradiction existe cependant — du moins dans une certaine mesure — car ce réseau engendre des micro-groupes de solidarité au sein des villages et des patrilignages d'origine. Si deux individus, appartenant à tel village, ont un même pays maternel (c'est-à-dire s'ils ont toute ou une partie de leur parenté complémentaire commune), ils entretiendront des relations privilégiées : c'est la relation de *sayeremo* qui leur interdit, en cas de conflit entre leur village paternel et leur village maternel, de participer à la bataille. Ils sont en position de neveux (*goleyu*) par rapport à leur pays maternel, et c'est à ce titre qu'ils ont des rapports de complicité. De tels liens constituent une sorte d'abri, de havre de paix face aux éventuelles attaques des gens du *grigbe*.

La parenté maternelle n'est donc pas extérieure ou complémentaire à la parenté paternelle, elle est présente dans le champ de la filiation en créant des groupes de solidarité détachés du cadre patrilinéaire.

La femme — en tant que principe structurel — intervient directement

19. Chaque patrilignage est soumis à un interdit propre, le *dudugba* ou *grigbegba*. Cet interdit est d'ordre culinaire et indique, dans la plupart des cas, l'identification mythique d'un ancêtre avec tel animal ou avec telle plante ; la consommation de cet animal ou de cette plante reviendrait, pour un individu (en tant que membre du groupe), à se détruire soi-même et à compromettre l'intégrité du patrilignage.

dans le système filiatif en fondant un segment de lignage, le *noyokosuyoko*. Sans revenir sur l'aspect formel de ce groupe, nous voudrions mettre en évidence, par un exemple, toute sa valeur problématique par rapport à la théorie classique du lignage. Lors du décès d'un individu, deux responsables des funérailles sont nommés : le *grigbe libu kaleñõ* et le *noyoe libu kaleñõ*. Ils sont chargés de recevoir les cadeaux offerts par l'ensemble des parents, et d'en redistribuer une partie après l'enterrement. A cette occasion se manifeste nettement la séparation entre le côté paternel et le côté maternel : le premier responsable des funérailles est, en effet, un membre du *grigbe*, mais dont les liens de parenté avec le défunt sont assez éloignés ; le second est choisi dans le *noyokosuyoko* du mort, et il aura pour tâche principale d'accueillir les neveux utérins. Les funérailles révèlent ainsi l'hétérogénéité du patrilignage et soulignent la solidité des liens établis par les femmes.

Un troisième élément fait ressortir le rôle éminemment producteur de la femme dans le dispositif institutionnel ; mais, à l'inverse des précédents, il n'a plus l'apparence d'un complément ou d'une déformation de la filiation patrilinéaire : il participe directement à un circuit autonome. Cet élément, le *lele* (ou *lole*), que faute de mieux nous avons appelé « matriclan », se définit comme un réseau composé d'hommes et de femmes dont le seul point commun est d'avoir une même ancêtre (probablement mythique). Il existe plusieurs *lele*, en nombre variable (à l'échelle villageoise) : on en compte souvent six, parfois sept ou huit. Chacun de ces matriclans est désigné par un nom spécifique : *litwo*, *tekpétwo*, *gutwo*, *medweto*, *datwo*, *gatwo*.

Nous n'analyserons pas ces matriclans en tant que structure de parenté, mais nous examinerons les effets de leur présence dans le champ du système patrilinéaire et patrilocal. Ils s'opposent formellement au *grigbe* car ils ne s'appuient sur aucune mémoire généalogique ; la seule amorce filiative consiste à affirmer que l'on est du même *lele* que sa mère, mais personne ne peut fournir les noms des femmes entre la mère et l'ancêtre mythique²⁰. L'appartenance à un quelconque matriclan est ainsi une appartenance de fait, ou plus exactement une affiliation. Le *lele* diffère donc du *grigbe* dans la mesure où il constitue une structure horizontale.

En second lieu, ces réseaux « travaillent » de l'intérieur les structures de parenté fondées sur la patrilinéarité ; d'une part, en rapprochant des individus qui n'ont aucun lien filiatif (ou qui n'en ont que de très lointains), de l'autre, en renforçant des liens déjà existants et, en particulier, ceux qui tissent tout le domaine de la parenté complémentaire. C'est ainsi que les individus originaires de tel village et d'un même *lele* s'entraideront pour défricher des champs ou pour organiser une caisse de solidarité à l'occasion de funérailles. Autre fait significatif : les hommes de même matriclan ne pouvant s'affronter lors de guerres entre leurs villages

20. A l'exception possible de l'aïeule ou de la bisaïeule.

respectifs, ils devront procéder à un sacrifice afin de dédommager symboliquement leur patrilignage de leur trahison. Par ailleurs, les *lele* peuvent confirmer ou renforcer des liens déjà étroits issus de la parenté utérine : les enfants de la sœur germaine de la mère d'Ego appartiennent à sa parentèle proche (cousins parallèles), mais ils sont également ses frères de même *lele* ; Ego entretient avec eux des relations privilégiées (visites réciproques, entraide, etc.).

Il apparaît donc que les matriclans ne forment pas une structure parallèle au village et au patrilignage. N'ayant aucune des caractéristiques d'un *corporate group* (et notamment la permanence), ils ont pour fonction de pénétrer le système patrilinéaire et de faire dévier certains de ses rouages. Des réseaux de solidarité vont se tisser dans un espace qui n'est plus patrilinéaire ni patrilocal. Cet espace ne peut être institué, encore moins formalisé : il n'est que la somme des relations stables, souvent inter-individuelles, qui se nouent dans toute l'aire matrimoniale des villages patrilocaux.

La structure sociale semble donc reposer sur un clivage fort simple, où les femmes, éléments mobiles, président aux alliances tandis que les hommes représentent les points fixes sur lesquels s'agglutinent les filiations. A la lumière des phénomènes que nous venons d'exposer, il est désormais difficile de s'en tenir à cette opposition, puisque la femme ne cesse d'intervenir dans le fonctionnement concret de l'organisation sociale, de façon sélective et discriminatoire : des individus se sentent solidaires grâce à un point de repère féminin et ce, aux dépens ou à l'encontre du système filiatif patrilinéaire.

Il se produit donc une véritable « matriversion » du système. Ce néologisme ne doit pas être compris comme une nouvelle manière d'analyser les structures de parenté bête : la « matriversion » n'est pas synonyme de bilinéarité ; elle se place d'emblée à un niveau pratique, puisqu'elle a pour fonction d'instaurer des relations privilégiées qui sont autant de solutions aux contradictions du système patrilinéaire. En suscitant des différences dans ce champ homogène (l'harmonie « patriarcale »), elle fait obstacle à ses tendances autodestructrices. Une telle opposition de pratiques et de sens entre le système lignager-villageois et l'action insidieuse des formes « matrulinéaires » n'est pas sans rappeler celle qui préside aux rapports sociaux de production : les hommes chassent et les femmes vont aux champs ; cette division sexuelle du travail et des pratiques sociales se traduit, dans le langage de la parenté et de la résidence, par la patrilinéarité, le principe exogamique et la patrilocalité. Par conséquent, le fait que les femmes ne participent pas aux activités cynégétiques et guerrières et le fait qu'elles circulent entre patrilignages sont deux phénomènes parfaitement parallèles. C'est précisément parce qu'elles se situent à la périphérie des pratiques et des institutions masculines qu'elles sont réutilisées par le système au titre de discriminant ou de principe structural. Encore cet usage fonctionnel de la femme est-il essentiellement destiné aux hommes.

La « matriversion » participe pleinement à la reproduction du système patrilinéaire ; elle empêche une trop large diffusion de la violence réciproque en créant de véritables zones et réseaux de pacification.

III. — LES EFFETS DE LA COLONISATION ET DE L'ÉCONOMIE MARCHANDE SUR LES STRUCTURES DE PARENTÉ

I. *Les effets immédiats*

La conquête militaire s'est soldée par un bilan très lourd : 2 000 morts, près de 1 500 prisonniers, tout le cheptel bovin et ovin consommé (stratégie de la « terre brûlée »), un habitat déstructuré (destruction des villages et fuite des autochtones dans la forêt).

La reproduction des structures sociales exigeait des segmentations et des scissions : un surcroît démographique, une mésentente durable obligeaient des groupes entiers à fonder un nouvel habitat loin de leur village d'origine. Par ailleurs, l'insécurité provoquée par des guerres incessantes contraignait certains villages à s'installer dans des zones plus paisibles. Le pouvoir colonial, pour des objectifs évidents de contrôle politique et économique, va totalement brouiller les cartes du jeu spatial traditionnel : il aménage de nouveaux emplacements, créant ainsi un habitat quasi définitif.

Le pouvoir colonial mit également fin aux guerres inter-villageoises (c'est ce qu'il est convenu d'appeler, paradoxalement, la « pacification ») en interdisant toute manifestation conflictuelle et, surtout, en désarmant les guerriers bete. Les pratiques cynégétiques disparurent elles aussi, mais plus progressivement ; elles n'ont vraiment cessé qu'avec le développement de l'économie de plantation.

Avec la disparition des mobilités et des pratiques collectives traditionnelles, c'est tout un pan de l'univers précolonial bete qui s'effondre. Les bases du pouvoir masculin, mises à part les institutions lignagères, deviennent caduques, ne laissant aux hommes que le souvenir de leur prouesses passées.

2. *L'émergence de l'économie de plantation et ses conséquences*

L'économie de plantation se répand autour des années 1925-30 ; elle doit son démarrage à une très forte immigration, dyula d'abord, baule ensuite²¹. Il n'y a donc pas, à proprement parler, d'arboriculture autochtone mais un système économique fondé sur une multiplicité de relations entre populations bete et populations allochtones (notamment au niveau des faire-valoir).

21. Le terme Dyula désigne ici les populations du Nord (Côte d'Ivoire, Mali, Guinée, etc.), musulmanes et souvent commerçantes. Les Baule forment l'ethnie la plus importante de Côte d'Ivoire et occupent l'est du pays.

Élément clef de ce système : alors même que les autochtones acceptent la mise en valeur du café et du cacao, ils cèdent massivement leurs terres aux étrangers. Au début, il ne s'agit que de cessions usufruitières, puis la vente pure et simple devient le mode de tractation dominant. Nous retiendrons de ce développement arboricole deux points principaux :

— *Les transformations du régime foncier.* Avec l'apparition des plantations, la terre cesse d'être ce support parfaitement disjoint du produit qu'il est censé procurer. Elle est au contraire investie de toute la richesse des cultures pérennes, et se convertit en marchandise : il n'y a donc plus de valeur d'usage, comme en système traditionnel, mais uniquement valeur d'échange (café et cacao ne sont pas consommés par les producteurs).

Au cours de ce processus, elle devient également propriété privée. Dans ce contexte nouveau, on serait en droit de penser que le pouvoir traditionnel des aînés engendre de profondes inégalités économiques : en effet, l'accès à la terre, donc à la propriété, aurait pu être réservé à ces seuls détenteurs du contrôle social, les cadets étant relégués au simple rôle de travailleurs. Il n'en est rien : le développement d'ensemble de l'économie de plantation tend à métamorphoser tout autochtone en planteur²². Quelques réserves cependant : les aînés s'approprient parfois des parcelles plus grandes²³ et, surtout, transforment leur pouvoir foncier en capacité de vente (il est apparu en effet, au cours de notre enquête, que les terres ont très souvent été aliénées par les aînés des segments de lignage).

Ce qui paraît, en définitive, le plus significatif, c'est l'éclatement du patrilignage. Par le biais des plantations et de l'accession à la propriété privée, les autorités précoloniales (en particulier le *grigbeñõ ite*) perdent tout contrôle du patrimoine foncier villageois : lorsqu'elles utilisent leur pouvoir, c'est à des fins purement individuelles (ventes). L'essor de l'arboriculture suscite donc un procès d'individualisation : en témoignent les modifications des règles d'héritage, le père tendant de plus en plus à laisser sa plantation à son fils²⁴.

— *Un nouveau rapport entre les hommes et les femmes.* En devenant planteurs, les hommes sont désormais partie prenante de la production agricole ; du même coup, à la division sexuelle des pratiques sociales se substitue un nouveau partage, moins net et plus technique : dans l'ensemble, les femmes continuent à produire des cultures vivrières tout en participant à l'exploitation des cultures pérennes ; elles ont notamment pour tâche de récolter et transporter les grains de café et les cabosses de cacao. Fait décisif dans cette nouvelle division du travail, ce sont les

22. Et en citadin (exode rural) — mais ceci est un autre problème.

23. « Plus grande » doit être pris dans une acception relative : les aînés restent, dans la plupart des cas, de petits planteurs.

24. Dans le contexte traditionnel, la règle exige que les collatéraux (frères puînés) héritent avant les descendants directs.

hommes qui commercialisent les produits ; si hommes et femmes se trouvent donc rapprochés au sein des procès de production, ce rapprochement n'abolit pas le pouvoir masculin : celui-ci résultait autrefois de pratiques sociales collectives ; il s'est changé, avec l'économie de plantation, en pouvoir de commercialisation.

Par ailleurs, les cultures pérennes, loin de redistribuer les tâches agricoles, ont accru la journée de travail des femmes²⁵. La relation conjugale tend à s'identifier de plus en plus à un rapport d'employeur à employée, en dépit de l'apparence neutralisante de la famille : l'homme, propriétaire de la terre, utilise son épouse comme main-d'œuvre ; à ce titre, il est contraint de lui verser une contrepartie en numéraire, établie au prorata de la récolte de café et de cacao. Une telle situation est génératrice de conflits : qu'un mari ne paie pas ou rémunère mal sa femme, elle est en droit de remettre radicalement en cause le contrat de mariage. On a pu constater, à cet égard, que l'instabilité matrimoniale a de nos jours singulièrement augmenté (le nombre des divorces est relativement plus élevé chez les jeunes épouses que chez les femmes âgées). Le lien conjugal est d'autant plus fragile que la pression des groupes lignagers est moins forte : la dot, par exemple, n'incarne plus cette volonté d'alliance entre patrilignages, elle est simplement le versement ponctuel d'un homme (éventuellement son père) à sa belle-famille.

Le pouvoir masculin, autrefois naturellement masqué, est aujourd'hui directement perceptible comme capacité de commercialisation et possibilité d'économiser la force de travail — manifestations du contrôle social qui ne peuvent s'exprimer qu'aux dépens des femmes.

3. *Les déplacements internes de la structure sociale : l'unité du patrilignage en question et le poids nouveau des « formes matrilineaires »*

Avant la période coloniale, activités guerrières et cynégétiques fonctionnaient comme révélateurs du principe patrilinéaire. Apparemment, les choses n'ont pas changé : l'appartenance au village paternel, et surtout au *grigbe*, reste pour tout individu une référence première et immédiate. Néanmoins, on peut constater que les fondements lignagers n'ont plus la cohérence d'autrefois.

Nous venons de voir que l'activité économique qui se substitue à la chasse, l'arboriculture, entraîne l'éclatement des anciens territoires collectifs. Mais l'indice le plus révélateur de l'éclatement du patrilignage est la disparition du *grigbeno ite* comme autorité distributrice des terres : cette figure centrale du système précolonial conserve un certain pouvoir, notamment comme juge coutumier, mais n'intervient quasiment plus dans le déroulement de la vie économique villageoise.

25. Sur un petit échantillon, on a pu estimer cette journée de travail à environ 10 heures.

Le *grigbe*, en tant que « groupe en corps », n'est pas parvenu à s'insérer dans le cadre nouveau de l'économie de plantation. En revanche, des entités plus restreintes, qui se distinguent du *grigbe* par un ascendant maternel, semblent avoir été — dans la mesure où elles correspondent à des réseaux de solidarité parallèles au patrilignage — plus adaptées à la croissance agricole. Nos recherches, conduites en liaison avec une opération de développement visant à introduire la riziculture irriguée sur bas-fond dans la région de Gagnoa, nous ont permis de faire les constatations suivantes :

— Dans un premier village, le groupement de riziculture s'est structuré sur la base de deux *noykosuyoko*²⁶.

— Dans plusieurs autres villages, les défrichements du bas-fond ont suscité des formes d'entraide organisées en fonction de l'appartenance à tel *lele* (matriclan). Ceci n'est pas spécifique à la riziculture irriguée, puisque le défrichement des plantations a parfois entraîné le même mode de structuration.

On observe des phénomènes similaires avec la relation de *sayeremo*. Tout se passe donc comme si les solidarités vécues quotidiennement (voisinage, liens de commensalité, complicité, etc.) avaient donné naissance à des activités collectives nouvelles se substituant aux anciennes pratiques lignagères et villageoises.

Mais revenons au problème du patrilignage. On aurait pu légitimement penser qu'en mettant fin aux pratiques cynégétiques et guerrières, le pouvoir colonial supprimerait par là même les manifestations de la violence réciproque et séparatrice. En fait, la pacification française et l'introduction de l'économie de plantation ont au contraire multiplié les causes de discorde : l'effondrement de l'autorité du *grigbeñō ite* et l'émergence de la propriété privée du sol ont contribué à accroître les rivalités internes ; les tentatives d'enrichissement de certains, par le biais des ventes de terres, se sont toujours heurtées aux ressentiments des parents du patrilignage. Un climat de tensions s'est donc instauré qui, au lieu de s'exprimer par des scissions, s'est traduit soit par l'exode rural soit par la sorcellerie. Il est difficile de savoir si celle-ci est plus importante aujourd'hui qu'autrefois ; une seule certitude : la sorcellerie, mettant toujours en œuvre des rapports de forces, s'est trouvée particulièrement adaptée comme réponse aux rivalités et aux mésententes nées de la situation coloniale.

Le fait que le *grigbe* soit devenu, plus que jamais, un milieu peu « sûr » explique probablement certaines fuites vers la ville, mais rend surtout compte de l'importance actuelle des liens « matrilinéaires ». Ceux-ci ne sont certes pas nouveaux, ils étaient même partie prenante de l'ensemble du système et de la reproduction sociale. Mais avec l'essor des activités agricoles et, corrélativement, la disparition progressive des

26. Dans ce village, la structure *lele* est inconnue.

pratiques collectives, les éléments de la « matriversion » reçoivent des déterminations nouvelles. Ils sont les points forts de la vie quotidienne et, éventuellement, de la vie économique. Les rencontres autour du « raphia » (arbre dont on extrait le vin de palme) rassemblent surtout des individus appartenant au même *noyokosuyoko*, ou bien ayant entre eux une relation de *sayeremo* ; les membres d'un même *lele* se rendent souvent des services réciproques : en bref, les formes matrilineaires perpétuent des solidarités que le *grigbe* est désormais incapable de susciter.

Ces formes ont été reproduites sélectivement, moins parce qu'elles sont les vestiges durables d'une structure ancienne que parce qu'elles sont adéquates à la situation actuelle. Il serait cependant faux de présenter le patrilignage comme une structure désormais inexistante. Il demeure une unité politique et idéologique : on ne peut toujours pas se marier dans son propre *grigbe*, ni dans celui de sa mère ou de la mère de son père. Le patrilignage reproduit donc les normes et les prescriptions du système patrilinéaire. Les funérailles restent le moment privilégié où se redéploient tous les principes de la société précoloniale : tout le champ de la filiation et de l'alliance s'y réactualise par des dépenses somptuaires et des échanges, dons et contre-dons. Les funérailles sont en quelque sorte, aujourd'hui, le substitut ou le résidu des pratiques collectives d'autrefois (les villageois y dépensent d'ailleurs une fraction assez importante de leurs revenus). A travers elles, le système lignager et villageois se donne une ultime représentation de ses principes fondamentaux.

*

Comme nous l'indiquions en préambule, le projet de cet article était d'élucider le rapport homme-femme. Bien que nous n'en maîtrisions pas encore toutes les implications, ce rapport a l'avantage de jouer sur deux registres à la fois.

D'une part, il œuvre dans le champ des activités socio-économiques : les fondements matériels de la société bete précoloniale opposaient radicalement activités masculines et féminines. D'autre part, il tente de réinterpréter l'organisation de la parenté et, plus généralement, la logique sociale ; dès lors, les notions d'homme et de femme s'écartent (sans l'abandonner) du seul domaine où elles semblaient opératoires, le domaine socio-économique, pour accéder au rang de principes structurels. Quels sont les effets d'un tel déplacement ?

S'il paraît évident que la différence des sexes constitue le clivage naturel et originel de toute société, ses implications dans une telle forme sociale effective ne peuvent être appréhendées sous un angle aussi immédiat. La diversité des situations (c'est-à-dire du traitement de cette différence) oblige apparemment à la réserve, voire à l'oubli de cette « vérité » première. Pourtant, en dépit des médiations nécessaires, il nous semble intéressant de maintenir toute la force de cette « ouverture conceptuelle » — non point pour redécouvrir le rapport homme-femme

sous les traits exclusifs de la patrilinéarité et de la matrilinéarité, de la filiation, de la parenté complémentaire ou de l'alliance, mais pour lui conférer toute l'extension d'un schème directeur. Ce schème permet de relier le donné biologique (différence des sexes) et les structures sociales. C'est dire qu'il est déjà représenté, déjà pris en charge par les configurations instituées. Mais ses applications ne se bornent pas là : s'il se cristallise sur les pratiques et les structures sociales, ce n'est pas pour s'y perdre, mais pour en dévoiler les significations et les éventuelles contradictions. La représentation inaugurale n'en finit donc jamais de traverser le dispositif institutionnel ; elle en montre les limites et toute la part d'arbitraire.

A cet égard, nous avons essayé de comprendre comment, dans ce système à forte accentuation patrilinéaire, uniforme et apparemment peu différencié (ce qui caractérise les « groupes en corps » locaux), s'effectuent les discriminations. Ce travail interne de la structure est accompli par les femmes²⁷. Les ruptures du système de parenté qui en découlent ne sont pas formelles : elles infléchissent un véritable mouvement d'opposition. Alors que les éléments strictement patrilinéaires (groupes de filiation, de résidence, pratiques masculines collectives telles que la chasse et la guerre) véhiculent les notions de rivalité, de scission, de violence, les éléments matrilinéaires ou matricentriques (parenté d'alliance ou complémentaire, matriclans, matri-segments) signifient rapprochement, entraide, solidarité²⁸. Dans cette perspective, où le contenu l'emporte sur la forme, la notion de « matriversión » tente d'inclure à la fois les données des activités sociales (notamment la division sexuelle du travail), leurs représentations (opposition masculin-féminin) et celles des structures de parenté. Par conséquent, nous ne prétendons pas que la société bete est bilinéaire, mais que les points de repère féminins y contribuent à l'inversion de la pratique et du sens courants de l'organisation sociale (idéologie patrilinéaire)²⁹.

Alors que la femme est exclue des activités non agricoles — activités dont les institutions attestent la domination —, on la retrouve comme principe régulateur (pacification). Cette correspondance entre l'exclusion des femmes des activités les plus « nobles » et leur réutilisation dans le dispositif institutionnel fait problème. Bien que nous soyons loin de l'avoir résolu, l'évolution et les transformations récentes de la société bete permettent d'éclaircir certains points. En perdant leurs soubassements matériels, les institutions masculines ont subi deux assauts simultanés et complémentaires : les hommes et les femmes se retrouvent sur un

27. « Femme » est une notion générique et structurelle désignant tantôt la mère, tantôt la grand-mère, etc.

28. Ces réflexions peuvent être rapprochées de la notion de *communitas* développée par V. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, 1969.

29. J'ai abordé ce point en détail dans J.-P. D., *Les leçons de l'histoire ou L'ethnologie dans tous ses états*, Abidjan, ORSTOM, 1977, 90 p. multigr.

même terrain productif et, de ce fait, le pouvoir masculin, tout en se perpétuant, devient manifeste et plus fragile.

En définitive, on assiste contradictoirement à la perpétuation du pouvoir masculin et à la mise en question de ce pouvoir : cette contestation s'exprime par l'éclatement de l'unité lignagère et par la précarité du lien conjugal.

N. B. Cet article est la version amendée d'une communication publiée sous sa forme originelle in C. OPPONG, G. ADABA, M. BEKOMBO-PRISO & J. MOGEY, eds., *Marriage, Fertility and Parenthood in West Africa* / *Mariage, fécondité et rôle des parents en Afrique de l'Ouest*, Camberra, The Australian National University, 1978, pp. 827-848. Papers from the XVth Seminar of the International Sociological Association Committee on Family Research, Lomé, January 1976. — J.-P. D.

J.-P. DOZON—*Market Economy and Social Structures: the Bete of Ivory Coast.* Economic change under the colonial rule has modified the rules of labour division among the Bete. Formerly agriculture was the province of women, the men confining themselves to the prestige activities of fighting and hunting. Nowadays both men and women take part in the plantation economy, male power being made manifest by the monopoly of sale. This may affect kinship and marriage relationships which, in some cases, are subordinated to the employer/employee relation. Male dominance is simultaneously perpetuated by the control of trade-crops and threatened by the disruption of lineage solidarity and the precariousness of marriage links.