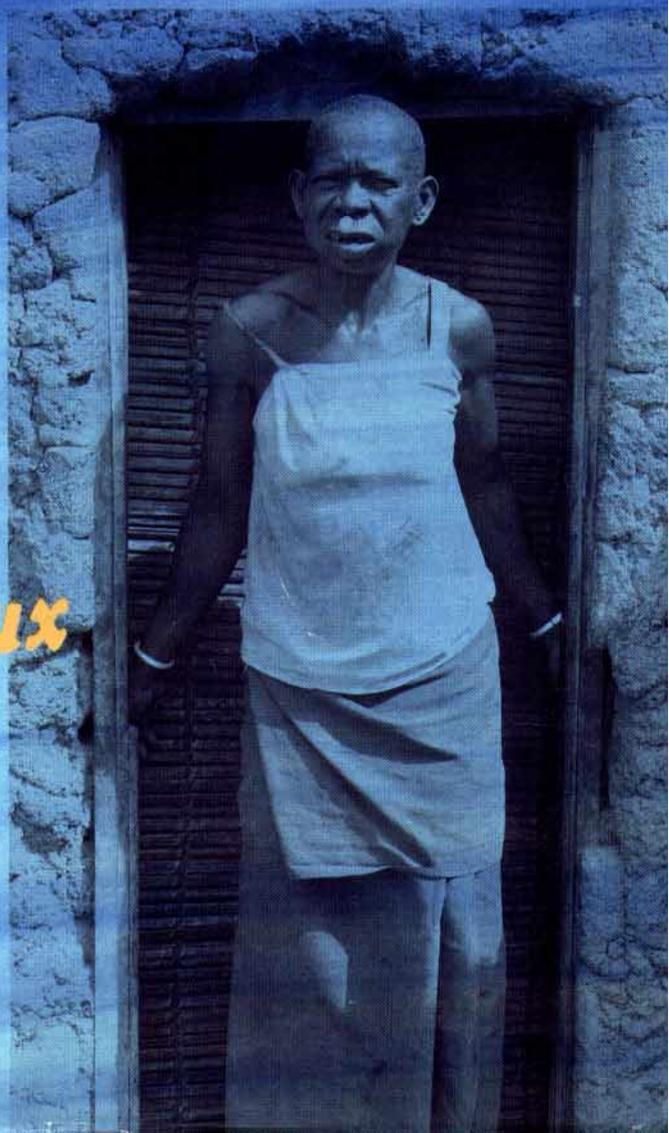


LES SENTIERS DE LA NUIT

michèle fiéloux

les migrations rurales
des lobi
de la Haute-Volta
vers la Côte d'Ivoire



**TRAVAUX
ET DOCUMENTS
DE L'O.R.S.T.O.M.**

LES SENTIERS DE LA NUIT

**Les migrations rurales lobi
de la Haute-Volta
vers la Côte d'Ivoire**

Michèle FIÉLOUX





**ÉDITIONS DE L'OFFICE
DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET TECHNIQUE OUTRE-MER**

**UN JEU ÉCOLOGIQUE DIFFÉRENTIEL :
LES COMMUNAUTÉS RURALES
DU CONTACT FORÊT-SAVANE AU FOND
DU « V BAULÉ » (CÔTE D'IVOIRE)**

CHANTAL BLANC-PAMARD

Paris, ORSTOM, 1979, coll. Trav. et Doc. de l'ORSTOM n° 107

90 F H.T.

LES SENTIERS DE LA NUIT

**Les migrations rurales lobi
de la Haute-Volta vers la Côte d'Ivoire**

Michèle FIELOUX

**TRAVAUX ET DOCUMENTS DE L'ORSTOM N° 110
ORSTOM - PARIS - 1980**

Cet ouvrage a fait l'objet d'une thèse de 3^e cycle soutenue le 8 janvier 1975, sous la direction de Monsieur le Professeur MERCIER, Directeur d'études à la VI^e section de l'école pratique des hautes études.

La Loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'Article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'Article 40). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© ORSTOM 1980
ISBN 2-7099-0479-9

AVANT-PROPOS

L'enquête dont cet essai présente les résultats a été effectuée de décembre 1971 à décembre 1972 en pays lobi voltaïque et ivoirien, grâce à une allocation de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Ou-tre-Mer (ORSTOM).

Je voudrais d'abord remercier ceux qui ont rendu ce travail possible, et en premier lieu les autorités administratives ivoiriennes, en particulier celles du département de l'Est, MM. SORI et DRI YAO, sous-préfets de Bouna et de Tehini, les autorités administratives voltaïques de Gaoua, Batié-Sud et Kampti qui m'ont si cordialement accueillie dans leurs régions.

Je voudrais exprimer tous mes remerciements au Centre de Petit Bassam d'Abidjan, qui s'est intéressé de près à la réalisation de ce travail et m'a donné les moyens de le mener à bien; MM. J. P. TROUCHAUD, J. P. DUCHEMIN m'ont aidée à résoudre les problèmes matériels qui se sont posés; MM. J. L. BOUTILLIER et P. ÉTIENNE, par leurs conseils, leur expérience et leur vigilance m'ont constamment guidée dans l'enquête sur le terrain et dans son exploitation.

De chaleureux remerciements vont aux Lobi des villages de Solperdougou, Néloudougou, Poniseo, Iridiaka, Gomblora qui m'ont réservé un bienveillant accueil et ont montré la plus grande patience pour mes interminables questions. Que BIWANTÉ KAMBOU, interprète et compagnon, trouve ici l'expression de ma gratitude pour sa constante collaboration; que BENDOUTÉ DA, chef de canton d'Iridiaka, soit remercié pour sa très grande hospitalité et sa cordialité; ma reconnaissance va également aux anciens rencontrés, TENO SOMÉ, TIAGBOU KAMBIRÉ, NELOUTÉ KAMBOU, LEOUMI NUFÉ, DAHI SIB, DIHIMPÉ HIEN, HOPIERE KAMBOU. Que soient remerciés, aussi, P. BONNAFÉ, M. DIEU, J. M. KAMBOU, J. KAMBOU, G. SAVONNET, tous chercheurs en pays lobi, avec lesquels les échanges d'information ont été fructueux.

Enfin, j'ai gardé une profonde gratitude à Monsieur le Professeur MERCIER, qui avait bien voulu suivre la genèse de cette enquête et accepter de diriger ce travail.

INTRODUCTION

Parmi les populations de l'Ouest africain, les Lobi occupent une place assez particulière : ils partagent avec quelques autres, notamment les Bariba et les « Somba », l'équivoque privilège d'avoir été classés par BAUMANN et WESTERMANN comme « paléonégritiques » (1). Ce fait joint à divers épisodes de leur histoire récente – leur résistance à la pénétration française, leur lente et sanglante soumission aux autorités coloniales, leurs révoltes sporadiques de groupements sans évidente hiérarchie politique – a contribué à donner d'eux une image teintée d'archaïsme et de rudesse. Certains traits sont venus parfaire cette vision des premiers Européens qui les ont rencontrés : leurs parures de feuilles ou de peaux, leurs ornements d'oreilles, leurs bracelets aux bras et chevilles, les labrets aux lèvres des femmes. « Les Lobi ne sont pas habillés du tout. Un simple morceau d'étoffe cache à peine leur nudité. Les plus âgés portent des espèces de manteaux en peaux de bêtes. Ils ont le corps couvert de gris-gris. Sur la tête, des bonnets en écorce d'arbres, enduits de beurre de karité et de poudre de charbon, surmontés d'une plume de coq, dans les oreilles des anneaux de cuivre, de petites tiges de mil ou de bambou, des bouts de cuir autour des bras jusqu'à 12 bracelets de cuivre, des bracelets en cauris, en cuir; au-dessus des mollets des ligations en cuir ou en ficelle, aux doigts de pied, des anneaux de cuivre » (lieutenant CHAUDRON, 1902) (2). En même temps, le port permanent de l'arc et du carquois par les hommes contribuait à imposer la vision d'une société anarchique où la flèche fait loi. Le caractère si souvent souligné de forteresse de leurs habitations placées « à une portée de flèches les unes des autres » répandait la légende du Lobi « sauvage » à l'esprit querelleur et individualiste : « il y a quelques années, un jeune homme Lobi désirant après avoir fondé une famille construire une soukhala (= maison) ne pouvait le faire qu'après avoir tué un homme. Il montait alors sur la terrasse de la soukhala paternelle, prenait son arc et une flèche et lançait celle-ci le plus loin possible. Là où elle se fichait, il bâtissait. Il avait le droit d'ajouter le suffixe koyé, c'est-à-dire tué à son prénom, droit également au port d'une plume de coq dans sa chevelure et à la désignation de bon garçon » (lieutenant MAYER 1932). Les difficultés rencontrées par les premiers administrateurs – militaires et civils – pour imposer aux Lobi la tutelle coloniale ont été justifiées par le mépris de ceux-ci pour toute forme d'autorité : « même ceux qui portent le nom de chefs n'en ont aucune : (3) ». L'existence même de leurs villages a été contestée, y compris par leur observateur privilégié et « pacificateur », H. LABOURET qui, en 1923, donne

des Lobi le portrait suivant : « Ces populations n'ont aucun sentiment de déférence et de respect pour nous. Il y a peu de temps encore leur attitude dans les réunions était symptomatique. Assis sur leurs petites chaises de bois sculpté, coiffés d'un bonnet grasseyé et sale, à part cela tout nus, ils écoutaient vaguement les recommandations faites, tout en soupesant leurs parties génitales d'un geste détaché. Soudain, l'un d'eux, sans se lever ni se déranger, urinait par terre, tandis que les autres projetaient au loin de longs crachats noirâtres, mélangés de tabac. Il était assez difficile de leur faire garder une attitude correcte et surtout de les empêcher de discuter les ordres donnés. Au lieu de fixer la terre comme les autres indigènes, de baisser les yeux en présence du chef, ils regardaient celui-ci avec une curiosité presque insolente. La plupart considère comme une chose naturelle d'aborder directement le chef de la colonie ou de monter dans son automobile lorsqu'il inspecte la région » (4).

Pour l'administrateur de ces territoires comme pour le voyageur qui traversait ces régions, ces traits culturels « archaïques » pouvaient sembler en contradiction avec leur efficacité dans le domaine de l'élevage et de l'agriculture qu'attestaient l'étendue des champs cultivés, l'importance des troupeaux de bœufs et l'activité des marchés locaux. D'autre part, dès le début du XX^e siècle, a été signalé le phénomène des migrations de groupements lobi venant de Haute-Volta pour « coloniser » la région de Bouna-Tehini, c'est-à-dire les terres faiblement peuplées du royaume « koulango » de Bouna. Ce mouvement révélait chez ces populations un dynamisme certain et de grandes facultés d'adaptation. Cependant, est-ce en raison du caractère « archaïque » qui leur était attribué que cette région est restée très marginale par rapport au développement économique de la Côte d'Ivoire jusque vers les années 60 : ni enquête socio-économique, ni projet d'intervention agricole n'y avaient été réalisés.

En 1969, un premier projet d'action agricole a été tenté non en milieu autochtone koulango mais en milieu lobi. C'est ainsi qu'en 1970, j'ai eu l'occasion d'effectuer dans cette zone pilote kolodio-binéda, aménagée par les pouvoirs publics, une enquête de trois mois pour une société d'études. J'étais chargée d'observer les réactions des Lobi face aux innovations qui leur étaient imposées, à savoir nouvelles méthodes culturales, construction de maisons en dur, etc. Ce petit colonat, situé au sud de Bouna, est destiné à accueillir au moins 10 000 Lobi (soit le 1/6 des Lobi du territoire de Bouna-Tehini) : cette installation a pour but de remédier aux méthodes culturales pratiquées par les Lobi, dont on peut penser qu'elles sont partiellement à l'origine de leurs migrations.

De nombreuses questions se sont posées au cours de cette enquête à propos des processus migratoires, qui ne pouvaient trouver de réponse à partir de ce seul secteur pilote : depuis combien de temps la population lobi est-elle en mouvement ? Quelle partie de la population est concernée par ces déplacements ? Sur quelle base, le regroupement (familial, individuel, clanique) s'effectue-t-il ? Quels sont les motifs (avoués, supposés ou réels) qui déterminent ces déplacements ? Sur quelle base se forme-t-il des regroupements en villages ou en toute autre unité sociale ? Quelles sont les relations avec les populations habitant les zones dites d'accueil ? Comment une société de type lignager, sans pouvoir centralisé, peut-elle être en mouvement continu et garder une certaine homogénéité ? Qu'est-ce qui

favorise à la fois la dislocation des unités villageoises et leur reconstitution ? S'il y a des innovations, par quoi sont-elles suscitées et dans quel domaine de la réalité sociale se produisent-elles ?

Une allocation de recherches de l'ORSTOM m'a permis de séjourner en pays lobi de décembre 1971 à décembre 1972 sur le thème de recherche : les migrations de groupements lobi en zone rurale dans le nord-est de la Côte d'Ivoire, les migrations individuelles de travailleurs partant plus ou moins saisonnièrement en basse Côte d'Ivoire ne rentrant pas dans le domaine de cette recherche.

Cette enquête se heurtait en premier lieu à la rareté ou à l'absence d'informations dans de nombreux domaines. Sur le plan historique et sociologique, les données se réduisaient pratiquement aux travaux incomplets et déjà anciens de H. LABOURET. Un premier problème se posait à propos du domaine d'études : Lobi ou « tribus du rameau lobi ». Le terme lobi dont l'origine ne semble pas connue des informateurs est employé par les Lobi eux-mêmes pour se désigner. Par là-même, ils se différencient nettement des autres « soi-disant » tribus du rameau lobi : Birifor, Teguessié, Dian, Dorosié et Gan (5). D'autre part, sur le plan linguistique, selon C. LAMOTHE, « les Lobi forment un groupe ethnique très spécifique. On ne trouve pas dans les environs immédiats de la zone habitée par eux de groupe qui parle une langue sœur ou voisine » (6). Les Gan, les Dorosié, etc. ne parlent pas le lobi. Les Teguessié (ou Lobi-Lorhon) qui ont des traits culturels proches des Lobi (chant, danse, etc.) et habitent dans leur voisinage ne parlent pas le lobi. Si ces données étaient confirmées par d'autres recherches linguistiques en cours, on pourrait peut être entrevoir, à travers une certaine diversité dialectale, l'identité ethnique des Lobi définie à la fois par l'appellation et par la langue.

Aujourd'hui les Lobi proprement dits, environ 160 000 personnes, occupent une partie du sud-ouest de la Haute-Volta (régions de Boroum-Boroum, Nako, Gaoua, Kampti, Batié-Sud) et du nord-est de la Côte d'Ivoire (régions de Bouna-Tehini); une petite minorité d'entre eux réside au Ghana (notamment dans la région de Bolé et de Wa) mais leur nombre n'est pas connu puisque dans les recensements, ils sont confondus avec les Birifor sous l'appellation de Lobe.

Les difficultés rencontrées dans la recherche ont été de plusieurs ordres :

– Sur le plan démographique, les données quantitatives fournies par les archives de l'Administration (estimations, recensements, rapports de tournée...) se sont rapidement révélées insuffisantes : aucune donnée ne permettait de connaître précisément les flux migratoires en provenance de Haute-Volta ni par année ni même par décennie. Les recensements sont sujets à caution : effectués à des périodes très espacées (souvent de plus de 5 à 10 ans), ils se caractérisent par leurs sous-estimations et par l'absence de données sur les comportements démographiques (natalité, fécondité, etc.) à chaque période. Leurs sous-estimations s'expliquent, en partie, par l'attitude fuyante des Lobi qui ont très vite associé ces « opérations » de recensement à la perception de l'impôt. Enfin, aucun recensement récent (les derniers datent de 1961 pour la Haute-Volta et de 1963 pour la Côte d'Ivoire) ne permettent de donner ni une estimation ni une répartition géographique de la population lobi. En Côte d'Ivoire, ce serait le nombre des cartes du Parti

Démocratique de la Côte d'Ivoire (PDCI) vendues obligatoirement aux Lobi qui fournirait la meilleure estimation; mais leur nombre est probablement volontairement laissé dans le vague par leurs dirigeants.

— L'analyse de la répartition des implantations lobi tant en Haute-Volta qu'en Côte d'Ivoire est également gênée par les faiblesses de la représentation cartographique. Sur les cartes IGN à 1/200 000^e, des villages fondés depuis longtemps et existant encore ne figurent que par un point anonyme alors que des villages en ruine portent un nom. D'autre part, près de 90 % des villages créés depuis moins de vingt ans, ne figurent ni par leur nom ni même par un point. Enfin, des risques d'erreurs très nombreuses

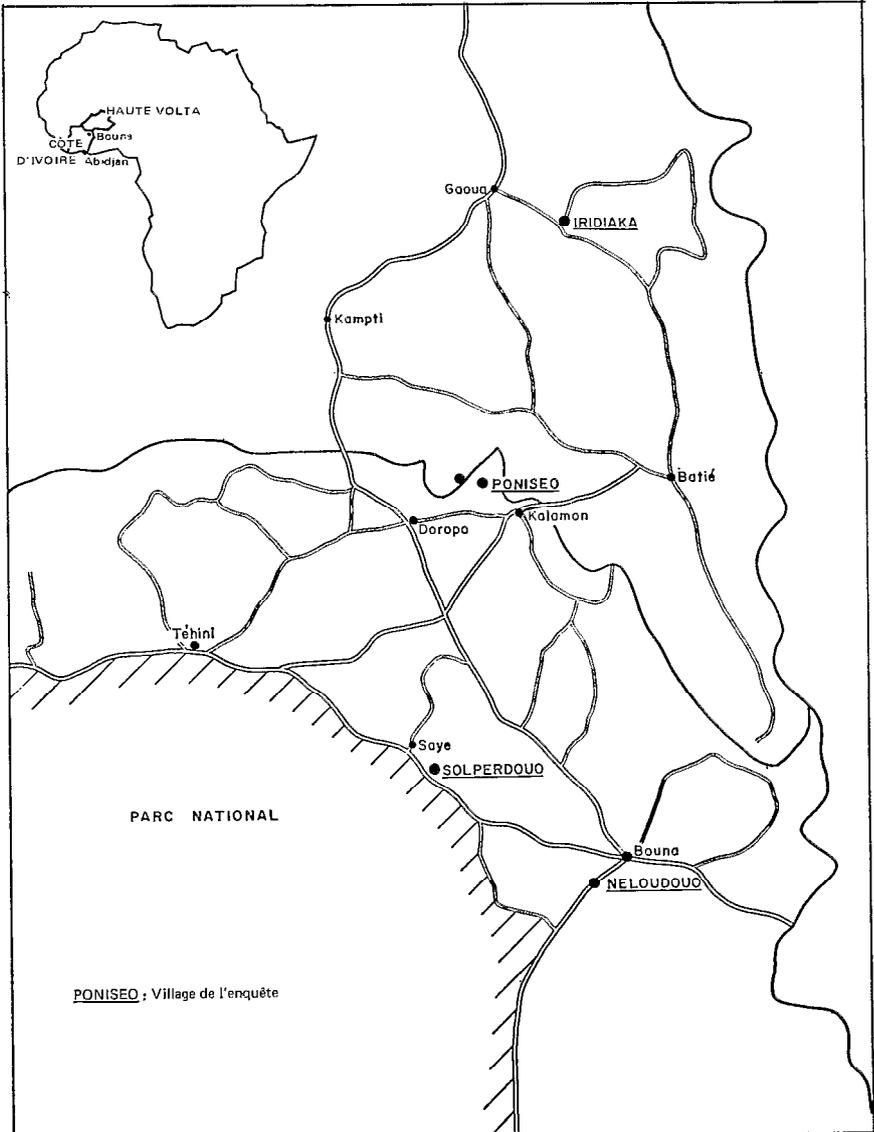


FIG. 1. — Localisation des villages de l'enquête.

proviennent des appellations diverses que les Lobi peuvent attribuer à un même village. Selon les événements particuliers qui s'y déroulent (conflits armés, épidémie, etc.) ou certaines aptitudes (grand chasseur, devin, etc.) des chefs rituels (ditildar) qui se succèdent, les Lobi peuvent ajouter au nom choisi par le fondateur du lieu une nouvelle appellation. Entre les cartes qui présentent une toponymie souvent fantaisiste et la mémoire lobi qui retient, selon les circonstances, des noms différents de ceux qui y figurent, il est presque toujours impossible de reconstituer toutes les étapes des chemine-ments migratoires.

— Une autre difficulté de l'enquête concerne la chronologie des étapes migratoires. Dans toute société sans organisation politique centralisée et à prépondérance bilinéaire, à l'absence « d'histoire officielle » (7) se surajoute une mémoire généalogique à faible profondeur qui remonte, au mieux, en ligne directe à 3 ou 4 générations. Dans ce contexte, on ne peut que retracer les grandes orientations de l'expansion lobi en se référant pour les datations aux populations voisines (Koulango et Gan) organisées en état. En effet, ces sources non lobi permettent de dater, même approximativement, les installations lobi les plus anciennes tandis que pour les villages de création récente, c'est-à-dire depuis moins d'une soixantaine d'années, on peut se référer au « temps lobi ». Il est fondé sur une périodicité, en principe septennale, des rituels de l'initiation (dyoro) : à partir de l'âge de 8 à 10 ans (en moyenne), un Lobi y participe pour la première fois et retient ensuite les faits qui marquent son existence en fonction de la chronologie des dyoro ayant eu lieu depuis son initiation. Malheureusement pour l'observateur non Lobi, la moindre allusion au dyoro, même s'il ne s'agit que de les compter, n'est pas sans risque. En évoquant le dyoro, on empiète sur le domaine du sacré et du secret : devant la crainte des sanctions de l'au-delà qui peuvent aller jusqu'à la mort du bavard ou d'un membre de sa famille, rares sont les Lobi qui s'aventurent à transmettre un savoir qui ne s'acquiert que par l'initiation. C'est d'autant plus dommage que l'initiation, par son aspect socio-historique, serait probablement l'une des voies de recherche les plus fécondes sur les migrations lobi anciennes : en effet, l'un de ses épisodes, le seul que j'ai pu entrevoir, retrace en le vivant par une « longue marche » de plusieurs jours les cheminements effectués par leurs ancêtres agnatiques. Ce pourrait être l'objet d'une recherche en soi que de retracer l'ensemble de ces cheminements et de suivre ainsi, étape par étape, les processus migratoires depuis leur point de départ sur la Volta Noire.

— Un autre domaine où le secret peut gêner l'observation est celui des conditions dans lesquelles prend place le départ. Comme le suggère le titre de ce texte « les sentiers de la nuit », un certain mystère entoure la migration ; elle s'effectue de nuit, par des sentiers qui sont à l'abri de nombreux sortilèges : mauvais génies nichés dans les arbres, sorciers en réunion ou en embuscade, etc. Or, comme leur cheminement nocturne reflète leur représentation du monde invisible, il n'existe aucun passage particulier par lequel les Lobi se rendent en Côte d'Ivoire et par là-même aucun poste de guet ou d'observation possible.

— Je ne m'attarderai pas sur les autres difficultés de la vie quotidienne du chercheur : l'état des routes à la saison des pluies qui empêche l'accès de certains villages ; l'emploi du temps chargé des Lobi qui fait du village, le jour, un désert et le soir le lieu du sommeil ou de chaleureuses libations de bière de mil ; les difficultés de travailler à la fois dans deux pays différents lorsqu'il faut pour chacun d'eux des ordres de mission...

La recherche sur le terrain s'est déroulée en trois phases successives. La première a consisté à prendre connaissance de la réalité des processus migratoires des Lobi venant de Haute-Volta et à mettre au point la problématique de cette recherche. Pour ce faire trois types de villages ont été choisis :

- un village de création relativement ancienne et situé à l'écart des axes routiers : Poniseo, fondé depuis une cinquantaine d'années, est localisé sur la zone frontalière à une vingtaine de kilomètres de Kalamon dans un lieu qui n'est pas accessible à la circulation automobile;
- un village situé le long de l'axe routier Bouna-Tehini, dans la région de Saye-Yalo qui s'inscrit de façon particulière dans l'histoire de l'expansion des Lobi en Côte d'Ivoire : Solperdou, fondé depuis une vingtaine d'années à 43 kilomètres à l'ouest de Bouna;
- un village de création très récente et soumis tant aux influences modernes qu'à celles de l'administration : Neloudouo (ou Ansum II), fondé depuis une dizaine d'années à 14 kilomètres au sud de Bouna.

Dans une seconde phase, j'ai voulu confronter l'ensemble des observations et des hypothèses faites dans les villages lobi de Côte d'Ivoire avec les structures socio-économiques dans les zones de départ : Iridiaka (canton d'Iridiaka), village fondé depuis au moins 150 ans, à une vingtaine de kilomètres au sud de Gaoua, a été choisi dans une des zones fortement touchées par l'émigration de groupes lobi vers la Côte d'Ivoire.

Enfin, la troisième phase a consisté à vérifier les résultats obtenus dans les phases précédentes en effectuant de brèves enquêtes dans un certain nombre de villages de Haute-Volta (Doudou, Sewera, Dagnoro, Kelgbora, Houlbera, Sanwara, Pelinka-Youmboura, Tonkar-Lamine, Wolo-Wola, Korogo, Galgouli), et de Côte d'Ivoire (Tehini, Fangadouo, Deledouo, Keramira, Tiarnodouo, Kerahintedouo, Soubalaka, Kouyaladouo, Nossardouo, Konzie).

Auprès de toutes les « maisons » des quatre villages, étudiés au cours des deux premières phases, une enquête rétrospective a été menée sur les trajets migratoires, leurs modalités et leurs motivations. Elle s'est concentrée sur les chefs de famille (tyordarkuun), c'est-à-dire sur les hommes de plus de trente ans. En effet eux seuls peuvent décider de migrer et sous leur tutelle se déplacent les membres de leur unité de production (épouses, enfants). Ces migrations de groupes autonomes les uns par rapport aux autres constituent la trame de l'expansion rurale des Lobi. Certes, les femmes ne sont pas oubliées dans cette étude mais leurs déplacements, insérés dans un contexte « matrimonial » (mariage, rapt, héritage), se font entre « maisons » et n'entraînent qu'indirectement une extension territoriale de l'aire lobi.

Les biographies ainsi recueillies ont permis de préciser l'orientation de la recherche. L'éventail des événements qui ont provoqué la migration ou des circonstances dans lesquelles elle s'est produite a mis en lumière des constantes qui ont fait l'objet d'enquêtes complémentaires : modes d'acquisition de l'autonomie économique, organisation du travail, causes et modalités des « conflits armés », pratiques de sorcellerie, etc.

Pour les enquêtes concernant les structures démographiques, les invitations de culture, les modes de regroupement en village, des questionnaires ont été utilisés tandis que les autres données de caractère plus qualitatif proviennent d'entretiens non directifs.

Le plan du texte qui suit correspond au déroulement de l'enquête :

La première partie est une tentative de reconstitution historique des mouvements qui ont abouti à la mise en place du peuplement lobi (dans les zones qu'il occupe actuellement).

La seconde partie est une description des structures sociales et économiques telles qu'elles fonctionnent en pays lobi de Haute-Volta (région de Gaoua), c'est-à-dire dans les zones de départ des migrants.

La troisième partie est une analyse des causes et des modalités des migrations : les conditions de départ (statut économique, âge, déplacements antérieurs, motivations des migrants). On y trouvera également une comparaison entre l'organisation sociale des Lobi, au niveau du village, en zone d'accueil et en Haute-Volta, ainsi qu'une esquisse des relations entre « autochtones » koulango et migrants; enfin, a été tentée une brève analyse des effets des migrations sur la vie économique des deux régions concernées.

N. B.

1 En ce qui concerne la description du milieu, climat, végétation, etc. les travaux de H. LABOURET en Haute-Volta (les tribus du Rameau lobi) et de L. TAUXIER (le Noir de Boudoukou) en Côte d'Ivoire sont le plus souvent exacts et très bien informés.

2 En ce qui concerne la transcription des noms communs, nous avons adopté une transcription simplifiée, inspirée de celle de l'I.A.I. : le son o de pot a été rendu par o; le son ou de ouate a été rendu par w; le son ou de goût par u.

En ce qui concerne les noms de personne et les noms de lieu, nous avons en principe conservé l'orthographe administrative.

NOTES

(1) BAUMANN (H.) et WESTERMANN (D.), *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Payot, Paris, 1957, pp. 67-68 ; 402-424.

(2) Les Etats de Bouna par le Lieutenant Chaudron du 1^{er} Régiment de tirailleurs sénégalais, 1902, Microfilm, Archives Abidjan.

(3) X 4710. Archives Abidjan.

(4) Cité par Jeanne-Marie KAMBOU, « La pénétration française en pays lobi 1897-1920 », p. 119.

(5) LABOURET (H.), 1931, *Les tribus du Rameau lobi*, p. 49.

Les écrits de J. GOODY qui portent sur les populations de la rive gauche de la Volta nous ont été d'une aide très précieuse.

(6) LAMOTHE (C.), *Esquisse du système grammatical lobi*. Paris-Ouagadougou, C.N.R.S., 1966, 168 p. (Recherches Voltaïques, 4).

(7) MERCIER (P.), 1968, *Tradition, changement, histoire; les « Somba » du Dahomey septentrional*, pp. 60-70.

LISTE DES PRINCIPAUX TERMES UTILISES DANS LE TEXTE

Je tiens à remercier Michel Dieu (linguiste au CNRS) pour le soin qu'il a mis à retranscrire tous les termes lobi utilisés dans le texte.

- bann (b^hān) : portion de terre attribuée à un cultivateur
 banndar (b^hādáar) : celui qui possède un bann
 bi (bì) : enfant
 biel (b^hīèl) : un ; unique
 bine (b^híné) : ventre
 bobour (bòbuòr) : deuxième funéraille
 bou (bùu) : petit
 buhor (bùóR) : devin
 dabulbe (dàbùlBè) : homme puissant ; en pleine force de l'âge
 de (dèè) : captif
 di (dii) : unité territoriale ; village, région, "pays".
 didar (didaár) : chef de terre
 dihintinya (dìtí^h?jáâ) : marché du monde obscur (lieu des sorciers).
 ditil (dítí^hl̃) : til du village
 ditiltien (dítí^hl̃tí^hè) : biens du ditil
 dyoro (ɔ̀òRò) : initiation
 le (léè) : autonome économiquement
 libieldara (lìbìèldáRÁ) : ceux de la même génération
 maldar (máldáar) : celui qui a le droit de plaisanter (l'allié de matriclan).
 manko (màkò^h) : invitation de culture dite "rire et manger".
 nakin (nàçtèñ) : vacher (garder bœufs)
 ni (nì) : mère
 nuo (nò) : bouche
 pale (p^há^hl̃á) : nom de matriclan
 pu (puó) : mauvais ; dangereux
 sembri (sùgbúRÉ) : daba
 sib (sìb ; pl. síbá) : nom de matriclan
 sirdar (sídaár) : sorcier
 sodar (sódár) : celui qui donne le malheur (l'ennemi)
 some (sóm ; pl. sómá) : nom de matriclan

sonseri (sṵsír) : interdit
 tan (tṵàn) : bière de mil
 thi (tí^h) : père
 ti (tí^h) : médicament
 til (tí^hl) : puissance surnaturelle ; “fétiche”
 tilkha (tí^hlKáá^h) : til amer
 to (tóó) : ceux de
 tu (tùo) : carquois
 tyar (càar) : “espèce” (matriclan)
 tyarleri (càléerí) : division de l’espèce (sous-matriclan)
 tyor (cùor) : maison
 tyorbiel (cṵbièl) : “même maison” (= même patriclan)
 tyordarkuun (cṵdàarkùun) : chef d’unité de production (= chef de maison)
 ga (gá) : planter (cf. ga tilkha)
 gbalan (gbàlà) : entrée
 gongon (gṵgṵ) : montagne
 guina (ḡinḡ) : marque ; emblème
 hien (hìèn ; pl. hènḡ) : nom de matriclan
 hil (hìl) : vengeance ; dette
 hulnune (húlḡḡn) : viande du cri
 kakaldar (Ká^hLdàár) : le détenteur du couteau (sacrificateur)
 kambire (Ká^hb(í)RÉ ; pl. Ká^hb(í)RÁ) : nom de matriclan
 kambou (Ká^hbú ; pl. Ká^hbó) : nom de matriclan
 kha (Káá^h) : amer
 kher (KÉ^hR) : femme
 kherlemna (KÉ^hRLimná) : “dot” (femme ; payer ; bœufs)
 kikher (Kí^hKÉ^hR) : veuf (ve)
 kindiwo (Kí^hnehvó) : sur la route des grands (ancêtres).
 kontin (Kṵtín) : grand
 kontorsi (Kṵtúosí) : génie de la brousse
 kpamdar (Kpam dár) : celui qui est cloué sur place
 kpal (KpáL) : poisson
 kuon (Kùṵn) : “naître” (patriclan)
 kuonbielara (KṵbìèLdará) : ceux qui ont la même origine (= membres d’un même patriclan)
 kul (KúoL) : invitation de culture
 kukul (KóKoL) : cultivateur
 kuun (Kùṵn) : ami ; homme ; mari
 kunnkha (KùṵnKáá^h) : un homme “amer”
 uye (7yrè) : froid
 wa (wáa) : hutte
 wo (wòò) : maître ou homme libre
 ya (Ijáá) : marché

PREMIÈRE PARTIE

*LES DONNÉES DE L'HISTOIRE :
LES GRANDES PHASES DE LA MISE EN PLACE
DU PEUPLEMENT LOBI
EN HAUTE-VOLTA ET EN CÔTE D'IVOIRE*

L'instabilité de la population lobi semble inscrite dans son histoire. Il y a deux siècles, elle occupait au nord-ouest de ce qui est aujourd'hui le Ghana une partie des districts de Wa-Lawra sur la rive gauche de la Volta Noire. Mais son lieu d'origine est-il bien là ou n'est-ce que la dernière des étapes de ses migrations antérieures ? La mémoire lobi ne retient pas les faits passés sur la rive gauche de la Volta comme si son histoire avait réellement commencé dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle au moment de la grande traversée du fleuve. Il ne reste de ce mouvement d'est en ouest qu'une reconnaissance mythique de la Volta. Les Lobi, après leur

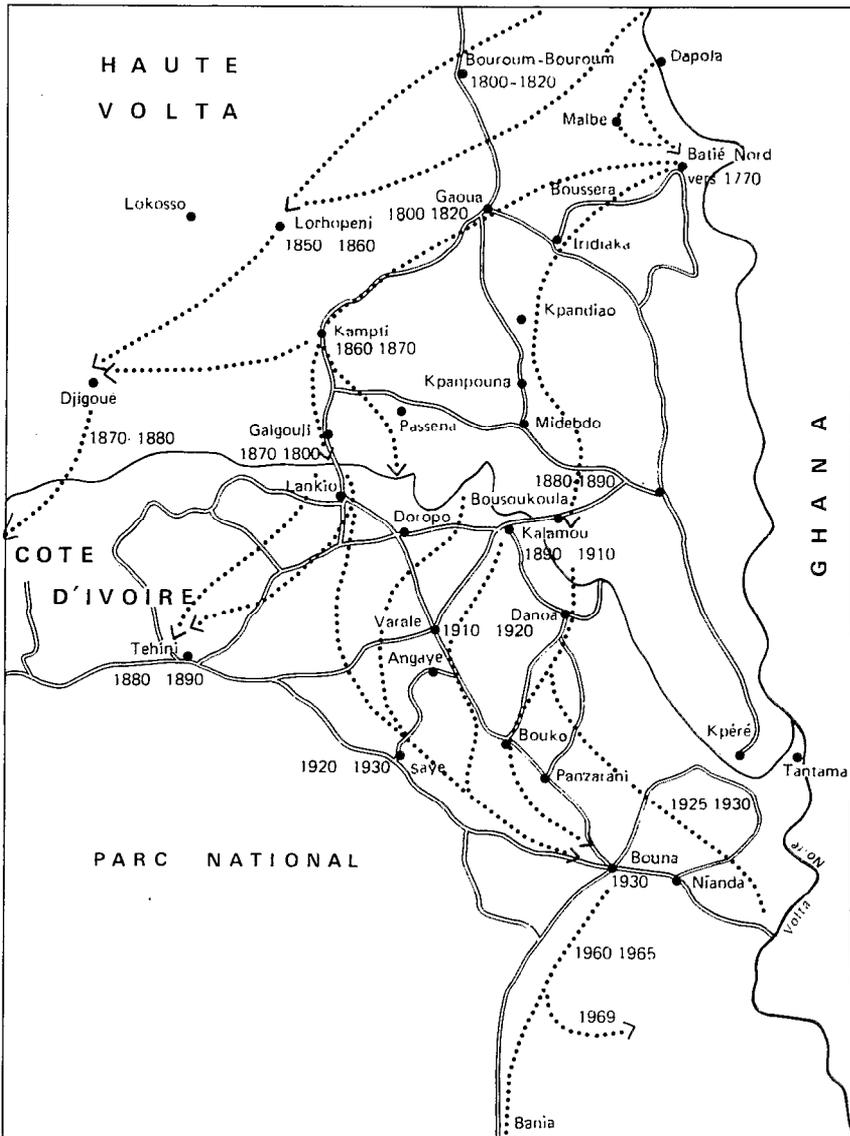


FIG. 2. — Mise en place du peuplement lobi en Haute-Volta et en Côte d'Ivoire.

entrée sur le territoire de l'actuelle Haute-Volta, vont très rapidement pénétrer à l'intérieur des terres à partir des rives du fleuve : en 1770 (1), ils sont installés à Batié Nord; en 1800-1820 aux alentours de Gaoua; en 1850-1860 à Kampti; en 1870-1880 dans la région de Batié-Sud. En moins d'un siècle, on assiste donc à un déploiement des communautés lobi qui vont recouvrir l'ensemble des implantations qu'ils occupent aujourd'hui sur le territoire de la Haute-Volta. Vers 1880-1890, les Lobi vont dépasser les zones frontalières ivoiro-voltaïques comprises entre Djigoué-Galgouli et Batié-Sud et continuer par un glissement naturel leur progression vers le sud. Ils sont maintenant installés en grand nombre sur le territoire de l'actuelle Côte d'Ivoire. Mais il ne s'agit pas, au moins pour les Lobi, d'un passage de l'un à l'autre territoire puisque sans solution de continuité leurs migrations se poursuivent en même temps que s'ouvrent devant eux des terres encore disponibles. Il faut se garder de l'illusion moderniste qui tendrait à différencier de façon radicale les migrations contemporaines de celles qui ont pris naissance au passage de la Volta. Ainsi, depuis près de 90 ans et jusqu'à présent, des déplacements continus et généralement irréversibles se font de la Haute-Volta vers la Côte d'Ivoire et une forte mobilité interne continue à modifier sans cesse la répartition géographique de la population lobi. Au début de l'époque coloniale, son implantation à l'ouest et au nord de Bouna forme une sorte d'auréole concentrique autour des zones de peuplement koulango les plus denses de Bouna et ses alentours; en 1931 des groupes lobi sont installés dans la région même de Bouna; en 1960 au sud de Bouna; en 1972, la limite sud de leur zone de peuplement se trouve à 80 km de Bouna. La progression des Lobi vers le sud qui est un des axes dominants de leur expansion ne semble pas encore près de s'achever. Quand et où les Lobi vont-ils mettre fin à ce processus qui a commencé au moins depuis deux siècles ?

Les Lobi répartis au sud-ouest de la Haute-Volta (subdivisions de Gaoua, Batié-Sud et Kampti) et au nord-est de la Côte d'Ivoire (Sous-Préfectures de Bouna et de Tehini) représentent probablement une population de l'ordre de 160 000 à 180 000 personnes. A la fin du XIX^e siècle, au moment de l'occupation coloniale, environ 60 000 Lobi habitaient en Haute-Volta (1) contre 8 000 Lobi en Côte d'Ivoire soit de l'ordre de 12 % sur le dernier territoire et de 88 % sur celui de la Haute-Volta. On peut penser qu'ils sont aujourd'hui entre 90 et 100 000 en Haute Volta (2) soit de l'ordre de 62 % et entre 55 et 65 000 en Côte d'Ivoire, soit de l'ordre de 38 %.

Du passage de la Volta Noire à la fin de la période précoloniale

L'histoire de la traversée de la Volta Noire qui s'est située dans les régions de Batié-Nord et de Nako, respectivement à l'est et au nord-est de Gaoua en Haute-Volta, est l'objet d'hypothèses différentes selon les auteurs. Elle aurait eu lieu, d'après M. DELAFOSSE, avant le XVII^e siècle. « Les Gan furent supplantés par les Lobi dans cette région (celle de Gaoua)

à une date qu'il est difficile à préciser mais qui est certainement postérieure au XIII^e siècle et antérieure à la formation du peuple Birifor (XVII^e) » (3). Mais H. LABOURET infirme cette première chronologie qui ne correspond pas, selon lui, « aux traditions locales » (4). La venue des premiers groupes lobi en Haute-Volta serait moins tardive (5). Il estime à partir de l'étude généalogique d'une famille établie depuis cinq générations dans la région de Gaoua, successivement à Batié-Nord, Gbon et Dioulou, l'arrivée des premiers Lobi à Batié-Nord vers 1770 (6).

Les raisons qui ont déterminé les Lobi à traverser la Volta ne sont pas précisées par la tradition orale qui associe seulement ce mouvement à diverses pressions et attaques menées par des « étrangers » à la région de Wa-Lawra. Ils sont décrits « comme des cavaliers invincibles, armés de fusils et portant une cuirasse en peau qu'aucune flèche ne pouvait transpercer » (7). Cette brève évocation historique semble correspondre à des événements ayant effectivement eu lieu dans cette région au milieu du XVIII^e siècle. J. R. GOODY y voit « une période de grande fluidité pour tout le Ghana du nord : pendant que les Ashanti, les Abbron et les Weila attaquent cette région par le Sud, des groupes de Songhai et de Gurma font des raids dans le Nord ; les participants impliqués dans ces actions vont de Gao à Kumassi, des franges du désert à la forêt » (8). EYRE-SMITH, cité par J. GOODY, rapporte, par ailleurs, que « des bandes de maraudeurs, armés de fusils danois, composés de Dagomba, Tampoulima et probablement de Gondja partirent de Daboya et se mirent à écumer tout le Nord-Ouest des territoires du Nord, chassant les Lobi et les Dagari de Wa » (9).

Avant qu'une véritable étude historique ne soit réalisée, on peut retenir, à titre de première hypothèse, la date de 1770 pour le passage des premiers groupes lobi dans la région de Batié-Nord. En fait, c'est certainement en plusieurs vagues étalées sur un certain nombre d'années que les Lobi ont traversé la Volta. La tradition le confirme de même qu'elle retient deux emplacements, Batié-Nord et Nako, pour ce passage du fleuve (10).

Les Lobi, d'après LABOURET, sont arrivés sur la rive droite de la Volta « à la suite des Dorossié et des Gan, des Tégoussié qui les précédèrent dans toutes les zones où ils s'établirent à leur tour » (11). Cette hypothèse ne semble confirmée que pour les Dian. En ce qui concerne les Gan, LABOURET rapporte :

D'après les traditions, les Dorobé et les Gan seraient arrivés les premiers dans le Cercle actuel de Gawa, les Dorobé précédant de peu les seconds et les deux populations venant d'un point de la rive gauche qui n'a pu être déterminé... On sait cependant qu'après avoir franchi le fleuve, les Gan s'installèrent pour peu de temps dans la région de Nako, puis de Gawa. Quelques uns d'entre eux y demeuraient encore vers 1875. Des Lobi venant après eux pour s'y établir auraient donné à ce lieu le nom de Ga-wo-ra, sur la route des Gan. Ceux-ci allèrent coloniser dans le sud-ouest le pays de Lokosso, de Yérifoula, de Kan-kango » (12).

L'origine du nom de « Gawa : (dit actuellement Gaoua) confirme leur occupation de cette région préalablement à la pénétration lobi mais ni les informations recueillies à Obiré sur la tradition orale ni les travaux de R. P. HEBERT (13) ne permettent de confirmer l'hypothèse du passage de la Volta par les Gan. Les groupements gan étaient probablement disséminés avec une très faible densité sur un assez vaste territoire allant de la région de Gaoua à leur emplacement actuel dans la région d'Obiré. La

pénétration lobi les a repoussés de la région de Gaoua et de celle de Kampti et les a amenés à se regrouper dans la région de Obiré et Lorhosso.

L'origine des Teguessié est importante dans la mesure où elle pose le problème de l'homogénéité de « l'ethnie » lobi (14). Les Teguessié sont-ils réellement originaires de la rive gauche du fleuve ? Les traits culturels qui les rapprochent des Lobi ont-ils été empruntés à ces derniers ?

D'après les indications données par H. LABOURET, les Teguessié ont traversé le fleuve en 1770 comme les premiers groupes lobi, mais cette hypothèse semble contradictoire avec le fait qu'ils sont considérés comme « chefs de terre » d'un vaste territoire « à l'ouest d'une ligne qui part de Nako, passe par Gaoua et atteint un certain point à l'est de Tehini » (15).

D'après LABOURET « Ils étaient originaires de la contrée de Lawra et représentaient une famille des Lobi. Ils auraient franchi le fleuve vers 1770 pour se répandre sur la rive droite. La fraction la plus ancienne, celle de Bogoum, s'installa dans la région de Nako alors inhabitée. Elle fut rejointe peu après par d'autres apparentés mais ce petit noyau se disloqua. Bientôt quelques-uns de ses membres émigrèrent sur la terre des Dyan et se fondirent avec eux; d'autres agirent de même à l'égard des Gan tandis qu'une troisième fraction conduite par un ancêtre nommé Karté se portait de Nako vers Bouron, aux environs de Malba... En bref, les Tesseguié, fraction des Lobi, se sont répandus par petits groupes dans l'ensemble du cercle de Gawa dont ils ont franchi les limites méridionales. Ils y sont considérés par endroits comme les plus anciens habitants, par suite comme Maîtres et Prêtres de la terre, responsables des cultes agraires » (16).

LABOURET rapporte, d'autre part, que les groupes lobi voisinèrent dans la région de Gaoua avec des groupes Teguessié qui auraient effectué un mouvement migratoire nord-sud en même temps que les Lobi s'éloignaient de la rive droite de la Volta. « Les Lobi immigrés dans la région de Gaoua voisinèrent avec des Teguessié établis notamment dans les villages Bakoulera, Sanhouara, Tiolo, Tambili, Namboura fondés par des groupes Teguessié émigrés des terres des Dyan et de celles des Gan (17) ». La tradition orale des Lobi qui confirme l'installation de groupes Teguessié à Bakoulera (18) au moment de l'arrivée des premiers groupes lobi dans la région de Gaoua permet de reposer le problème de l'origine des Teguessié; comment auraient-ils pu, en effet, immigrer en 1770 comme les premiers groupes lobi et les devancer au point d'être considérés comme « chefs de terre » d'un aussi vaste territoire et se trouver, après s'être déplacés du nord vers le sud, dans les régions occupées par les premiers groupes lobi après la traversée de la Volta ?

Compte tenu de l'ensemble de ces données partiellement contradictoires, on peut supposer, à titre d'hypothèse, que les Teguessié étaient établis, bien avant le passage des Lobi, par petits groupes clairsemés sur un territoire allant de Bouna à Diébougou. Les ressemblances de la langue parlée par les Teguessié et par les Koulango permettent d'ailleurs de penser qu'ils sont, de même que ces derniers, « autochtones » à la région. Puis ces petits groupes teguessié se seraient différenciés en assimilant plus ou moins des traits culturels des populations avec lesquelles ils auraient été en contact.

Plusieurs noms servent à les désigner selon leur degré d'assimilation à l'une ou l'autre de ces populations. Ils sont tout d'abord désignés quelles que soient « leur langue et leur coutume » par les Dioula et les Koulango sous l'appellation commune de « Lorhon ». Les Koulango de leur côté distinguent parmi les Lorhon les descendants de certains groupements établis sur les terres de Bouna avant la fondation de ce Royaume de ceux que certains traits culturels rapprochent des Lobi. Ils appellent les premiers « Koulanggo-

Lorhon » et les seconds « Lobi-Lorhon ». Les Lobi, de leur côté, maintiennent cette différenciation en appelant les premiers « Loma ou Lomandara » et les seconds « Touni ou Touna au pluriel ». Un Touni se désigne par le terme « Tebo Lobi ». Le terme Tebo est, d'après H. LABOURET, (1958, p. 34), le singulier de Tésé dit aussi Tégésyé (sing : Tégé).

Ainsi, la pénétration lobi a entraîné un remodelage important du peuplement dans toute la zone située au sud du Bougouriba. Les Lobi, regroupés en « maisonnées » et en groupes plus étendus de parenté, commencent après la traversée de la Volta leur expansion vers les terres de l'intérieur en suivant au départ l'une des grandes voies migratoires suivantes : la première, et peut-être la plus ancienne, passe par le nord-est de Gaoua (c'est-à-dire Nako) et le nord de Gaoua (actuel canton de Boroum-Boroum); la seconde passe par l'est de Gaoua (Batié-Nord) et le sud et le sud-est de Gaoua (actuels cantons de Malba, Boussera, Gaoua, Iridiaka) (19).

En fait, il semble que la plupart des groupes lobi, qu'ils soient passés au départ par la région de Nako ou qu'ils soient passés par celle de Batié Nord, n'aient pas poursuivi leurs mouvements migratoires de façon linéaire et systématique. Les récits concernant l'histoire des clans (patri-clan et matriclan), l'organisation des rites de l'initiation, etc. contribuent à la reconstitution de la mise en place du peuplement lobi. Ils permettent de supposer que les trajets migratoires suivis par chaque groupe lobi dépendent de leur appartenance à tel ou tel groupe de parenté et des rapports plus ou moins hostiles ou amicaux qu'ils entretenaient avec les autres groupes. Ces trajets se sont dessinés au fur et à mesure que les premiers groupes lobi s'éloignaient des rives du fleuve et pénétraient plus avant dans l'intérieur des terres.

La pénétration peut se décomposer en deux phases qui, historiquement, se recouvrent partiellement. Une première phase d'expansion Est-Ouest, puis une seconde Nord-Sud.

1. *Les groupements lobi, migrant par le Nord de Gaoua*, après avoir occupé la région de Boroum-Boroum (20) probablement au début du XIX^e siècle, continuent leur expansion vers l'ouest en amorçant un mouvement vers le sud. A la suite des Gan en partie refoulés de la région de Gaoua, ils occupent vers 1850-1860 les terres situées à l'ouest de Gaoua dans la région de Loropéni sous le règne de Tokpampiré, roi des Gan, d'après la tradition d'Obiré (21). Mais ne pouvant progresser plus à l'ouest où les Dorossié sont déjà en place (22), ils poursuivent leur mouvement vers le sud en passant, pour la plupart d'entre eux, à l'ouest de Kampti vers la région de Djigoué qui est sur la limite méridionale du territoire actuel de la Haute-Volta.

Ce premier cheminement migratoire, en forme d'arc de cercle, intéresse principalement les groupements lobi venant des zones les plus septentrionales de Gaoua. La progression vers l'ouest des groupements établis dans les alentours de Gaoua a été moins importante : ceux-ci ont en effet occupé la région de Perigban située au sud-ouest de Gaoua puis, sans passer par celle de Loropéni, ils ont continué leurs mouvements vers le sud en s'installant dans la région de Kampti sous le règne de Daya Topkan, roi des Gan, c'est-à-dire vers 1860-1870 (23). A partir de Kampti (24) se dessinent deux grands axes de progression vers le Sud : l'un, orienté vers les zones de Galgouli et de Passena (situées au sud et au sud-est de Kampti), l'autre plus nettement dirigé vers la région de Djigoué

(au sud-ouest de Kampti) où se retrouvent les groupements migrant par Kampti et par Loropéni (25). Les limites méridionales du territoire de l'actuelle Haute-Volta ont probablement été atteintes vers 1870-1880, soit un siècle environ après la pénétration lobi sur la rive droite de la Volta Noire.

A partir de cette époque, le mouvement vers le sud se continue et s'amplifie : des groupements lobi venant de la région de Kampti, Perigban, Galgouli (26) et Passena vont s'établir entre 1880 et 1890 à la fois dans la région de Lankio et dans celle de Tehini, situées respectivement au nord-ouest et à l'ouest de Bouna. Leur première implantation dans cette zone méridionale se trouve, d'après la tradition orale de Tehini, à Maguera, c'est-à-dire à quelques 4 km de l'actuelle sous-préfecture de Tehini. Maguera fut fondée par un Lobi, Tehini Nufé, fils de Batiku Kambiré (27) originaire de Timbikora (actuel canton de Perigban) avant le passage de Saranké Mori (1896-1897) et au tout début du règne de Borokurunu, roi de Bouna (1881-1888) (28). Ainsi, l'implantation lobi sur le territoire de l'actuelle Côte d'Ivoire, contrairement à ce que l'on croit parfois, est, au moins dans certaines régions (29) antérieure au début de la période coloniale.

2. *Les groupements lobi, migrant par la région de Batié-Nord*, vont continuer leur expansion, à un rythme comparable à celui des groupements lobi passés par le nord de Gaoua, en occupant les régions de Boussera, Iridiaka et Gaoua. Si l'on se reporte aux informations précédemment données, des groupes lobi sont établis vers 1770 à Batié Nord. Puis ils s'orientent à l'ouest de cette localité vers la région de Boussera où leur première implantation (*Gbon*) remonterait au plus tard à la fin du XVIII^e siècle. Puis des régions de Batié Nord et de Boussera, des groupes lobi, dans les deux premières décennies du XIX^e siècle vont poursuivre leur expansion vers le sud en s'installant dans la région d'Iridiaka : leurs premières implantations se trouvent, d'après la tradition de Tiorgbalandi (actuel canton d'Iridiaka), à Tiorgbalandi même et à Gomblora. Quant à la région de Gaoua dont on a vu qu'une partie avait été occupée par le courant migratoire venant de Nako, elle sera atteinte par les migrants venus des régions de Batié Nord et de Boussera, probablement dans les années 1800-1820.

Ce sont les groupements lobi installés à l'est et au sud-est de Gaoua qui semblent être entrés les premiers en contact avec des souverains de Bouna qui exercent une suzeraineté au moins formelle sur cette région. Aussi la tradition orale de Bouna (30) rapporte le récit de l'arrivée des Lobi sur la rive droite de la Volta et le mode d'installation des premiers groupes lobi sur leur territoire :

« Autrefois, les Lobi étaient installés dans la région de Wa (dans l'actuel Ghana) mais leurs mœurs batailleuses les rendirent difficiles à supporter par leurs voisins Dagomba et Gondja. Ces derniers ayant déclenché une guerre contre eux, les chassèrent de la région. La première étape de leur fuite se trouve non loin de la vallée de la Volta dans un endroit appelé Tiolo (31), où ils seraient restés près d'un siècle sans entrer en contact avec les gens de Bouna. C'est dans ce village qu'ils furent découverts, au cours d'un des voyages, par un commerçant Dioula de Bouna : celui-ci fut frappé de ce que les Lobi vivaient presque nus sauf deux morceaux de peau, l'un sur les fesses et l'autre qui leur cachait le sexe. Il leur posa la question : « Que faites-vous ici ? », ils lui répondirent : « Nous sommes venus ici cultiver ».

Rentrant à Bouna, le commerçant vint rendre compte de ce qu'il avait vu auprès du Roi qui était à l'époque Badaku (32) du quartier de Gagosso : « Lors de mon voyage dans le

Nord, j'ai rencontré dans un village appelé Tiolo des hommes qui vivaient presque nus et étaient de bons cultivateurs. Si vous pouvez les faire venir, notre région s'en trouverait certainement bien ».

Le Roi Badaku alla consulter son marabout de Kong et lui demanda de faire tout ce qui était en son pouvoir pour que ces étrangers viennent s'installer sur sa terre - sako -. Le marabout en l'encourageant dans son projet, prévint le roi que son souhait se réaliserait mais que cela ne serait pas de son vivant. Le Roi lui confirma sa volonté en disant : « Je voudrais qu'après moi mes enfants vivent heureux ».

Pour accomplir le dessein du Roi, le marabout lui demanda une jeune fille captive sur laquelle il jeta un sort et de l'or. Puis il prépara un mélange liquide appelé Nasi qu'il donna au Roi en lui disant : « Allez installer cette jeune fille auprès du village de Tiolo et versez ce liquide et la poudre d'or dans les marigots et rivières qui sont dans les environs de ce village. Si l'un de ses habitants épouse cette fille et boit de l'eau des marigots mélangée au Nasi, à ce moment là, nous pourrons être sûrs que les Lobi viendront s'installer sur la terre de Bouna ».

C'est ainsi que l'un d'entre eux, du nom de clan Kambou, découvrit la jeune fille en pleine brousse, la ramena au village et l'épousa. Leur fils aîné fut appelé Konisié Kambou.

Après la mort du Roi Badaku, ce fut Tiemponu (33) du quartier Piawar qui lui succéda, ce dernier mourut à son tour et Torogona (34) du quartier Kugaso devint Roi.

C'est sous son règne que Konisié Kambou vint s'installer dans une région qui est située au Nord de Bouna, sous le commandement de Djédua chef de Danoa, et où il fonda un premier village appelé « Sawari » (35), ce qui veut dire pardonnez en Mandé-Dioula. Djédua avertit le Roi Torogona de l'arrivée des Lobi sur son territoire et Torogona lui demanda d'amener leur chef à Bouna pour qu'il puisse lui parler. Quand il fut arrivé, le Roi lui posa les questions suivantes : « Qu'es-tu venu faire sur ma terre ? Le Lobi répondit : « Je suis venu vous demander de la terre pour que nous puissions la cultiver ». Le Roi en signe d'accord lui offrit deux daba et une hache. Le Lobi partit porter le cadeau du Roi à sa famille et à son tour il envoya au Roi comme cadeau un bœuf, un panier rempli de sorgho et un poulet.

Par la suite le cadeau au Roi est devenu une obligation rituelle pour toutes les familles Lobi venant s'installer sur les terres de Bouna ».

L'expansion des Lobi est limitée vers la vallée de la Volta par des groupes de migrants birifor qui se sont mis à leur tour à traverser le fleuve au tout début du XIX^e siècle. D'après LABOURET, ils se seraient donc installés, vers 1800, à Batié Nord, alors abandonné par les Lobi, puis « ils se répandirent dans la région, marchant d'abord vers l'ouest. Mais, s'étant heurtés aux Lobi qui les avaient précédés, ils glissèrent vers le sud-ouest (36) ». C'est ainsi qu'ils ont occupé vers 1870-1880, avant les Lobi, la région de Ponalatéon puis celle de Batié-Sud [qui était seulement] habitée au nord de Danoa par quelques groupements Koulango. De Ponalatéon, des groupes birifor se sont déplacés et installés, au sud-ouest de Batié-Sud, à Dokita et de là, ils ont émigré certainement avant 1890 à Kpuere qui restera la limite méridionale de leur zone de peuplement jusqu'en 1920.

L'expansion lobi vers le Sud va se poursuivre à l'intérieur des terres, parallèlement à la progression des Birifor, vers les régions de Kpandiao, Midebdou et Boussoukoula laissant, au moins en grande partie, la région de Batié-Sud à la population birifor. Leurs plus anciennes implantations dans ces régions qui recouvrent la partie septentrionale de la chefferie Koulango de Danoa se trouvent à Boussoukoula (actuel canton de Boussoukoula), à Kosso (actuel canton de Boussoukoula) dont le fondateur venait de Gboulougnora (actuel canton de Ponalatéon) et enfin à Midebdou (actuel canton de Midebdou) dont le fondateur Midebd Kambou venait de Timpo (actuel canton de Boussera) (37). Elles ont été fondées, d'après la tradition de Danoa au début du règne de Diébangou (1888-1896), roi de Bouna.

Ainsi en moins de 150 ans, après le passage de la Volta, l'émigration lobi aboutit à l'occupation des territoires qu'ils habitent actuellement en Haute-Volta, et à celle de deux zones ivoiriennes : l'une est la région de Tehini le long du fleuve Iringo où les premiers Français vont les trouver solidement établis; l'autre est une bande de terre à cheval sur l'actuelle frontière ivoiro-voltaïque où ils forment une série dense de villages allant de la région de Batié-Sud à celle de Galgouli-Lankio.

Des débuts de la période coloniale à aujourd'hui

Les guerres de Samory aux conséquences si lourdes pour la plupart des populations de cette région vont mettre en évidence les capacités de résistance des populations lobi. Assez paradoxalement, en effet, les populations groupées en petits États à pouvoir central, comme le royaume de Bouna ou le royaume gan, bien que dotées d'armées et de munitions plus modernes vont souffrir beaucoup plus des armées de Samory que les communautés en apparence très inorganisées et à faible puissance de feu comme les Lobi. Le pays lobi, connu pour sa richesse en produits vivriers et en or, était une proie bien tentante pour Saranke Mory qui, après avoir occupé Bouna en décembre 1896, va éprouver de grandes difficultés pour ravitailler son armée de sofa. Effectivement, à deux reprises en mars 1897 et, ensuite en mai de la même année, les armées samoriennes chercheront à pénétrer en pays lobi. Mais « les Lobi firent le vide devant cette invasion et se réfugièrent avec leurs troupeaux dans des lieux jugés inaccessibles. Les sofa brûlèrent les maisons désertes, prirent quelques paniers de mil, des bœufs éclopés n'ayant pu suivre le troupeau en fuite et de rares captifs » (38). A cette tactique de « terre brûlée » s'ajoutèrent aussi des embuscades et des harcèlements à coups de flèches qui contraignirent les sofa à se détourner de la région. C'est en face de ce mélange de résistance active et de résistance passive que les Français se trouveront dans les premières décennies de l'occupation coloniale.

*
* *

Jusqu'en 1920 les différences qui marquent la politique de l'administration coloniale en Haute-Volta et en Côte d'Ivoire, ont probablement contribué à renforcer les courants migratoires des Lobi vers la Côte d'Ivoire.

En Haute-Volta, les Lobi, qui forment la principale population du cercle de Gaoua (39), se trouvent sous la coupe directe de l'administration coloniale alors qu'en Côte d'Ivoire les Koulango-Dioula, qui ont depuis longtemps des rapports de sujétion et d'exploitation sur les Lobi, médiatisent les contacts de ces derniers avec l'administration. En Haute-Volta, les Lobi peuvent difficilement échapper aux nombreuses obligations admi-

nistratives qui leur sont imposées (portage, ravitaillement des troupes, impôt, travaux de prestation...). A toute forme de résistance (active ou passive) l'administration oppose des méthodes souvent brutales de répression (villages brûlés; arrestation des « bandes d'agitateurs »; attaque nocturne des villages pour défier le jeu des flèches empoisonnées contre les canons...) (40). Ces formes de répression favorisent les déplacements de nombreux Lobi vers la Côte d'Ivoire (41) où leur situation est dans l'ensemble moins pénible. Notamment, dans la première décennie de l'occupation coloniale, la politique de l'administration reste incertaine : elle peut passer de l'emploi de procédés « autoritaires » à la plus grande passivité. En 1904, il faut obtenir des Lobi des preuves de soumission et en 1906, il faut au contraire « faire du Lobi uniquement une région d'études. Multiplier les tournées dans le Lobi mais ne leur donner aucun caractère d'intimidation » (42). En fait, il semble qu'une politique de faible intervention ait prévalu par la suite puisque l'administration n'avait pas encore réussi en 1931 à faire effectuer par les Lobi les travaux de prestation (construction de routes...). « Pour la première fois les Lobi sont venus à la route et y sont restés. Auparavant c'était les Koulango et les Dioula qui en assuraient la construction et l'entretien. En ce qui concerne les routes du District de Tehini presque exclusivement peuplé de Lobi, on était obligé de faire venir 200 à 300 travailleurs de Korhogo » (43) et, c'est seulement en 1931 (44), c'est-à-dire 15 ans plus tard qu'en Haute-Volta (45), que l'Administration ivoirienne procède au premier recensement nominatif des Lobi et change le système de l'impôt global par village en impôt de capitation. La situation assez particulière des Lobi en Côte d'Ivoire tient probablement à une certaine inertie de l'administration qui pouvait agir plus aisément sur les populations koulango-dioula jugées moins « turbulentes » ou « sauvages » [que les Lobi] et aux nombreux avantages que pouvaient « présenter l'immigration et l'installation de Lobi en grand nombre tant pour l'économie de la région que pour celle de la ville » (46) :

« D'après le « Rapport sur la Situation politique du Poste de Bouna en décembre 1910 » de nombreuses *sounkalas* du cercle de Gaoua sont venus se présenter et vont venir s'installer sur le district de Bouna dès que la paille va être brûlée, en décembre-janvier. Ce mouvement très fort de Lobi venant habiter le district de Bouna a déjà été signalé. Il est certain que du point de vue politique, cela est gênant : ces gens ne sont astreints à aucune des obligations auxquelles sont soumises les Koulango et les Dioula. Mais cet inconvénient est contrebalancé largement par l'avantage qu'ils apportent au point de vue économique. Le district de Bouna est un pays pauvre, possédant de grandes étendues de terrain inoccupées et le seul moyen de modifier en l'augmentant la fortune du pays, c'est d'en favoriser le peuplement. Je crois à cet effet que l'entrée des Lobi sur le district ne peut être que favorable au développement du pays et y apporter une richesse assurée. Les Lobi sont les meilleurs cultivateurs de la région, ils peuvent être comparés aux Senoufos des environs de Korhogo et comme éleveurs ils sont certainement supérieurs à toutes les autres populations de la colonie ».

Après 1920, contrairement à la période précédente, la politique coloniale française dans la région de Bouna semble avoir contribué à freiner les migrations lobi vers la Côte d'Ivoire.

En effet, à la période de la Première Guerre mondiale marquée par l'absence de commandement administratif ou militaire dans le territoire de Bouna-Tehini, succède de 1919 à 1922 une vaste campagne militaire

menée avec zèle par le nouveau « commandant » de Bouna, le capitaine de Valoussière. Le programme qu'il doit normalement suivre est le suivant :

« Essayer de prendre contact avec les Lobi, leur expliquer que nous sommes les maîtres du pays, que nous y faisons régner l'ordre et que par conséquent les gens n'ont plus besoin d'habiter des forteresses ni de circuler avec des arcs et des flèches ; que nous leur voulons aucun mal au contraire et que nous serions heureux de régler cette question avec eux sans leur faire la guerre et sans leur tuer du monde, mais que vous avez l'ordre de les faire rentrer dans la règle et que s'ils ne se conforment pas aux instructions que nous leur donnons, vous serez obligé d'employer la force » (47).

Désarmer les Lobi et les regrouper en village « soudanais », deux objectifs qui vont vite se révéler à la fois inutiles et utopiques. Le 9 novembre 1920, ce capitaine considère cependant que le désarmement qu'il a effectué d'une manière passablement autoritaire est terminé parce qu'il a « obtenu la remise de 944 fusils et 66 000 flèches » (48). Les Lobi donnent leurs flèches lorsqu'ils y sont contraints et en fabriquent d'autres ensuite. Les nombreux incidents qui ont eu lieu après 1920 montrent bien que le désarmement est une opération sans fin même si elle est très coûteuse pour les Lobi.

La même entreprise de pacification sévit à la même période en Haute-Volta. Ainsi, l'administrateur Labouret « doit pouvoir compter sur concours sans restrictions des collaborateurs immédiats pour assurer mise en main indispensable population arriérée » (49). Les mêmes thèmes reviennent : « Lobi pacifié est une fiction »... « rétablir la situation »... « que cette fraction numériquement peu importante de nos populations africaines ne tienne pas plus longtemps notre autorité en échec », etc. (50). A cette situation jugée désastreuse après 23 années d'occupation effective du pays lobi, LABOURET doit remédier en procédant comme en Côte d'Ivoire au désarmement du pays lobi et à la destruction des plants de *strophantus*. Mais après avoir confisqué en avril 1920, 800 000 flèches et 1 200 fusils (51), il se met à douter en 1921 de l'efficacité d'une telle entreprise. Dans son rapport sur la situation politique du Lobi, il note : « S'il était possible de désarmer les populations du Lobi, le problème de la criminalité recevrait la meilleure de toutes les solutions, à la double condition que ce désarmement fût complet et qu'un réarmement futur fût irréalisable... Il n'est pas douteux que les armes seront aussitôt remplacées partout tant que durera l'insécurité actuelle » (52). La contradiction apparaît flagrante. Désarmer les Lobi serait une solution au « problème de la criminalité » mais en même temps l'état d'insécurité exige que ceux-ci puissent se défendre et donc porter des armes.

Enfin, la deuxième solution qui était le « regroupement » en villages et la transformation de l'habitat lobi, qualifié de « forteresse », en cases à toit de chaume n'a pas eu de meilleurs résultats. Elle fut d'ailleurs l'objet de controverses entre le capitaine de Valoussière et le capitaine Labouret, ce dernier prenant subitement la défense des Lobi en disant « qu'elle constituerait une violation trop grave des mœurs et coutumes lobi » (53). Or « comme il paraît faire autorité en la matière, son opinion l'a emporté ; il est permis de penser que c'est là un fait éminemment regrettable » (54). En effet, précise le capitaine de Valoussière, les expériences qu'il a tentées lui-même avec succès à Boki-Bati et à Konzié « montrent que cette mesure ne heurterait pas aussi violemment que l'on pourrait le penser les sentiments des Lobi et que malheureusement la généralisation de telles expériences ne peut avoir lieu en raison du voisinage du cercle de

Gaoua » (55). L'incohérence de l'action politique est une fois de plus parfaitement démontrée. Elle donne lieu à des querelles épistolaires, à des accusations plus ou moins formelles sur l'inefficacité des méthodes préconisées par les uns et les autres et enfin à un certain trouble chez les Lobi qui essaient, de leur côté, d'échapper aux administrateurs particulièrement autoritaires en émigrant en Côte d'Ivoire lorsque le « climat » leur paraît meilleur qu'en Haute-Volta ou surtout en Gold Coast, dans la région de Bolé, lorsque le capitaine de Valoussière se fait un point d'honneur à « reprendre en mains » le pays lobi...

A partir de 1922, le retour à une politique de faible intervention favorise à la fois l'amélioration de la situation des Lobi dans la circonscription de Bouna et la reprise progressive des mouvements migratoires vers la Côte d'Ivoire.

La « soumission » des Lobi devient même un objectif lointain, de longue haleine, qui intéresse de moins en moins, semble-t-il, les administrateurs qui se succèdent au poste de Bouna. Dans un journal de poste de 1924, on apprend que « l'élément lobi est toujours menaçant et armé » (56); en 1926 que « le pays lobi n'a jamais été conquis. Les Lobi ne nous écoutent pas et n'obéissent pas; on ne leur dit rien et de là à dire que nous avons peur d'eux, la distance n'est pas grande » (57); en 1929 que « les Lobi sont une race mal connue, fermée, qui nous échappe; généralisation à éviter : il y a des Lobi de tous genres, du très bon au très mauvais; leur idée la plus habituelle est que l'Européen est l'être extraordinaire, très agréable lorsqu'il soigne les malades mais à éviter soigneusement lorsqu'il parle de prestations, impôts, restitutions de femmes volées et autres palabres » (58).

Par contre, les déplacements des Lobi en provenance de Haute-Volta, deviennent une des grandes préoccupations du moment; en 1926, « le gros problème consiste encore dans la dualité de commandement. Une fois la frontière de la Haute-Volta franchie, les Lobi se savent à l'abri, d'où quasi impossibilité de prendre les meurtriers et perte de prestige pour nous » (59).

Les antagonismes qui ont depuis le début de l'occupation coloniale opposé les administrateurs de part et d'autre de la frontière ivoiro-voltaïque se traduisent aussi, du côté ivoirien, par des témoignages qui leur sont favorables : « Cette tournée (1928) a permis de constater la différence très nette entre l'esprit des Lobi et Birifor situés de ce côté-ci de la frontière et l'esprit de ceux qui résident en Haute-Volta également le long de la frontière. Alors que ceux-ci se montrent toujours méfiants et parfois même franchement hostiles, ceux de Bouna (sauf le cas particulier de Koursera qui abritent des malfaiteurs) viennent toujours au-devant de l'Européen et parfois avec un poulet blanc en signe de soumission; cette dernière coutume tend du reste à disparaître sur l'indication faite aux chefs de village que ce n'est pas à ce signe que se reconnaissent les bonnes intentions » (60).

En fait, un état d'insécurité continue à régner sur la quasi totalité du territoire de Bouna-Tehini où en 1928 « Pour l'indigène, hors de son village, la sécurité est variable et par endroit précaire » (61). Mais cette situation touche à sa fin; vers 1930-1935, conflits armés entre Lobi, embuscades et caravaniers attaqués, incidents entre Koulango-Lobi deviennent des événements exceptionnels. D'ailleurs, l'intégration des Lobi au système colonial se réalise peu à peu. Les Lobi commencent à effec-

tuer, à cette même période, les diverses obligations administratives (impôt, etc.) tandis que leur progression vers les régions centrales du royaume de Bouna s'intensifie. Et désormais, il ne sera plus question dans les rapports du poste de Bouna, que de l'expansion des Lobi vers Bouna, de développement économique, de voies de communication, de rapports entre les populations lobi-koulango-dioula, etc.

Jusqu'à la fin de la période coloniale, l'immigration et l'installation de Lobi en grand nombre dans la région de Bouna-Tehini ont été reconnues comme des facteurs de dynamisme économique et démographique. Ainsi, en 1930 « Les Koulango travaillent juste pour se nourrir. Les Dioula se contentent d'acheter. Les Lobi sont les seuls cultivateurs du pays possédant et produisant les ressources permettant aux autres de vivre » (62); en 1951 « le développement économique sera fonction de l'augmentation des agriculteurs lobi » (63); en 1957 « Le producteur est essentiellement le Lobi. Les Koulango du nord de la réserve (environ 1 000 dispersés) sont très peu cultivateurs et vivent de la location des terres aux Lobi, de la rémunération de leurs services de féticheurs et d'un petit commerce consistant à revendre au prix fort les produits acquis à bas prix ou gratuitement aux Lobi » (64).

Mais l'intégration des Lobi est en fait toute relative. Ils sont, dans l'ensemble, davantage tolérés qu'admis aussi bien par les populations koulango-dioula que par l'administration coloniale. Ils sont tenus à l'écart des réalisations administratives (écoles et dispensaires) aussi faibles soient-elles, tandis que leurs rapports avec les Koulango continuent d'être marqués par la domination politique de ces derniers. Les Lobi représentent pourtant, à la veille de l'indépendance de la Côte d'Ivoire, plus de 70 % de la population totale du territoire de Bouna-Tehini mais la seule vertu qu'on leur reconnaisse est d'être de « bons cultivateurs ».

Les conditions nouvelles créées par l'indépendance de la Côte d'Ivoire ont fait franchir à la population lobi une nouvelle étape dans son intégration à ce pays. Leur économie exporte vers la basse Côte une partie importante de sa production vivrière (igname, riz, bovins, volaille). Enfin, au niveau politique, le fait qu'ils soient démographiquement la population la plus importante confère à leurs représentants, dans les structures politiques (P.D.C.I., assemblées), un poids certain.

Quelques données chiffrées sur le peuplement lobi en Côte d'Ivoire

Dans cette partie, vont être regroupées les données fournies par les différentes archives et documents administratifs qui permettent de suivre la progression des migrations lobi en Côte d'Ivoire depuis le début de la période coloniale jusqu'à maintenant. Mais les estimations des flux migratoires de Haute-Volta vers la Côte d'Ivoire par année et même par décennie sont rendues difficiles par deux ordres de fait : on ne peut accorder qu'une faible confiance aux estimations et recensements effectués par l'administration coloniale autrefois et ivoirienne aujourd'hui et l'on ignore aussi les taux d'accroissement naturel à toutes les périodes.

Toutefois, si l'on suppose que le taux de l'accroissement naturel (1,9 en 1961) (65) n'a pas changé depuis le début du siècle (ce qui tend à le surestimer puisque l'infrastructure sanitaire encore faible aujourd'hui en pays lobi était à peu près inexistante au début du siècle), on peut dire qu'il serait responsable de l'augmentation de la population de 6 000 à 24 000 habitants, c'est-à-dire que cette dernière aurait quadruplé en 70 ans : les flux migratoires seraient donc responsables d'environ 60 % de l'accroissement des effectifs lobi en Côte d'Ivoire.

Le peuplement lobi en 1904

Les premiers documents d'archives datent de 1904, et donc se situent 5 ans après l'occupation effective de la région par les troupes et l'administration coloniales françaises ainsi qu'après la fin des troubles considérables causés par les guerres de Samory : ils donnent pour la circonscription de Bouna une population Koulango-Dioula de 5 250 habitants pour 134 villages et une estimation de la population lobi de 5 300 personnes.

« Quant aux Lobi, les données à l'heure actuelle ne sont pas précises. Néanmoins on connaît 482 *sokalas*. On peut, je le crois, en porter sans exagération le nombre à 520. En comptant 10 habitants par *sokalas*, ce qui est le minimum, on arrive au nombre de 5 300 » (66).

Ces chiffres sont probablement sous-estimés pour deux raisons : en premier lieu, il semble qu'un certain nombre de « *sokalas* » (67) ait échappé aux tournées des militaires français qui, ne circulant qu'à pied, avaient peu de chances de parcourir les différentes parties de cette très vaste région et en second lieu, l'analyse des « *sokalas* » aujourd'hui en Haute-Volta permet de penser que le chiffre 10 est légèrement inférieur à la réalité (68).

Pendant, on peut suivre dans les rapports de tournée la situation des implantations lobi, à cette époque-là, au nord-ouest et à l'ouest de Bouna. On remarque qu'elles se trouvent toutes à la périphérie du royaume de Bouna constitué d'une série de villages koulango et dioula de très faible densité. Les Lobi qui ne sont établis qu'à partir de 40 à 50 km à l'ouest de Bouna, sur la route de Kong, ont fait de toute la région de Tehini située le long du fleuve Iringo une sorte de « pays lobi de l'ouest » où ils sont principalement en contact avec des Tuna ou Lobi-Lorhon. Ils y sont même solidement installés. Leurs premières implantations comme Maguera (69) et Miguedan comptent déjà 47 « *sokalas* » et les villages Foutini et Koumasso, fondés quelques années après Maguera, en regroupent chacun une douzaine. La taille des villages lobi recensés apparaît au moins 7 fois plus grande que celle des villages koulango-dioula situés entre Bouna et Déréoutan, en partie en ruine et abandonnés depuis le passage destructeur des armées samoriennes : on peut estimer un effectif moyen de 140 habitants par village lobi et de 20 habitants par village koulango-dioula. La supériorité numérique des Lobi sur les populations koulango-dioula prendra d'ailleurs d'année en année un caractère irréversible.

Le peuplement lobi dans les années 1925-1930

L'estimation de la population lobi, effectuée environ vingt ans plus tard au cours d'une tournée du 30 novembre 1924 au 1^{er} Juin 1925,

donne un effectif sensiblement inférieur à ce qu'il était en 1904 : il n'y aurait plus que 3 730 Lobi répartis dans 105 villages (70). Il est probable que la campagne militaire du capitaine de Valoussière (1919-1922) eut pour effet d'une part, d'arrêter les mouvements migratoires en provenance de Haute-Volta et même de provoquer le départ de certains groupes lobi vers le Ghana; et d'autre part, de renforcer la méfiance des Lobi à l'égard de l'administration coloniale. Devant le caractère répressif que pouvait avoir l'administration, les Lobi ont certainement essayé d'esquiver toute forme de recensement. Dans de telles conditions, on peut penser que les effectifs de population lobi avaient de forte chance d'être sous-estimés.

La situation des implantations lobi, qui est précisée dans la récapitulation par canton et district de tous les villages recensés, montre que leur présence reste plus dense dans le district de Tehini où plus de 50 % des villages recensés sont lobi tandis que dans le district de Bouna 26 % seulement des villages sont habités par des Lobi. Il existe, cependant, une progression relativement rapide des effectifs lobi dans cette dernière région. Aucun groupe n'est installé à Bouna même, mais dès 1922, il existe des villages lobi aux portes de Bouna soit « à 15 km au nord-est » (71). L'expansion lobi tend progressivement à dépasser les anciennes frontières pour s'infiltrer vers les régions centrales du royaume de Bouna. Mais au lieu de se diriger directement vers Bouna, les migrants vont s'installer vers les régions de Vankoro-Niendegué, situées à l'est de Bouna et déjà en partie occupées par des groupements birifor venus de Kpueré.

« Le mouvement nord-sud continue mais évitant avec soin Bouna qui se trouve dépassé vers l'Est sur la route de Vankoro. Il donne un peu d'activités à ces régions presque désertes et dont les autochtones koulango bien peu nombreux et en dégénérescence se montrent insouciantes et paresseux » (72).

L'expansion vers le Sud des groupements birifor et lobi est limitée par l'axe routier Bouna-Vankoro, les Koulango ne leur permettant pas de s'installer au-delà.

Enfin, la progression des Lobi dans les régions frontalières et particulièrement au nord de Doropo, entre Doropo et Galgouli, devient même si forte par rapport à la faiblesse du peuplement koulango que parmi ces derniers, nombreux sont ceux qui furent obligés de se replier à partir de 1922-25 vers des zones de peuplement koulango plus denses.

« Actuellement de Doropo à la frontière soit sur 15 km il n'y a plus que des villages abandonnés. Ce sont Angologo, qui forme actuellement frontière, Yorégo, Dabele, Takpou. Les Koulango cèdent graduellement la place à l'élément lobi toujours menaçant et armé car il n'y a pas de Lobi qui n'ait son arc et ses flèches tant en Côte d'Ivoire qu'en Haute-Volta. La liste des villages koulango abandonnés dans la région lobi est très longue et j'en ai recensé autant dans le canton de Danao que dans celui d'Engaye; ceux qui restent dans le pays lobi se dépeuplent chaque jour et leurs éléments vont soit en Gold Coast soit dans l'extrême sud du territoire où se trouve le gros de la population koulango » (73).

En 1931, l'administration évalue l'ampleur du courant migratoire des Lobi venant de la Haute-Volta à un millier (74) pour cette année-là. Mais il semble que le mouvement migratoire ne se soit pas amplifié soudainement en 1931 et donc n'atteigne pas l'importance que suggère cette évaluation. En 1932 (75), en effet, la population lobi recensée ne compte que 8 800 habitants. Compte tenu de ce que l'on sait de l'accroissement naturel et de la persistance des mouvements migratoires, une

certaine contradiction apparaît dans les rapports administratifs entre les observations relatives à l'importance de l'immigration lobi et l'estimation de cette population qui est certainement sous-évaluée dans ces recensements. Toutefois, dès 1932 la supériorité numérique des populations lobi-tuna (12 500) sur les populations koulango-dioula-lorhon (8 000) s'affirme.

Le peuplement lobi dans les années 1930-1950

Pour la circonscription de Bouna, la décennie 1930-1940 semble marquer une étape dans l'histoire de l'implantation lobi. La progression des Lobi vers le cœur du royaume de Bouna se précise de plus en plus puisque le nombre des villages est passé en 18 ans, de 1925 à 1943, de 3 à 26 dans la région de Bouna, de 24 à 67 dans la région de Danoa et de 30 à 51 dans celle d'Engaye. Les régions déjà occupées par les Lobi, comme celles de Danoa et d'Engaye, se sont peuplées davantage tandis que les anciennes frontières semblent, à partir de cette période-là, définitivement dépassées. Des communautés lobi sont établies sur l'ensemble de la circonscription de Bouna et même à Bouna où vers 1931 « Quelques ménages sont venus s'établir à Bouna sans aucune pression : l'administration veille à ce qu'ils ne soient l'objet d'aucune brimade de la part des Koulango et des Dioula qui tendent à les considérer comme des êtres inférieurs » (76).

Le recensement de 1943 (77) donne pour les populations lobi 18 000 habitants et pour les populations koulango-dioula-lorhon 15 000 habitants. Dans les zones où coexistent maintenant des peuplements koulango et lobi, la supériorité numérique des Lobi se renforce d'année en année : les Lobi sont 8 fois plus nombreux que les Koulango dans la région de Danoa (5 300 pour 630) et 4 fois plus nombreux dans la région d'Engaye (2 800 pour 730).

Les principaux axes de progression coïncident en partie avec les grands axes routiers : il existe une progression très nette nord-sud, de Doropo-Kalamon vers Bouko et Varalé, et une progression ouest-est de Tehini vers Konzié-Yalo (78).

Les groupes lobi qui continuent d'émigrer depuis la Haute-Volta parcourent progressivement les distances qui les séparent des régions de Bouna-Tehini en faisant étape, suivant leur lieu de départ, dans les zones qu'occupent les Lobi en Haute-Volta et probablement dans les zones limitrophes de Midebdou et Galgouli par exemple :

« En 1936, sur le canton de Boussoukoula (pour lequel on possède des renseignements démographiques précis) vivait une population s'élevant à environ 6 200 habitants. Dès 1950, ce chiffre s'abaisse à 3 700 et en 1956, ce canton ne compte plus que 2 350 habitants. En un peu plus de vingt années, il s'est dépeuplé de près de deux tiers de ses habitants qui ont émigré vers le Sud : Danoa, Bouko, Saye. On peut supposer que cette dépopulation a affecté dans des proportions semblables les cantons de Midebdo, de Pampouna, de Passéna — qui groupaient en 1958 un peu plus de 10 000 âmes — Cependant ces cantons ont conservé et conservent encore actuellement un certain rôle dans le mouvement migratoire lobi : ils demeurent une sorte de relais pour les familles qui abandonnent les terres du Nord. Nombre d'entre elles s'établissent dans ces cantons pendant quelques années avant de choisir en pays koulango des lieux plus propices » (79).

Le peuplement lobi aujourd'hui

En 1955, l'étude statistique faite par le Ministère du Plan (80) évalue une population de 38 500 habitants dans le territoire de Bouna et Tehini dont 71 % de Lobi et 10 % de Koulango.

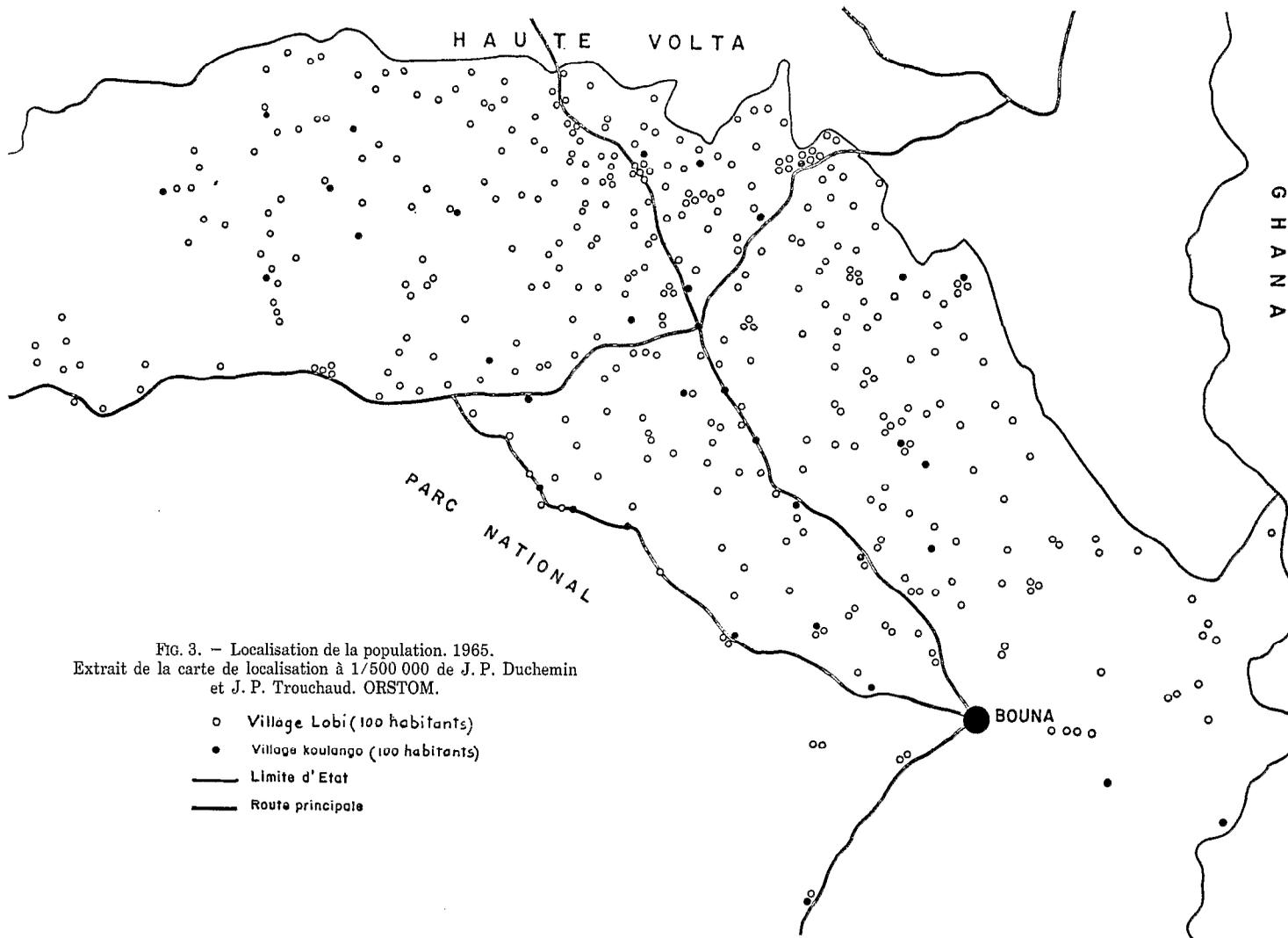


FIG. 3. — Localisation de la population. 1965.
 Extrait de la carte de localisation à 1/500 000 de J. P. Duchemin
 et J. P. Trouchaud. ORSTOM.

- Village Lobi (100 habitants)
- Village koulango (100 habitants)
- L'Imite d'Etat
- Route principale

L'immigration lobi depuis la Haute-Volta et l'accroissement naturel de cette population ont permis à cette région du nord-est de la Côte d'Ivoire, très peu peuplée à la fin du XIX^e siècle, après le passage des armées samoriennes, de passer de 10 250 habitants en 1904 à 38 500 habitants en 1955, c'est-à-dire de tripler, au moins, en une cinquantaine d'années.

TABLEAU 1
POPULATIONS DES ACTUELLES SOUS-PRÉFECTURES DE BOUNA ET TEHINI EN 1955
Côte d'Ivoire

Cantons	Nombre de villages	Lobi	Komono	Koulango	Lobi Loron	Dioula	Birifor	TOTAL	%
Bouna	199	5 500	—	2 300	100	2 800	800	11 500	30,0
Danoa.....	98	8 200	—	—	—	100	—	8 300	21,5
Angaye.....	82	5 600	—	600	—	—	100	6 300	16,4
Lankio.....	47	4 300	—	—	—	—	—	4 300	11,1
N'Zan.....	25	1 200	800	—	—	400	—	2 400	6,2
Tehini.....	80	2 600	—	1 000	2 000	100	—	5 700	14,8
Total	540	27 400	800	3 900	2 100	3 400	900	38 500	100
%.....	—	71,2	2,1	10,0	5,6	8,8	2,3	100	

Les derniers recensements connus qui datent de 1965 (81) donnent pour la population globale des deux subdivisions concernées 45 000 habitants mais, compte tenu de l'accroissement naturel et du contexte socio-politique qui tend à sous-estimer la population lobi, on peut évaluer, pour 1973, à environ 60 000 les effectifs lobi en Côte d'Ivoire.

Aujourd'hui, la situation des implantations lobi se présente comme l'inverse de ce que qu'elle était dans les premières décennies de leur pénétration sur le territoire de la Côte d'Ivoire où ils sont maintenant au moins deux fois plus nombreux dans la région de Bouna que dans celle de Tehini. Leur progression vers Bouna, depuis le nord et l'ouest, a même pris depuis 1931 une ampleur considérable puisque dès 1955, les Lobi sont au nombre de 5 500 à Bouna et ses alentours, c'est-à-dire près de deux fois plus nombreux que les Koulango. Ces derniers opposent une résistance de plus en plus vague aux flux migratoires lobi et vers 1960 le roi de Bouna accepte enfin de lever l'interdit sur les terres situées au sud de Bouna. C'est le début d'une autre phase de la progression des Lobi en Côte d'Ivoire.

Leur premier établissement au sud de Bouna se trouve à Ansoun I et ensuite entre Ansoun I et Bania, village koulango situé à une trentaine de kilomètres de Bouna; 30 villages sont fondés dans cette région en 14 ans environ. Jusqu'en 1968, le village de Bania constitue la limite sud des zones de peuplement lobi. Puis, dès la mise en place du « secteur pilote Kolodio-Bineda » (1969) (82), dans le cadre d'un projet de développement patronné par le Ministère de l'Agriculture, la progression des Lobi va se poursuivre selon deux axes de migration très différents : le premier les oriente vers les « villages pilotes » situés au même niveau que Bania et le second vers les terres situées le long de la route Bania-Bondoukou. La limite sud de ces peuplements reste très floue. En 1972, quelques groupes lobi sont établis au niveau de Koutouba, situé à 80 km au sud de Bouna

TABLEAU 2
POPULATION DES ACTUELLES SOUS-PRÉFECTURES DE BOUNA ET TEHINI (CÔTE D'IVOIRE)
RÉCAPITULATION ALLANT DE 1904 À AUJOURD'HUI

	1904 (1)	Nbre villages	1922 (2)	Nbre villages	1925 (3)	Nbre villages	1932 (4)	Nbre villages	1943 (5)	Nbre villages	1955 (6)	Nbre villages	1965 (7)
Populations autochtones													
Koulango.....	5 250	134			3 880	119	3 850		15 550	80	3 900		
Lorhon.....					640		1 070				800		
Dioula.....					2 315		2 350				3 400		
					6 835		7 270				8 100		
« Rameau lobi »													
Lobi.....	5 300				3 730	105	8 780		18 000	247	27 400		
Tuna (Lobi-Lorhon).					1 685	37	3 790				2 100		
Birifor.....					390		1 370		3 600		900		
					5 805		13 940		21 600		30 400		
Population totale.....	10 550		16 500		12 640	271	21 210		37 760	351	38 500	540	45 100
dont Bouna...	1 500						2 000						

(1) 22-G 12 Archives Abidjan. Recensement général de 1904, Côte d'Ivoire.

(2) BOUTILLIER (1969) p. 16.

(3) X 21 438 Archives Abidjan. Récapitulation par village, canton, district des recensements effectués en 1925.

(4) Notice géographique de la subdivision de Bouna par le lieutenant Mayer (1932). Microfilm Abidjan.

(5) Rapport du Poste de Bouna 1943. Archives Bouna.

(6) Ministère du Plan Abidjan. Publié en 1960. Fait à partir du répertoire des villages de la Côte d'Ivoire. 1950-1955 (Service Statistique).

(7) Évaluation de la population en 1965 par unités administratives. ORSTOM (1967) par TROUCHAUD J. P. et DUCHEMIN J. P.

mais, dans le courant de cette même année, la sous-préfecture contraint les groupes lobi qui sont installés au sud de Bania à rebrousser chemin. Depuis lors, les Lobi ont repris leur mouvement vers le sud.

C'est ainsi qu'après avoir pénétré les terres du royaume de Bouna au cours du siècle dernier, les Lobi sont maintenant aux portes du royaume abron et de la préfecture de Bondoukou, aux confins de la savane et de la forêt. Ce milieu écologique radicalement différent ou toute autre raison de caractère administratif ou politique freinera-t-il leur expansion ultérieure vers le Sud ?

NOTES :

- (1) HAUMANT (J. C.), *Les Lobi et leurs coutumes*, 1929, p. 19.
- (2) *Enquête démographique par sondage en République de Haute-Volta 1960-1961* INSEE, t. II, p. 355.
- (3) DELAFOSSE M., 1912, TI, p. 317.
- (4) LABOURET H., 1931, p. 17.
- (5) *Ibid.*, p. 23.
- (6) GOODY (J. R.), *The social organisation of the Lowiili*, 1967, p. 15, estime que la date de 1770 basée sur la durée de 30 ans pour une génération est plausible.
- (7) Information recueillie à Galgouli (canton de Galgouli) et à Iridiaka (canton d'Iridiaka), Haute-Volta.
- (8) GOODY (J. R.), 1967, p. 15.
- (9) *Ibid.*, p. 15. Voir aussi KI-ZERBO J., *Histoire de l'Afrique noire*, 1972, Hatier, p. 267.
- (10) Comme on le verra ultérieurement ces deux lieux font l'objet de rituels particuliers au moment de l'initiation (*dyoro*).
- (11) LABOURET (H.), 1931, p. 23.
- (12) LABOURET (H.), 1958, p. 36.
- (13) PARENKO (P.) et R. P. HEBERT (J.), « Une famille ethnique : les Gan, les Padoro, les Dorobe, les Komono », *B. IFAN B*, 1962.
- (14) Les Teguessié mériteraient à eux seuls une étude d'histoire et d'anthropologie.
- (15) SAVONNET (G.), *La colonisation du pays koulango par les Lobi de haute Volta*, 1962, p. 85.
- (16) LABOURET (H.), 1958, p. 34.
- (17) *Ibid.*, p. 26.
- (18) Recueillie à Tehini (Côte d'Ivoire) et à Galgouli (Haute-Volta). Les Lobi disent de préférence Bakoulena au lieu de Bakoulera.
- (19) Au chapitre sur la parenté, des exemples de cheminements migratoires par groupes de parenté seront donnés.
- (20) le plus ancien village lobi de l'actuel canton de Boroum-Boroum est Banlo. Information donnée par H. LABOURET (1931, p. 23) et confirmée par la tradition recueillie à Boroum-Boroum.
- (21) PARENKO (P.) et R. P. HEBERT (J.), 1962, p. 422.
- (22) D'après les données réunies à Obiré, il n'y aurait pas de villages lobi sur les terres des Dorossié. La limite de la chefferie de terre gan à l'ouest de Loropeni est Ouodo qui est situé près de la route Loropéni-Siéderabadougou. Elle correspond à la limite des zones de peuplement lobi vers l'ouest.
- (23) PARENKO (P.) et R. P. HEBERT (J.), 1962, p. 422.
- (24) LABOURET (H.), 1958, p. 37. « Suivant les Mandé Dyoula, les premiers Lobi seraient parvenus à Kampti et à Lokosso vers 1850; ils y trouvèrent des Gan établis avant eux de ce côté ».
- (25) Communications de P. BONNAFÉ : « Un chasseur mako-sib venant de Walwo (village non identifié mais se trouvant dans la région de batié-Nord) serait arrivé le premier à Kampti puis le village devenant trop peuplé, il se serait déplacé à Salako (vers Bandiadiara); pour la même raison serait allé à Irihano puis à Tibera et à Gotignora (où il serait mort).
- (26) Le nom « *Galgouli* » signifie « partir; éviter » (village renommé pour l'esprit querelleur de ses habitants; les Lobi qui habitaient dans leur voisinage évitaient toujours de le traverser ou même de passer à proximité). D'après les données réunies à Galgouli, son fondateur Bakué Sib aurait effectué les déplacements préalables suivants : de son village natal, Simpouona (région de Batié-Nord) il partit à Kpossara (région de boussera) puis à Perigban (région de Perigban) et enfin à Galgouli.
- (27) D'après les informations réunies à Tehini (Côte d'Ivoire), Batiku kambire est lui-même le fondateur de Timbikora et il est originaire de Koubeho-Dioulo (canton de Boussera).
- (28) Information recueillie à Danoa (Côte d'Ivoire) mais les dates des règnes des rois de Bouna nous sont communiquées par J. L. BOUTILLIER.
- (29) Les villages lobi Niona et Lankio situés au nord-ouest de Bouna ont été créés à la même période que Maguera.
- (30) Récit recueilli et communiqué par J. L. BOUTILLIER.
- (31) On appelle Tiolo la région située au sud-est de Gaoua, comprise entre Gaoua et Iridiaka.

- (32) Le roi Badaku a régné de 1804 à 1816 d'après J. L. BOUTILLIER.
- (33) Le roi de Bouna Tiemponu mourut en 1825 lors de la 3^e guerre Abroun-Bouna d'après J. L. BOUTILLIER.
- (34) Le roi Torogana régna de 1825 à 1837 d'après J. L. BOUTILLIER.
- (35) Village non identifié.
- (36) LABOURET (H.), 1931, p. 29.
- (37) Informations recueillies à Batié-Sud.
- (38) LABOURET (H.), *Les bandes de Samori dans la Haute Côte d'Ivoire, la Côte de l'Or et le pays lobi*, Renseignements coloniaux, n° 9, 1925.
- (39) Appelé également cercle du Lobi.
- (40) KAMBOU (J. M.), *La pénétration française en pays lobi, 1897-1920*, 1971, explique les différentes formes de répression et de résistance qui ont marqué les premières décennies de l'occupation coloniale en Haute-Volta.
- (41) XV 34 66, Archives Abidjan, « De nombreuses infiltrations de Lobi venant du cercle de Gaoua vers celui de Bouna se sont produites avant 1916 aux époques où la perception de l'impôt s'opérait par la force ».
- (42) X 47 10. Archives Abidjan.
- (43) Notice géographique de la subdivision de Bouna par le lieutenant Mayer, 1932, Microfilm Abidjan.
- (44) X 21 435. Archives Abidjan.
- (45) KAMBOU (J. M.), 1971, p. 103.
- (46) Cité par J. L. BOUTILLIER, 1969, p. 12.
- (47) *Rapport de mission sur la subdivision indépendante de Bouna (1^{er} mai 1923)*, Archives Abidjan.
- (48) *Ibid.*
- (49) X 13 244. Archives Abidjan.
- (50) *Ibid.*
- (51) LABOURET (H.), 1921, *Rapport sur la situation politique du Lobi et la nouvelle organisation qui peut y être instituée*. Archives Abidjan.
- (52) *Ibid.*
- (53) *Rapport de mission sur la subdivision indépendante de Bouna (1^{er} mai 1923)*. Archives Abidjan.
- (54) *Ibid.*
- (55) *Ibid.*
- (56) Archives Bouna.
- (57) *Ibid.*
- (58) X 21 435. Archives Abidjan.
- (59) Archives Bouna.
- (60) X 21 435. Archives Abidjan.
- (61) Archives Bouna.
- (62) X 21 435. Archives Abidjan.
- (63) Archives Bouna.
- (64) *Ibid.*
- (65) *Enquête démographique par sondage en République de Haute-Volta 1960-1961*, t. II, p. 275.
- (66) Recensement général de 1904. Côte d'Ivoire. Archives de Dakar, 22-G 12.
- (67) Le terme « *sokala* » ou « *sukala* » est généralement employé pour désigner la « maison » lobi ou *tyor*. D'après H. Labouret (1938, p. 149) le terme « *sokala* » est un terme mandingue qui ne saurait convenir à une maison isolée et donc à une maison lobi, car il signifie quartier et, par extension, enceinte de village.
- (68) Ce recensement ne tient pas compte des différences ethniques certaines, notamment de l'existence de groupements « tuna » (ou lobi-lorhon) au sein de la zone lobi. D'après les renseignements recueillis à Tehini, cette région était, en effet, habitée avant 1906, date de la mort de Tehini (X 47 10. Archives Abidjan), par des groupements lobi et tuna qui pouvaient cohabiter dans le même village. Les Tuna venaient principalement de la région de Kampara (actuel canton de Boussoukoula) et de la région de Kalamon. La tradition orale de Tehini rapporte en ordre d'ancienneté les villages fondés avant 1906 dans le territoire qui fut confié à Tehini Nufé par le chef de terre Koulango de Saye. Elle précise, chaque fois, si le fondateur du village est Lobi ou Tuni :
- Medan ou Meguidan : fondateur Medan Kambiré originaire de Tolmana (actuel canton de Passéna, Haute-Volta). Tuni par son père, Lobi par sa mère.
 - Damboro : fondateur Damboro Palé (Lobi) originaire de Lontara (actuel canton de Galgouli).
 - Tiobiel : fondateur Tiobiel Palé (Lobi) fils de Damboro Palé.
 - Mampfer : fondateur Mampfer Kambiré (Tuni) originaire de Kampara (canton de Boussoukoula).
 - Gbako : fondateur Gbako Nufé (Lobi). Il s'était installé auparavant à Meguidan.
 - Kinani : fondateur Kinani Palé (Lobi) venait de Sodana (actuel canton de Lankio).
 - Kalbonta : fondateur Takoïnété Nufé (Tuni).
 - Gbana : fondateur Gbana Palé (Tuni).
 - Ebrodouo : fondateur est tuni.
- (69) Maguera fut même surnommé en 1904 « la capitale du Lobi » : X 47 10. Archives Abidjan. En raison de l'importance du peuplement lobi dans la région de Tehini et probablement de l'attitude de

Tehini lui-même à l'égard de l'administration coloniale. « Tehini chef de Maguera, capitale du Lobi, ... enrichi par la chasse des éléphants et la vente de ses troupeaux il a une assez grande influence qu'il mettra, je l'espère, à notre disposition. Il (= Tehini) m'avoua qu'il verrait sans déplaisir l'établissement des blancs dans son village... J'ai profité de ses heureuses dispositions pour envoyer à Maguera un agent politique et plusieurs militaires. On essaiera de construire un poste... presque toujours ce poste sera inhabité mais sa présence signifiera que nous avons bien l'intention de nous établir à demeure dans le pays ».

(70) X 21 438. Archives Abidjan.

(71) X 21 438. Rapport politique du 1^{er} octobre 1922. « L'infiltration lobi augmente considérablement et les anciens koulango affirment qu'il y a une trentaine d'années aucun Lobi n'avait passé la frontière nord de la Subdivision tandis qu'aujourd'hui il y a des villages lobi à 15 km au nord-est de Bouna ».

(72) Archives Bouna. 1928.

(73) X 21 438. Archives Abidjan. 1^{er} trimestre 1925.

(74) X 21 435. Archives Abidjan.

(75) Notice géographique de la subdivision de Bouna par le lieutenant Mayer 1932 (Microfilm Abidjan).

(76) Archives Bouna 1931.

(77) Archives Bouna 1943.

(78) En 1943 les groupements koulango (excepté ceux de Biguelaye) et les groupements lobi établis au sud de l'axe routier Bouna-Tehini doivent quitter cette zone qui devient parc national (9 100 km²). XV 3317. Archives Abidjan.

(79) SAVONNET (G.), 1962, p. 84.

(80) GLEIZES (G. L.), *Secteur pilote de Varale : études préliminaires*, 1965, t. I.

(81) DUCHEMIN (J. P.) et TROUCHAUD (J. P.), *Evaluation de la population en 1965 par unités administratives*, 1967.

(82) FIELOUX (M.), *Etude des villages pilotes lobi de la zone Kolodio-Bineda*, 1971.

DEUXIÈME PARTIE

*LES FONDEMENTS
DE L'ORGANISATION SOCIALE LOBI*

I

LA PARENTÉ

La société lobi est définie par LABOURET comme matrilineaire (1) mais les descriptions qu'il donne du système de résidence (patrilocale) et du système de transmission des biens et des charges (principe double) amènent GOODY à la classer parmi les sociétés qui reconnaissent la double filiation unilinéaire (2).

En effet, chaque Lobi en se réclamant de deux ancêtres différents appartient à deux groupes de filiation, l'un par les paternels (patriclan : *kuon*) et l'autre par les maternels (matriclan : *tyar*). Le *kuon* et le *tyar* correspondent chacun au groupe désigné par Radcliffe-Brown sous le nom de clan (3).

Sur le terrain, l'analyse des relations de parenté est gênée par la faible mémoire généalogique dont font preuve les Lobi au-delà de la 3^e ou 4^e génération; mais comme l'ont montré J. GOODY et R. HARRIS (4) c'est probablement là une des caractéristiques des sociétés bilinéaires. L'enquête sur les migrations en a également souffert; à titre d'exemple, plus de la moitié des Lobi à qui nous demandions de retracer les déplacements effectués par leur père et par leur grand-père paternel ignorait le nom de ce dernier et même son lieu de naissance.

Les appellations de patriclan (*kuon*) et de matriclan (*tyar*) pourraient faire penser à une symétrie entre les deux unités de parenté. Or, cette symétrie n'existe pas : les Lobi sont répartis en quatre grands *tyar* et en plus de soixante *kuon*. Le nombre exact des *kuon* n'est pas encore connu. Leur inventaire ne pourrait être exhaustif que si l'enquête recouvrait tout le territoire lobi : en effet, la représentation d'un *kuon* peut être importante dans une région et très faible dans une autre (5).

Ce dénombrement est d'ailleurs une opération délicate à réaliser puisque même le simple fait de prononcer le terme *kuon* peut soulever les plus vives réprobations. Les actes sociaux qui peuvent révéler leur existence et les caractéristiques de leur organisation sont soigneusement occultés. Les Lobi peuvent ainsi passer sous silence des parties entières de rituel (funérailles, etc.) ou en donner une description tellement évasive qu'il est difficile de deviner à quoi elles se rattachent. La moindre tentative d'approche du *kuon* donne d'ailleurs l'impression de commettre une grave indiscretion. Les visages se ferment; les occupations qui jusqu'alors pouvaient attendre un moment deviennent soudain pressantes. Mais le halo de mystère qui entoure le *kuon* n'est pas seulement réservé à

l'étranger. Un jeune Lobi ne connaît le nom, l'existence et les liens qui le rattachent aux membres de son groupe patrilinéaire qu'après avoir accompli le rite de passage qu'est l'initiation (*dyoro*). Ainsi, le *kuon* se présente comme un groupe initiatique à la différence du *tyar* sur lequel les Lobi peuvent parler sans restrictions.

Dans la plupart des domaines de la réalité sociale, des rôles différents sont assignés à l'un et l'autre groupe de filiation. Le matriclan assure un contrôle rituel sur la fécondité des femmes tandis que le patriclan intervient directement dans le système de production (rites agraires; acquisition de l'autonomie économique, etc.). La transmission des biens se fait, d'ailleurs, selon le principe double du système de l'héritage analogue à celui des sociétés bilinéaires tels que les LoDagaba analysés par J. GOODY et les Yakö par D. FORDE. En effet, les Lobi héritent terre, maison, autels, produits cultivés en ligne agnatique et bétail, volaille, numéraire (cauris et monnaie CFA), produits récoltés en ligne utérine.

La transmission de certains biens fonciers en ligne agnatique témoigne de l'importance de ce type de filiation (*kuon*) dans les modes de regroupement résidentiel. La résidence patrilocale (ego habite la maison ou le village de son père) permet la localisation d'un segment de patrilineage auquel correspond, en principe, « des droits d'appropriation collective pour une portion définie du terroir du village où se trouve implanté ce lignage » (6). Les règles de résidence veulent, par contre, que la femme habite dans la maison de son père ou dans celle de son mari puis, devenue veuve âgée dans la maison de l'un de ses fils ou de l'un de ses frères. Mais le groupe de descendance matrilineaire, qui est à la fois plus étendu et plus dispersé que le patriclan, se trouve représenté avec une plus ou moins grande importance dans toute les zones d'implantation lobi.

L'analyse suivante porte essentiellement sur les fonctions que remplit chacun des groupes de filiation (*kuon* et *tyar*) dans le phénomène migratoire. Dans quelle mesure permettent-ils à une société de type lignager, dépourvu de tout pouvoir politique centralisé, de garder une certaine homogénéité en dépit de la dislocation fréquente et continue des groupes de résidence ?

Le Patriclan

Le sentiment d'appartenance à un même patriclan (*kuon*) et de rattachement à l'ancêtre commun (*kontin*) est défini au niveau idéologique par le concept de naissance (*kuon*) : les individus sont symboliquement nés (*kuon*) d'un même père (*thibiel*) – qui est l'ancêtre fondateur de leur groupe – et ils appartiennent, de ce fait, à la même « maison » (*tyor biel*). Les deux termes *kuon* (naître) et *tyor* (maison) sont indifféremment employés pour désigner l'ensemble des membres vivants et morts d'un patriclan : ils sont appelés « *kuonbiel dara* » ceux qui ont la même origine ou la même « naissance » ou bien « *tyorbiel dara* » ceux qui appartiennent à, ou qui ont une même « maison ».

Entre eux, ils peuvent employer les termes d'adresse ou de référence suivants : *en tyordar* (celui de ma « maison »); *en thibié* (celui qui a le même « père » ou mon agnat); *en kuonbié* (celui qui a la même naissance).

LA MAISON DE L'ANCÊTRE DU PATRICLAN : TYOR KONTIN

Cette référence symbolique à une même « maison » (*tyor*) correspond, dans la réalité, à une maison appelée « maison de l'ancêtre » (*tyorkontin*). Elle représente, comme son nom l'indique, le lieu où « l'ancêtre » (*kontin*) est censé avoir habité, le lieu « originel » bien que les « *tyorkontin* » ne se trouvent pas, comme on pourrait le supposer, dans les anciennes zones d'implantation lobi sur la rive gauche de la Volta. La mémorisation déjà assez faible des faits passés après la pénétration des Lobi en Haute-Volta est inexistante pour ceux qui ont précédé cette migration, comme si le passage du fleuve avait provoqué une rupture avec l'histoire antérieure. Que s'est-il passé entre temps ? Pourquoi n'existe-t-il pas un enchaînement de ce système de représentation de l'une à l'autre rive du fleuve ? Les Lobi se réfèrent, en effet, à des « *tyorkontin* » qui se trouvent pour la plupart (sinon la totalité) (7) dans leurs premières zones d'implantation en Haute-Volta. Il semble même que l'endroit où chacune est située corresponde à un village qu'un homme de ce *kuon* aurait habité en premier, ou dans les premiers, après la traversée de la Volta.

L'expansion lobi vers les zones méridionales du territoire de la Haute-Volta et à plus forte raison vers la Côte d'Ivoire n'a pas entraîné un transfert de l'espace religieux, au moins de celui qui revêt le caractère le plus sacré. C'est à proximité du fleuve que se trouvent les grands centres rituels du *kuon*. Mais son éloignement et la dispersion territoriale des groupements lobi ont créé progressivement une certaine répartition des centres rituels « secondaires » dont l'importance est relative à leur plus ou moins grande ancienneté.

Extérieurement, la « maison de l'ancêtre » (*tyorkontin*) n'offre aucune particularité; ni ses dimensions, ni son architecture ni même son emplacement ne permettent de la distinguer des autres maisons (*tyor*) situées dans la même aire villageoise. Sa particularité ou son importance est liée aux fonctions du « chef » de cette maison, lui-même appelé « *kontin* » (ancêtre), et aux activités qui y sont périodiquement organisées (*dyoro...*).

Une des fonctions du « *kontin* » est d'être le « gardien » de la représentation de la puissance tutélaire (*kuontil*) (8) du *kuon*; il ne peut la transférer dans une autre « maison » (*tyor*), même en restant dans le même village (*di*). Il est en quelque sorte lié au *kuontil* et sa position est comparable à celle des grands chefs rituels appelés « *kpamdar* » (9) : terme que l'on pourrait traduire par l'expression « être cloué sur place ». Il en résulte une certaine stabilité dans l'implantation des « *tyorkontin* » depuis leur création. Elles peuvent, cependant, « changer de place » si les successeurs du *kontin* défunt n'habite pas dans la même « maison » (*tyor*) ou le même village (*di*) que lui. Mais la transmission des charges en ligne agnatique et les règles de résidence patrilocale jouent, semble-t-il, dans le sens d'une certaine continuité de l'espace rituel.

L'APPARTENANCE AU PATRICLAN

Les membres d'un même *kuon* ont en commun un ensemble d'interdits (*sonséri*) et de rites dont le plus déterminant est celui de l'initiation (*dyoro*), rite de passage à l'âge adulte qui se fait par l'intégration au *kuon*. Mais le *dyoro* qui a normalement lieu tous les sept ans mémorise aussi les grandes étapes des mouvements migratoires depuis le passage du fleuve; par des trajets bien définis, à l'aller comme au retour, les futurs initiés (*yukpor*) (10) et les initiés (*dyorbi*) (11) effectuent « la longue marche » depuis leur village de résidence jusqu'à leur « *tyorkontin* », lieu de rassemblement, puis, selon leur *kuon*, jusqu'à Batié-Nord ou Nako, grands « sanctuaires » du *dyoro* (12). C'est le retour au fleuve, point de départ de leur pénétration dans les zones qu'ils occupent aujourd'hui, comme si le passage de la Volta devait être l'événement historique à ne pas oublier.

Les trajets que suivent les Lobi pour se rendre dans leur lieu d'initiation constituent la réalité cachée de l'histoire des migrations, mais elle est probablement celle qui permettrait de reconstituer avec le plus de vraisemblance les grandes étapes de leur pénétration en Haute-Volta. Le récit du *kuon* Lobé (le seul que nous ayons pu recueillir) nous fait entrevoir l'intérêt que présenterait une étude, par ailleurs très délicate à réaliser, du *dyoro* dans l'approche du phénomène migratoire.

Ainsi les Lobi du *kuon* « Lobe » résidant à Tehini doivent s'arrêter obligatoirement dans les villages relais de Niona, Timbikora, Koubeho et Tokera avant d'arriver dans un lieu de rassemblement près de Batié-Nord. Ils ne doivent pas traverser d'autres villages. Si les étapes sont trop éloignées les unes des autres, ils ont la possibilité de dormir en brousse. Ceux qui résident en Côte d'Ivoire dans un autre village que Tehini rejoignent directement Nionia puisqu'il existe dans ce dernier village une « maison » (*tyor*) des anciens alors qu'il n'y en a pas à Tehini même. Enfin, ceux qui résident à proximité des dernières étapes obligatoires ne sont pas obligés de commencer leur cheminement depuis le village relais le plus éloigné de Batié-Nord : par exemple, ceux qui habitent près de Koubeho se rendront seulement à Koubeho puis à Tokéra (13).

Par ailleurs, les « *kuonbielbara* » sont unis par des interdits (*sonséri*) (s'entretuer, se voler les femmes, se voler en général) qui sont comparables à ceux qui définissent les rapports entre les membres d'un membre d'un même matriclan (*tyar*). Mais des différences apparaissent au niveau des sanctions qu'entraîne leur transgression. Ainsi, l'interdit de s'entretuer semble plus impératif dans le *kuon* que dans le *tyar*. Il est moins grave, au moins formellement, de tuer un parent utérin (*tyarbielbar*) que de porter atteinte à la vie d'un agnat (*thibié*). L'auteur d'un homicide, dans le dernier cas, est normalement mis à l'écart des activités rituelles de son *kuon*, mais cette sanction ne s'étend pas à ses propres enfants (*bi*). Il est en fait, considéré comme exclu de son *kuon* (14) tandis que le premier, passible aussi de diverses sanctions (maladie, mort...), ne subit qu'une exclusion temporaire de son *tyar*. Il ne peut hériter, assister à des funérailles d'un membre de son matriclan... qu'après avoir accompli (ou fait accomplir) des sacrifices de réparation sur l'autel de la puissance tutélaire (*watil kontin*) associée à son *tyar*.

Mais les différents effets que provoque l'homicide dans l'un ou l'autre groupe de parenté ne semblent pas aussi opposés qu'ils le paraissent au premier abord. Les causes et les circonstances même de l'événement peuvent en amoindrir ou en accentuer plus ou moins les contre-

coups. Il semble admis, par exemple, que, pendant les périodes troublées par de nombreux « conflits armés », des Lobi aient pu, par mégarde, atteindre l'un de leurs « agnats » (*thibiel*). La flèche peut « se tromper » dit-on, et celui qui tire sur la corde de l'arc n'en est pas toujours tenu responsable. Il doit pourtant se rendre, au plus vite, auprès de celui qu'il a blessé et le prier de lui témoigner son indulgence ; si le blessé mourait avant que cette rencontre n'ait eu lieu ou après qu'il lui eut refusé de vive voix « son pardon », celui qui avait décoché la flèche était immédiatement exclu de son *kuon*. Aussi les agnats cherchaient-ils à écarter par tous les moyens possibles cette éventualité. A titre d'exemple, un combat dans lequel s'affrontaient les habitants de deux ou plusieurs villages, ne pouvait se dérouler, contrairement aux observations de H. LABOURET, « dans la plus totale anarchie » (15) : il était prévu qu'au moment « ou les deux partis s'avancent en tirailleurs à intervalles de six ou sept pas » (16) les Lobi changent de place si ceux qui se trouvaient dans leur ligne de tir étaient membres de leur *kuon* (17).

Ce qui est pardonnable dans le *tyar* l'est à moindre degré dans le *kuon*. Le pouvoir du *kuon* semble dominer celui dont le *tyar* est lui-même investi ; la juxtaposition de leurs fonctions respectives dans un même domaine de la vie sociale, assurer la paix à l'intérieur de leur groupe – met en évidence la valorisation des interdits qui sont propres au *kuon*. On pourrait résumer ce que le *kuon* représente pour les Lobi par l'expression qu'ils emploient le plus couramment « entre *kuonbielara*, on ne peut pas se faire de mal ». Ceci doit correspondre à une certaine réalité puisque les groupes de migrants lobi cherchaient de préférence, surtout avant la pacification, à s'installer dans un village (*di*) où une aire territoriale qui soit habitée en majorité par des membres de leur *kuon*.

Le système de défense ou d'attaque armées (*kuur*) est incompatible avec les fonctions du patriclan : aucune règle n'oblige les *kuonbielara* à se prêter assistance en cas de danger ou à venger la mort de l'un d'entre eux. Cependant, les armes que les Lobi utilisent pour la « guerre » sont les mêmes que pour la chasse (18) qui semble, par contre, particulièrement liée au domaine du *kuon*. Dans chaque « *tyorkontin* » est gardée la représentation d'une puissance tutélaire de la chasse « *hultil* » à laquelle les hommes déjà initiés au *dyoro* peuvent être liés. Il leur suffit de participer à un rite d'initiation au « *hul* » (cri) qui leur permet ensuite de pousser un certain cri (normalement différent dans tous les *kuon*) en attaquant un animal, en le blessant... Ce n'est pas un cri de « guerre » et il ne peut être poussé dans un autre contexte que celui de la chasse. Chaque année à la fin de la saison sèche (avril-mai), les chasseurs vont également apporter dans leur *tyorkontin* « la viande du cri » (*hulnune*) c'est-à-dire certaines parties du gros gibier, parties qui diffèrent selon les *kuon* (cou, côtes...), qu'ils n'ont ni le droit de vendre ni même celui de « manger » hors de l'enceinte de la *tyorkontin* (19). Elles sont offertes au « *til* » en remerciement de la chance, de l'efficacité du poison, de la justesse du tir, enfin de tout ce qui leur a permis de tuer ce gibier.

D'autre part, les membres d'un même *kuon* ont en commun le même procédé de fabrication du poison des flèches (*kpal*), mais la spécificité du poison tient davantage, semble-t-il, aux rituels qui sont accomplis lors de sa préparation qu'à sa composition proprement dite. Tous ceux qui invoquent les mêmes « ancêtres » (*kontin*) ont par définition le même poison. Chaque homme initié au *Dyoro* est habilité à préparer son propre poison

ou à faire empoisonner ses flèches par l'un de ses *thibiel* (agnat) en lui procurant, si besoin est, les graines de « strophantus », substance toxique essentielle à sa composition (20).

La distinction entre chasse et « guerre » qui recouvre la spécificité des fonctions attribuées aux groupes de parenté patri et matrilineaires (*kuon* et *tyar*) est démontrée ici par le fait que les flèches une fois utilisées ne sont plus interchangeables :

« Il est certain que l'on tire dans le Lobi avec des projectiles empoisonnés. La viande ainsi abattue est comestible bien qu'elle ait une saveur un peu amère. Ce qui a pu créer une confusion dans l'esprit de certains informateurs c'est que les armes qui ont servi à commettre un meurtre deviennent sacrées aussitôt, elles sont revêtues de marques particulières et ne s'emploient plus que contre l'homme » (21).

COMPOSITION DU KUON : LES SOUS-PATRICLANS

Les patriclans (*kuon*) sont en principe divisés en deux ou plusieurs sous-groupes ou sous-patriclans qui comprennent, chacun, les descendants agnatiques de l'ancêtre par lequel s'est opérée cette segmentation. Ces sous-groupes ne sont pas désignés, en langue Lobi, par un terme particulier ni même différent du terme *kuon* mais ils portent chacun un nom propre formé de celui de l'ancêtre suivi du suffixe « *to* » (ceux de) ou « *dara* » (ceux qui appartiennent à).

Mais le nom des *kuon* peut-être facilement confondu avec celui des sous-patriclans qui les composent : la formation de ces noms relève d'un système qui est comparable. On peut ainsi prendre pour un patriclan ce qui n'est en réalité qu'un sous-patriclan et surestimer de cette manière le nombre des *kuon*. La distinction parfois assez difficile à faire entre le nom d'un *kuon* et le nom d'un sous-groupe provient aussi du fait qu'un même nom peut servir à désigner l'un et l'autre de ces groupes comme le montre l'histoire de la division du *kuon* *vinvindara*. Ce *kuon* comprend, en effet, les sous-patriclans *Sekparto* et *Vinvindara* ; l'origine de la segmentation du groupe premier – *vinvindara* – est expliquée de manière sensiblement différente dans les deux récits suivants, mais les mêmes thèmes sont mis en évidence (interdit alimentaire ; transgression non suivie de sacrifices réparateurs ; sanction) :

PREMIER RÉCIT :

« Il y a très longtemps, il n'existait qu'un seul groupe, les *vinvindara*. Tous les descendants de *Vinvin* suivaient la même initiation (*dyoro*). Les futurs initiés se regroupaient toujours au même lieu (*diwo*) dans la brousse en compagnie d'anciens initiés (*dyorbi*) appelés *nakin* (vachers) chargés de les guider, de les conseiller et au besoin de battre les plus insoumis ou indisciplinés. Au *diwo*, la nourriture est apportée par la mère de l'un des futurs initiés et partagée entre tous par les *nakin*. Un jour, une mère a apporté un plat de haricots que les *nakin* ont partagé et distribué aux enfants en servant en dernier lieu le propre enfant de la femme. L'enfant a refusé de prendre sa part et les *nakin* l'ont battu. Sept ans plus tard, au prochain *dyoro*, d'autres enfants se sont rassemblés à leur tour dans le même *diwo*, mais un incident grave est arrivé : une branche de l'arbre sous lequel les enfants étaient groupés s'est subitement rompue, et elle est tombée sur quelques uns de ces enfants. Ils en sont morts. Alors leurs parents ont consulté un devin (*buhor*) afin d'expliquer les causes de cet événement malheureux. Le devin a découvert qu'une faute avait été commise, au cours du *dyoro* précédent, par l'enfant qui avait refusé de manger les haricots. A partir de ce moment-là, les parents des

enfants défunts et leurs descendants sont restés les *vinvindara*. Ils ont pour interdit alimentaire, les haricots. Les autres sont devenus les *Sekparto* (*Sekpar* serait un descendant en ligne directe de *Vinvin*) et ils peuvent manger des haricots. Les gardiens de la *tyorkontin* sont membres de ce dernier groupe ».

SECOND RÉCIT :

« Un jour, un homme a récolté tous les haricots de son champ. Le lendemain il s'aperçut qu'il y avait autant de haricots qu'avant la récolte dans son champ. Un *kontorsi* (génie de la brousse) lui est apparu en disant « c'est moi qui suis à l'origine de cela ; chaque jour je mettrai des haricots dans ton champ mais ni toi ni ta descendance n'ont le droit d'en manger ». Puis, le *kontorsi* lui expliqua quel chemin il devait dorénavant suivre pendant l'initiation et avec quel groupe il devait se mêler. Mais l'homme ne suivit pas les conseils du génie. Ses enfants sont allés dans le même dieu qu'avant et alors un incident grave est arrivé : une branche de l'arbre etc. » (22).

Les membres d'un même sous-patriclan sont intégrés dans ce groupe, à un moment déterminé après leur naissance (23), par l'ingestion d'une substance (*ti*) (24), dont la composition diffère théoriquement dans tous les sous-patriclans, qui est la représentation matérielle (et dans ce cas avalée) de la puissance tutélaire « amère » (*tilkha*) (25) propre à leur groupe.

Ce rituel d'intégration appelé « *nuokhati* » (26) est effectué par celui qui détient le droit social de revendiquer l'enfant d'une femme. Il peut être, selon les cas, le père de la femme ou le mari « légitime » de celle-ci (c'est-à-dire celui qui a versé même partiellement la compensation matrimoniale « *kherlemna* » aux parents de cette femme). Le sous-patriclan et par là même le *kuon* peuvent donc regrouper des individus liés à « l'ancêtre » par une autre voie que celle de la descendance.

— Les enfants naturels d'une fille non mariée (pour laquelle aucune « dot » n'a été donnée sous forme de travail, bétail ou numéraire) appartiennent de plein droit au père de celle-ci (*en thi*). Il arrive, cependant, que ce dernier ne puisse accomplir, à temps, le « *nuokhati* » sur l'enfant de sa fille enfuie de sa maison, généralement à son insu, pour aller vivre le plus loin possible avec son « *edaré* » (amant) (27). L'enfant peut appartenir dans ce cas, par exemple, au groupe du géniteur.

— Les enfants adultérins d'une femme mariée (*kherkontin*) sont revendiqués par le « mari légitime » exception faite, semble-t-il, si un divorce est suivi du remboursement intégral de la « dot » (*kherlemna*) avant la naissance de l'enfant.

— Le premier enfant d'une femme proposée dès son plus jeune âge à un homme appartient, si le mariage est conclu, au lignage de cet homme même s'il n'en fut pas, comme il est probable, le géniteur. La liberté sexuelle de la femme peut être grande tant qu'elle habite dans la maison de son père où elle doit normalement rester jusqu'à la naissance de son premier enfant. Là, elle peut recevoir les visites de ses « *edaré* » et celles de son futur conjoint qui ne doit, en principe (28), lui en faire le moindre reproche ni se venger sur les autres prétendants. Il est même d'usage que la femme ait ses premiers rapports sexuels avec un jeune célibataire (*kuun kpepar*) du même village qu'elle. On dit, alors, qu'il a pris la « part » (*ditir* : vagin) qui revient au village (*di*). Cette pratique est d'ailleurs désignée par le terme « *ditirtil* » (vagin ; *til* propre au village) (29).

— Enfin, les étrangers que sont les captifs (*dé*) sont intégrés dans le sous-patriclan de celui qui les a acquis.

Quelle que soit la voie par laquelle les individus deviennent membres d'un sous-patriclan, le fait d'avoir « mangé » le même « *ti* » leur confère le droit d'en être membres à part entière et les unit à l'ancêtre fondateur de ce groupe ainsi qu'à l'ancêtre (*kontin*) du groupe plus étendu de parents agnatiques qui constituent le patriclan (*kuon*).

La segmentation d'un *kuon* entraîne une différenciation entre les sous-patriclans au niveau de l'ensemble des rites (dont celui du « *nuokhati* ») et des interdits (*sonséri*) qui leur sont respectivement communs (*biel*). Les membres d'un même sous-patriclan définissent les liens qui les unissent par l'expression « nous avons ou nous plantons le même *tilkha* » (*tilkha biel sin ga*) qui correspond en outre à une réalité observable. A quelques deux ou trois mètres de la porte d'entrée principale de chaque maison (*tyor*) le « *tilkha* » (30) est représenté par une branche d'arbre fourchue de 50 à 90 cm environ qui est plantée dans un trou où le « *ti* » qui lui est associé est préalablement déposé (c'est le même « *ti* » qui est avalé par l'enfant). Le « *ti* » ne constitue pas le seul élément distinctif des *tilkha*. Il en existe deux autres qui apparaissent tout aussi indissociables de leur représentation : l'un concerne l'espèce particulière, spécifique de l'arbre planté (correspondance entre l'expression et le fait de planter la même espèce d'arbre) et l'autre est un objet généralement métallique, de forme déterminée, qui est déposé au pied de la branche. Il est considéré comme l'emblème ou la marque (*guina*) du *tilkha* : c'est le seul élément qu'un Lobi transporte avec lui chaque fois qu'il change de lieu de résidence.

Un homme (*kuun*) acquiert simultanément le droit de « planter un *tilkha* » (*ga tilkha*) et celui de construire sa propre maison qui sont l'un et l'autre les effets d'un changement de statut économique. Le fait de recevoir la « *daba* » (*sembri*) le sépare (*lé*) de l'unité de gestion et de production dont il dépend, celle de son père ou s'il est décédé celle de son tuteur, et lui confère la possibilité de résider hors de la maison paternelle ou du domicile du parent utérin de son père qui l'a « hérité » ou « pris en charge ». Les rapports entre les règles de résidence et les conditions de l'obtention de l'autonomie économique (*lé*) se retrouvent dans le terme « *tyordarkuun* » (maître de la maison) qui sert à désigner celui qui a reçu la *daba*. Cependant, si plusieurs « *tyordarkuun* » co-résident dans une même maison (*tyor*), seul le plus âgé d'entre eux est désigné ou appelé par ce terme et si ces « *tyordarkuun* » sont membres du même patrilignage le plus âgé d'entre eux est également le « gardien » du *tilkha* dont la représentation est unique. Quant aux hommes « *lé* » qui se séparent de la « maisonnée » à laquelle ils appartiennent pour construire dans le même village ou ailleurs (par exemple en migration) leur propre maison, ils doivent attendre avant de « planter leur premier *tilkha* » qu'un devin (*buhor*) découvre et leur indique quel en est le moment propice. L'assistance rituelle est assurée par les proches agnats « *lé* » (père; frère aîné; frère du père...) qui unissent leur propre lieu de culte à l'emplacement du nouvel autel en y déposant une poignée de terre prélevée au pied de la branche d'arbre de leur propre *tilkha* :

« Pour le sous-patriclan (*ponto*), ce rituel se déroule de la manière suivante : « Pour le jour dit, l'intéressé doit disposer d'une poule, d'un coq, d'une pintade et de bière de mil. Seule l'épouse appelée « *tyordarkher* » (maîtresse de maison), celle que son père lui a procurée, a droit de préparer la bière. Le père, de son côté, apporte le « *ti* », une poignée de terre prélevée au pied de son propre *tilkha* et une branche de l'arbre déterminé. Il

construit l'autel et sacrifie en demandant chance et protection pour son fils dans sa famille, à la chasse, dans les cultures, etc. Puis il verse sur le *tilkha* un mélange de farine de mil et de bière. La « *tyordarkher* » peut alors préparer du gâteau de mil (*to*) et la sauce dans deux marmites différentes. Dans l'une elle fait cuire ensemble la poule et le coq et dans l'autre la pintade. Quand la préparation est terminée, le père prend successivement trois morceaux de gâteau de mil, les trempe dans la sauce puis les dépose au pied de l'autel. Il prélève également trois petits morceaux de chacune des volailles et les dépose au même endroit. Pour lui, il prend une patte de chacune des volailles. La famille se partage le reste. Tout le monde mange autour du *tilkha* mais les femmes et les hommes mangent séparément » (31).

Les différents actes sociaux et rituels qui se rattachent au fait de « planter un *tilkha* » permettent d'établir certains rapports entre les déplacements d'un groupement familial et les modes de regroupement et de dispersion territoriale d'un segment de lignage. Il convient, en effet, de différencier les déplacements qu'un homme effectue au cours de sa vie suivant la place qu'il occupe au sein d'un groupement familial (dépendant ou séparé); le *tilkha* constitue, à cet égard, un repère assez significatif puisque le nombre des « *tilkha* » plantés et leur emplacement correspondent au nombre des « maisons » dont un homme fut « *tyordarkuun* » au cours des migrations réalisées dans sa vie.

La place que le *tilkha* occupe devant la porte d'entrée de la maison (*tyor*) est représentative de ses fonctions (éloigner les sorciers, les malheurs...) et des rapports très étroits qui unissent les habitants d'une maison (*tyor*) aux ancêtres agnatiques du *tyordarkuun*. Il n'y a pas de rupture entre le *tilkha* et la *tyor* qui répondent l'un et l'autre au même système idéologique. Les rituels accomplis lors de la construction d'une maison se font, d'ailleurs, en fonction du sous-patriclan du *tyordarkuun* qui « enchaîne » par le même « *ti* » tout ce qui est associé au « père » (*nuokhati*, *ga tilkha*, *tyor*...).

« La terre qui sert à la construction est soupoudrée de « *ti* » avant d'être transformée en boules de banco (*didiar*). Le père (*thi*) du constructeur de maison (*ego*) ou s'il est décédé un homme appartenant au même sous-matriclan (*tyarléri*) que le père, appelé « père » par *ego* suivant le système de nomenclature *crow*, met une pierre sur trois piquets (le nombre peut varier selon les sous-patriclans) soit :

- à l'emplacement de la future « *tilduo* » (chambre des *til*) généralement située à côté de la chambre (*duo*) de la première épouse d'*ego* (*tyordarkher*) c'est-à-dire celle que lui a procurée son père;
- à l'emplacement du futur grenier, généralement situé au centre de la pièce d'entrée de la maison (*gbalanwo*) et tout particulièrement désigné comme le « grenier de l'homme » (*Gbalan tuné*). Il est réservé aux produits « amers » (*kha*) de la culture pour lesquels sont accomplis des rites précis et spécifiques à chaque sous-patriclan;
- à l'emplacement du « grenier de l'homme » (*gatuné*) à l'extérieur de la maison (*tyor*) si elle n'est plus construite selon le type *lobi*. Puis sur cette pierre, est tracé un signe particulier avec le « *ti* » propre au sous-patriclan.

Enfin, à l'emplacement de la future porte d'entrée (*lonfinuo*) le « père » dépose la première boule de banco (*didiar*) sur laquelle il met l'empreinte de son pied gauche. Ainsi, la « maison » (*tyor*) est placée sous la tutelle des agnats défunts » (32).

Cette brève description apporte la preuve que la « maison » (*tyor*) fait partie des « biens du père » (*thitien*); on verra ultérieurement comment ce fait conditionne certaines des modalités des migrations.

Enfin, la correspondance qui apparaît entre le fait d'acquérir l'autonomie économique (*lé*) et la possibilité de disposer de son propre lieu de culte *tilkha* se retrouve au niveau des interdits (*sonséri*) concernant l'agri-

culture; interdits par lesquels se différencient, d'ailleurs, les sous-patriclans rattachés au même *kuon*. Ils concernent, comme le note J. GOODY pour les LoWiili « la mise en exploitation des champs, la consommation des produits, l'accumulation et l'aliénation de la richesse acquise par la vente du surplus » (33).

Celui qui reçoit la « *daba* » (*sembri*) est en fait intégré dans un réseau de relations plus étroites et plus contraignantes que celles qu'il pouvait avoir auparavant avec ses ancêtres agnatiques. Les rites agraires leur sont dédiés par lui qui devient ainsi responsable de l'ensemble des rites à accomplir et de la manière dont ils sont ordonnancés. Une grande partie du système de production est, en effet, liée à la nature des relations que les Lobi entretiennent – par l'intermédiaire de ces rites – avec leurs « agnats », sans la protection desquels l'accès aux profits de leur travail serait illusoire.

RELATIONS ENTRE LES SOUS-PATRICLANS D'UN MÊME KUON

Les sous-patriclans sont unis par les liens de coopération rituelle qui se manifestent, en dehors de l'initiation (*dyoro*), par une participation réciproque au rituel de « purification » (*tokher*) des femmes mariées (*kherkontin*) qui commettent l'adultère (*pinan kherkontin*) (34).

La liberté sexuelle de la femme (*kher*) qui peut être grande avant le mariage n'est théoriquement plus possible après. Le paiement, même partiel, de la compensation matrimoniale (*kherlemna*) confère au mari un droit exclusif sur « les services sexuels » de la femme. L'infidélité de la femme est considérée comme une faute ou une offense aux ancêtres agnatiques de son mari surtout si elle dispose d'une chambre (*duo*) différente de celle de sa belle-mère (*en tekher*); ce qui marque son intégration dans le groupe domestique de son mari. Les sanctions qu'entraîne l'adultère passent par le biais des « biens du père » (*thitien*) que sont les produits amers de la culture : mil (*dio*), eau aigre (*yon*) qui sert à faire le gâteau de mil... Par prudence, la femme infidèle doit éviter de consommer un seul de ces produits avant d'avoir avoué les faits, le nom de son complice, etc. et d'avoir subi les gestes rituels qui lui permettent de « rentrer » (*to*) de nouveau dans la « maison » de son mari. Mais une femme astucieuse ou disposant de quelques économies peut essayer de prolonger sa situation en trouvant de bons prétextes pour ne pas partager avec ses enfants les plats préparés à base de l'un de ces produits ou en achetant elle-même ces produits au marché, ce qui lui permet d'en manger comme si de rien n'était. Ces moyens ne sont néanmoins que des échappatoires ou des subterfuges provisoires qui n'évitent pas à la femme l'aveu de son infidélité, par exemple à l'occasion d'une maladie. Les dons rituels que l'amant doit fournir pour que soit accompli le rite *tokher* (35) comprennent généralement une chèvre, une poule, un poussin et cinq cents cauris. Celui qui reçoit « ces biens pour faire entrer » (*to tien*) appartient donc à un sous-patriclan différent de celui du mari tout en étant membre du même *kuon* :

« Il sacrifie un poussin devant la porte d'entrée de la maison du mari. Puis il creuse un trou, devant la porte, afin d'y enterrer l'oreille et la queue de la chèvre, du sang de poussin, et la ceinture de paille finement tressée (*ivié*) que la femme porte normalement au bas des reins (ainsi on enterre la faute). La chèvre est attachée au seuil de la porte. La femme nue doit l'enjamber quatre fois tandis que de part et d'autre de la chèvre un homme est chargé de la bastonner avec des branches d'un épineux. Ensuite la femme rapporte le récit de ses fautes et l'officiant sacrifie un poussin sur le « tré » du mari (ou sur la route des morts (*kindiwo*) s'il n'y a pas d'autel du tré) pour que les anciens disent si oui ou non la femme a raconté intégralement les faits et peut vivre à nouveau dans la maison de son mari. Enfin, si tout se passe bien, il sacrifie la chèvre. L'officiant peut partager la chair de la chèvre avec des membres de son propre sous-patriclan ; le mari n'a pas le droit d'en manger. D'autre part, les vêtements que la femme portait sur elle avant que ce rituel n'ait lieu doivent être remis définitivement à une autre personne (sa mère ou sa sœur etc.) ou bien brûlés (36).

LE PATRILIGNAGE

Certains traits culturels permettent de discerner une unité sociale plus restreinte que le sous-patriclan que l'on peut appeler ici le patrilignage bien qu'il n'y ait pas de mot lobi correspondant. Les membres qui composent le patrilignage se considèrent comme descendants d'un ancêtre commun et connu de là 2^e, 3^e ou 4^e génération, auquel ils peuvent remonter, en principe, par une ligne généalogique ininterrompue ; ce qui correspond généralement à la mémoire généalogique lobi maximale en ligne agnatique.

La formation d'un patrilignage recoupe le principe double du système de l'héritage. Les biens transmis en ligne utérine ne peuvent être pris par l'héritier prioritaire avant qu'il n'ait retiré de la maison du défunt le (les) carquois appartenant à ce dernier. Le carquois (*tu*) revêt une valeur particulièrement symbolique puisqu'il est identifié à l'homme qui le porte. Aussi, le carquois devient « amer » (*kha*) après la mort de son possesseur et perd son amertume au moment où l'héritier le prend (*gba*). Or, comme il représente la présence du défunt parmi les siens, sa maison (*tyor*) ne peut être laissée à l'abandon avant la « prise du carquois » (*tugba*) qui a lieu généralement quelques mois après la célébration des deuxièmes funérailles (*bobur*) (37).

Auparavant, le fils aîné (*bi kontin*) du défunt doit mettre le carquois (*tu*) dans la besace en peau de chèvre que portent les hommes lobi (38) (*loka*) et la suspendre à un mur de la chambre de la première épouse (*tyordarkner*) de son père ou bien, si elle est décédée ou divorcée, dans la pièce d'entrée de la maison (*gbalanwo*) qui est la « place des hommes » (lieu où ils mangent, où sont gardés les « biens du père »...).

L'échange symbolique qui s'effectue entre l'héritier utérin du défunt et le fils aîné de celui-ci montre que le carquois est le support de l'unité religieuse du patrilignage et de sa continuité. En effet, le fils reçoit, à ce moment-là, une petite canne (*gbo*) en bambou qui doit servir exclusivement à la construction du lieu de culte appelé « tré » (père). Mais le rituel du *kutré* (construire père) ne peut avoir lieu que si le père défunt manifeste sa volonté par des signes de l'au-delà généralement interprétés par un devin (*buhor*).

« Le rituel du « *kutré* » s'effectue en fonction du sous-patriclan d'appartenance du défunt (*kindi*) mais certaines phases de ce rituel correspondent, d'une manière générale, à

TABLEAU 3

Noms de tous les patriciens recensés.

1	BIGNOTO	26	NOMATO
	ou BINGNOTO	27	KORDARA
2	NANKINADARA		ou KOEDARA
3	DAPALBIDARA	28	TOSEDARA
4	TIENOU MONTA	29	TANKOLONDARA
5	GOURFOUTO	30	DANTO
6	VINVINDARA	31	PONTO
7	KODJANDARA	32	BONKOURDARA
8	BAPE	33	KOEROTO
9	GBOUNDARA	34	KONTIELETO
	ou (TIOLA)	35	BANATO
10	MOULETO	36	DANAIRDARA
11	BOUNNDARATO	37	KOUNTITO
12	GBOUNTIERDARA	38	WEDARA
13	PLINGADARA	39	SIKPARTO
14	DIALTO	40	LONKPALANTO
15	DARSOUTO	41	MARKOUTO
16	BARKONOUTO	42	DOBARTO
	ou BARKONONTO	43	BARAMBIDARA
17	NANTO	44	DJIMBODARA
18	DIOLONKODARA	45	GONGOMDARA
	ou DIOLONKPODARA	46	VOURBIDARA
19	KONTOTO		ou SANSANDARA
20	TOPEDARA	47	KOLONTO
21	BOBORDARA	48	GBADARA
22	KONGALTO	49	GBALANKODARA
	ou GBILTO	50	LANSIENTO
23	KOUNSETO	51	DANANKODARA
24	SIKPARTO	52	SOGBEDARA
25	PAKOROTO		

celles qui sont accomplies pendant les funérailles (*bobur*); comme le « *bobur* », le *kutré* a d'ailleurs lieu, suivant le matriclan (*tyar*) d'appartenance du défunt, un jour déterminé du cycle des marchés (*Ya*) » (39).

En fait, la représentation du « *tré* » n'est pas le critère le plus significatif de l'appartenance au patrilignage puisqu'un faible nombre de Lobi ont l'occasion d'accomplir le rituel correspondant. C'est plutôt le fait d'invoquer les mêmes agnats (père, grand-père...) qui permet aux individus de se reconnaître membres d'un même patrilignage et de se désigner comme « *thiomena* » (frères par le père). De nombreuses circonstances demandent, en effet, l'intervention des agnats qui sont consultés soit directement sur le *tré* ou bien, en l'absence de *tré*, sur le *kindiwo* (route des grands ancêtres) c'est-à-dire en ayant le corps tourné vers le lieu d'origine des Lobi au-delà de la Volta (l'Est). Des sacrifices ont lieu notamment au moment :

- de l'adultère commis par une femme mariée (*tokher*) (voir p. 50);
- de certains rites agraires;
- de l'acquisition de la *daba* ou de l'autonomie économique (voir p. 92);
- du déplacement d'un groupe familial dans un autre village (voir p. 122).

TABLEAU 4

Liste de 10 patriclans et de leur segmentation.

Nom du patriclan	Sous-patriclans	Patriclans alliés	Localisation de la maison de l'ancêtre (tyorkontin)
BAPE	BAPE TONWOTO	VINVINDARA PONTO	1) DEMERA 2) puis SANSANA (ct IRIDIKA)
	GUINAMBIELTO		3) puis SIWERA (ct IRIDIKA)
VINVINDARA	VINVINDARA SEKPARTO	BAPE PONTO	IRIDIKA (ct IRIDIKA) KOUBEHO (ct BOUSSERA)
TIANOUMONTO	SIMPIHDARA TIANOUMONTO		SIWERA (ct IRIDIKA)
PONTO	DAGBOLOTO	VINVINDARA	KOUMBOURA (ct BOUSSERA)
	BINEKATO	BAPE	DABOURA (ct MALBA)
KOUNSETO	GUINITO	BINGNOTO	KOULONDJARA (ct BOUSSERA)
	KOUNSENTO	DARSOUTO TANKOLONDARA	
TOSSDARA	MIBITO DAMPOLTO TOSSDARA		LOBIO (ct IRIDIKA)
NANTO	NANTO GOURFOUTO	NANKINADARA	DIEPERA (ct IRIDIKA)
KOYODARA		TOSSDARA	GONGOMBIRO (ct IRIDIKA)
DARSOUTO	DANKOUTO BAHITO DARSOUTO	KOUNSETO BIGNOTO TANKOLONDARA	LANKARA (ct MALBA) DOUDOU (ct IRIDIKA)
	BONDARTO		SANSANA (ct IRIDIKA)
NANKINANDARA	BONDARTO YOLONKOETO KOUFATO et GBONTIRTO		
	NANKINANDARA BRETO	NANTO KONTOTO	SANWARA et (ct IRIDIKA) SIWERA (ct IRIDIKA)

NOTES :

(1) LABOURET (H.), 1931.

(2) GOODY (J.), *The classification of double descent systems*, 1969, p. 98 et p. 111.(3) RADCLIFFE-BROWN et DARYLL FORDE, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, P.U.F., 1953, p. 49.(4) HARRIS (R.), *The political significance of double unilineal descent*, 1962, p. 86.

(5) H. LABOURET n'a donné aucun nom de Kuon. Notre enquête ne recouvre pas tout le pays lobi. Les données ont été recueillies dans différentes régions de Côte d'Ivoire et elles ne concernent que les régions d'Iridiaka-Boussera en Haute Volta. Ni les régions de Nako, Boroum-Boroum, Gaoua, Kampti et Batié-Sud n'ont pu, par manque de temps, faire partie de cette enquête.

(6) BOUTILLIER (J. L.), *Les structures foncières en Haute-Volta*, 1964, p. 91.

(7) Toutes les maisons de l'ancêtre que nous avons recensées se trouvent dans les cantons de Malba, Iridiaka et Boussera (Haute-Volta).

(8) Nous employons chaque fois le terme vernaculaire « til » pour désigner « puissance tutélaire »; « fétiche ».

(9) Le terme « *Kpamdar* » (ficher quelque chose en terre...) sert à désigner les grands prêtres de l'initiation (*dyoro*) qui ne sont pas nécessairement des « *kontin* » ; le chef du « *biré* » et le gardien de l'autel du « *watil kontin* » du matriclan... Celui qui est nommé « *kpam* » doit rester durant toute sa vie

dans le même village. Aussi, les Lobi emploient fréquemment l'expression « est-ce que l'on m'a mis *Kpam* ici ? » pour dire qu'ils ont toute liberté de se déplacer quand et où ils le veulent.

(10) KAMBOU (J.), *Le dyoro ou initiation sociale dans le sud de la Haute-Volta*, 1971, donne de nombreux détails sur le déroulement du dyoro lobi. Il note p. 56 les termes qui servent à désigner le non initié : *yukpor* et *dyakouma* qui signifient « tête sans cheveux », « chauve ».

(11) *Ibid.*, p. 57 : fils ou fille du dyoro.

(12) Les kuon peuvent être alliés à d'autres kuon et leurs liens d'alliance se manifestent au moment de l'initiation. Mais nous n'avons pas eu d'informations sur ce sujet, pas plus que sur le rite d'initiation.

(13) Récit recueilli à Tehini (Côte d'Ivoire).

(14) Lorsqu'un homme est exclu de son kuon, il peut être intégré dans un kuon « ouandar » (c'est-à-dire Birifor) mais très rarement dans un kuon lobi. Il doit apporter une vache, un coq, une poule et 6 000 cauris (environ) et 3 poussins. La vache et les cauris sont envoyés au lieu d'initiation de ce kuon (Batié-Nord ou Nako); coq et poules sont « paa » (se précipiter sur) par des personnes appartenant à ce kuon; les poussins sont sacrifiés dans la *tyorkontin* de ce kuon (Informateur Bountara, canton d'Iridiaka).

(15) LABOURET (H.), *La guerre dans ses rapports avec les croyances religieuses chez les populations du cercle de Gaoua*, 1916, p. 295.

(16) *Ibid.*, p. 293.

(17) Information recueillie à Bountara (canton d'Iridiaka), les Lobi disent eux-mêmes qu'en décochant des flèches à tort et à travers « un lobi peut tuer le fils de son père ou le fils de sa mère ».

(18) LABOURET (H.), 1916, p. 292 : « *Armement*. — Les armes sont : l'arc en bois dur, long d'un mètre environ, bandé par une corde ligneuse; les flèches barbelées, sans pennes, longues de 50 à 60 centimètres, empoisonnées avec le suc du *Strophantus*, du venin de serpent et des produits de décomposition organique; la hache à manche courte, qui se porte sur l'épaule; la massue de bois dur; le couteau dans sa gaine. Il faut ajouter à cette énumération : le carquois, fait d'un morceau de peau de bœuf roulé à l'extérieur duquel sont fixées une aîlène et des tiges de fer destinées à travailler le cuir; un protège-poignet en forme de bracelet, fermé par un bouton protubérant, orné de poils d'animaux sauvages disposés en couronnes; un sifflet de grandeur variable; des cornes d'antilopes évidées, taillées, parées et transformées en trompe. Bien que le fusil à silex soit surtout destiné à la chasse, il faut cependant le citer parmi les armes de guerre ».

(19) Les lobi résidant en Côte d'Ivoire ne sont pas obligés de retourner dans leur « *tyorkontin* ». Ils peuvent se rendre dans la maison d'un chasseur âgé, initié au *hul* et membre de leur kuon, et reproduire là ce qui a lieu dans le grand centre rituel...

(20) Certains individus sont renommés pour la virulence ou l'efficacité du poison qu'ils préparent mais leur savoir ne leur confère pas un statut particulier. On dit seulement qu'ils ont la main « amère » (*kha*); expression qui est également employée pour ceux qui manient l'arc avec maîtrise. Les anciens disent que pour préserver la main « amère » (celle qui tire sur la corde de l'arc) il ne faut ni la tremper dans l'eau ni la laver (Informateur Batié sud).

(21) LABOURET (H.), 1931, p. 100.

(22) Deux hommes du kuon *Vinvindara* et du village *Iridiaka* ont donné chacun leur version à des moments différents.

(23) Par exemple dans le sous-patriclan « *Gotéto* » du kuon appelé « *Gbondara* », ce rituel a lieu le 3^e jour pour un garçon et le 4^e jour pour une fille. Le nombre 3 est toujours masculin et 4 féminin (Informateur résidant à *Solperdou*, Côte d'Ivoire).

(24) Le terme « *ti* » est généralement traduit par les informateurs par « médicament ». L'enfant est lavé, jusqu'à trois mois environ, avec un mélange d'eau et de « *ti* ».

(25) On dit que la bile est amère (*khâr*). Information donnée par Michel Dieu.

On verra ultérieurement que la notion d'amertume concerne les faits sociaux qui sont étroitement associés aux ancêtres agnatiques du sous-patriclan.

Chaque *tilkhâ* porte un nom qui est généralement différent de celui de l'ancêtre fondateur du sous-patriclan.

(26) Le terme « *nuokhati* » (bouche; amer; substance) peut être traduit, semble-t-il, par : ce qui enlève l'amertume de la bouche. Michel Dieu le traduit par : médicament contre les bouches (paroles) amères (dangereuses; mauvais sorts lancés par des ennemis de l'enfant);

(27) Les Lobi emploient deux termes pour désigner « l'amie(e) ». Le premier terme « *kuun* » (qui signifient également homme et mari) est employé aussi bien pour les femmes que pour les hommes de tout âge. Un garçon de 15 ans, par exemple, peut avoir un *kuun* femme qui en a 50. Ils ont des relations amicales qui se manifestent par des échanges de services, de cadeaux... L'autre terme « *édaré* » ne s'emploie que pour les femmes et les hommes qui ont des rapports sexuels en dehors ou non des liens du mariage.

(28) En fait, de nombreuses anecdotes rapportent les mésaventures des « *édaré* » et les effets désastreux de leur rencontre forfuite avec le « *prétendant* » en titre.

(29) Information recueillie à *Iridiaka* (haute-Volta), les femmes nées et élevées dans un même village sont considérées comme les « épouses » du « *til* » du village (*Kherditi*).

(30) Le terme « *tilkha* » peut prêter à une certaine confusion parce qu'il ne sert pas seulement à définir la puissance tutélaire d'un sous-patriclan. Un homme peut acquérir un *til* personnel qui porte trois noms différents suivant l'endroit où est situé l'objet qui le représente bien qu'il ne forme qu'un seul et même *til* désigné par le terme générique de *uatil* : il est appelé *tangba* lorsque sa marque est sur la terrasse de la maison, *kontin* lorsqu'elle est déposée dans la chambre de la première épouse celle qui est appelée *tyordarkher* et enfin *tilkha* ou *bekur* lorsqu'elle est située à l'extérieur de la maison et

généralement à proximité de l'autel du *tilkha* propre au sous-patriclan. En l'absence de données concernant les diverses significations de ce *til*, nous ne pouvons que signaler la double connotation du terme *tilkha*.

(31) Informateur Neloudouo (Côte d'Ivoire).

(32) La personne qui met l'empreinte de son pied gauche joue un rôle important lors du déplacement du groupe familial d'ego (voir p. 120).

(33) GOODY (J.) (1956). 1967.

(34) Pinan : coucher; kherkontin : femme grande ou âgée.

(35) On peut dire que l'on « *to* » (faire rentrer) les vaches (*na*) à l'intérieur d'une maison mais cette expression ne s'emploie pas pour les personnes sauf pour « faire rentrer » symboliquement une femme adultère dans la maison de son mari.

(36) Informateur du village de Neloudouo (Côte d'Ivoire); *kuon* Gbadara.

(37) Elle donne lieu à des rituels plus ou moins importants suivant l'âge du défunt (*kindi*) et le nombre d'individus du matriclan « ennemi » (*tyar sodara*) qu'il a « tué » au cours de sa vie. Il est probable que la « vie froide » des hommes va progressivement enlever au « carquois » à la fois son usage et son sens caché.

(38) De plus en plus remplacée chez les jeunes par une sorte de cartable en plastique.

(39) En Côte d'Ivoire, le *bobur* et le *kutre* des hommes du matriclan doivent commencer le jour du marché de Nakélé qui correspond pour la Haute-Volta au jour du marché de Gaoua (pas le marché hebdomadaire du dimanche mais celui qui a lieu tous les 5 jours après le marché de Doudou).

Le Matriclan

Outre son appartenance au *kuon*, chaque individu se réclamant par sa mère (*en ni*) d'un même ancêtre féminin (*kherbiel* : même femme) appartient à un groupe de descendance matrilineaire : le *tyar*. L'expression de « mère commune » qui serait symétrique à celle de « père commun » (*thibiél*) dans le *kuon* n'est pas employée, bien que les membres d'un même *tyar* se disent « enfants d'une même femme » (*kherbiel o bi*).

A ce concept de descendance matrilineaire, se rattachent certaines croyances relatives à la procréation. De la mère (*en ni*), un enfant hérite la « peau » (*tombiri lo*) et, par extension on dit que les membres d'un même *tyar* ou *tyarbiédara* (ceux qui appartiennent à la même espèce) (1) ont en commun la même peau (*tombiri lo biel*) (2). Cette expression peut même servir à définir les liens de parenté qui les unissent les uns aux autres. On peut dire à un utérin « nous avons la même peau », de même les conflits ouverts entre utérins sont traduits par « faire du mal à sa peau ».

La filiation matrilineaire rattache chaque individu à l'un des quatre matriclans (*tyar*) (3) suivants :

- Da
- Hien
- Kambou / Kambiré / Nufé
- Palé / Sib / Somé (4).

PRINCIPE DE L'UNITÉ DU MATRICLAN (*tyar*)

Le « matronyme »

L'appartenance à l'un des quatre *tyar* et aux groupes qui les composent est déterminée par la naissance quelle que soit la situation matrimoniale de la mère (mariée, fille-mère, divorcée, etc.). Elle définit également le nom porté par les individus (*tyar iri*) (5) qui se désignent comme Kambou ou Hien, etc. L'usage de ce « matronyme » permet à chacun de reconnaître ceux qui sont « biel » (un ; même) pour lui et ainsi de tempérer les différends éventuels qui peuvent surgir dans leurs relations sociales. D'autre part, il sert à occulter les niveaux différentiels de parenté par *tyar* qui déterminent la place d'un individu dans la société Lobi et les rapports qu'il peut effectivement avoir avec ses utérins. L'intégration dans un *tyar* comprend en effet :

Une affiliation à l'un des sous-groupes (*tyarleri*) qui constituent le matriclan (*tyar*).

Une affiliation à l'un des deux groupes sociaux (*Wo* ou *De*) qui constituent chaque sous-groupe (*tyarleri*).

La terminologie de parenté

Le *tyar* n'étant pas exogamique, un individu peut être apparenté par son père (*en thi*) et par sa mère (*en ni*) avec d'autres individus appartenant

au même groupe matrilineaire (*tyar*) sans avoir pour autant les mêmes rapports avec les proches utérins de son père ou de sa mère (6). L'emploi d'une nomenclature classificatoire qui est de type « crow », permet de différencier et de « manipuler » les termes de parenté qui servent à désigner les membres du groupe lignager du père (*en thi to* : ceux de mon père) des membres du groupe lignager de la mère d'ego (*en ni to* : ceux de ma mère).

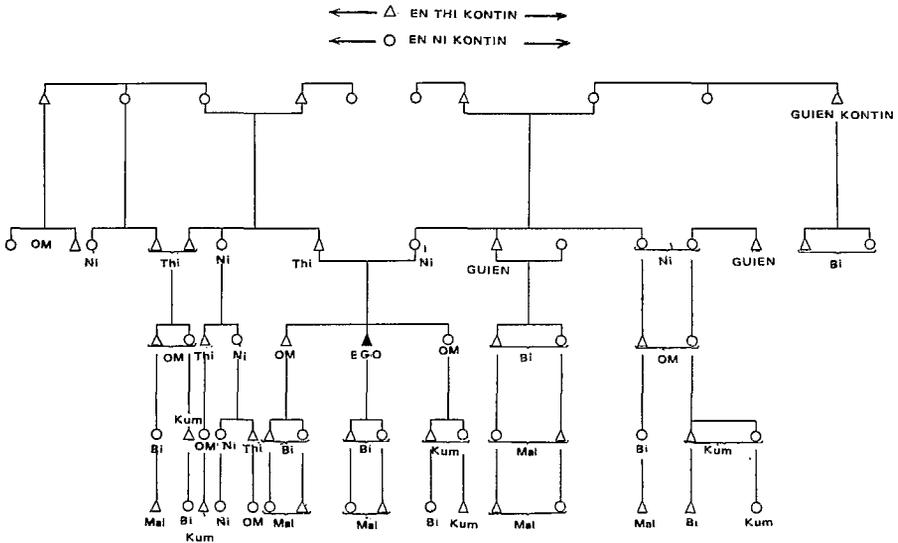


FIG. 4. - La terminologie de parenté.

Deux termes servent à désigner les membres du groupe lignager du père d'ego : tous les hommes (*kuun*) sont rangés dans la catégorie unique de « père » (*thi*) et les femmes (*kher*) dans la catégorie de « mère » (*ni*). Pour marquer une différence d'âge, on peut ajouter au terme « *thi* » ou « *ni* » les suffixes « *bu* » (petit) ou « *kontin* » (grand). C'est ainsi que l'on peut éventuellement appeler les hommes et les femmes de la deuxième génération ascendante « *thi kontin* » (grand-père) ou « *ni kontin* » (grand-mère) et les femmes et les hommes de la génération d'ego ou de génération descendante « *thi bu* » (petit père) et « *ni bu* » (petite mère).

Du côté du groupe lignager de la mère d'ego, la terminologie est autre. Les hommes (*kuun*) et les femmes (*kher*) de la génération d'ego sont appelés par le terme « frère » (*omkuun*) ou « sœur » (*omkher*) auquel s'ajoute, à l'un ou l'autre terme, le suffixe « *biné* » (ventre) pour désigner le propre frère ou la propre sœur d'ego. La différence entre aîné et cadet peut être marquée, d'une manière générale, par l'emploi des suffixes « *bu* » (petit) ou « *kontin* » (grand). Ego appelle par le même terme « *kum* » (fils ou fille de sœur) les hommes et les femmes de la 1^{re}, 2^e et n^e génération descendante en ajoutant éventuellement le suffixe « *bu* » (*kumbu*) pour ceux qui sont les plus éloignés en ordre généalogique. Ego appelle donc les hommes de la première génération ascendante « *guien* » (frère de la mère) en ajoutant, comme il peut le faire pour son propre frère ou sa propre sœur, le suffixe « *biné* » (ventre) soit « *guien biné* » pour

désigner le propre frère de sa mère. Les femmes de la première génération ascendante sont appelées, par contre, par le terme qui sert à désigner la propre mère d'ego et toutes les femmes du groupe lignager du père d'ego soit « *ni* » (mère). Enfin, à la deuxième génération ascendante, on retrouve les mêmes termes pour désigner de part et d'autre les hommes et les femmes en ligne paternelle ou maternelle soit « *thi kontin* » (grand-père) ou « *ni kontin* » (grand-mère) mais les hommes en ligne maternelle peuvent être également appelés « *guien kontin* ».

*L'esprit tutélaire du matriclan (watil kontin)
et alliance entre matriclans*

Les membres d'un même *tyar* (ou *tyarbielbara*) affirment leur communauté d'appartenance à une même unité de filiation du fait qu'ils reconnaissent le même esprit tutélaire appelé « *watil kontin* » ou bien « *til tyar* ». Son culte, contrairement au *kuontil* du patriclan, ne donne lieu à aucun rituel collectif et le lieu qui l'abrite n'est pas accessible à tous les membres du *tyar*. Il est interdit aux « *de* » (captifs et descendants) de s'y rendre et rares sont les « *wo* » (maîtres) qui ont eu l'occasion d'y aller même une fois dans leur vie. Il ne semble pas, d'ailleurs, que les Lobi soient tous informés de l'endroit précis où se trouve la représentation de leur « *watil kontin* » : certains montrent d'un geste les zones proches de la rive droite de la Volta et d'autres disent qu'elle se trouve à proximité ou dans le plus ancien village (*di*) fondé par des membres du groupe « initial » de leur *tyar* après la traversée de la Volta, c'est-à-dire le groupe d'où seraient issus par fractionnements successifs les différents sous-matriclans (*tyarléri*) qui constituent actuellement le *tyar*. Ainsi, les *Kpa Da*, groupe premier du matriclan *Da*, ont fondé tout d'abord le village de

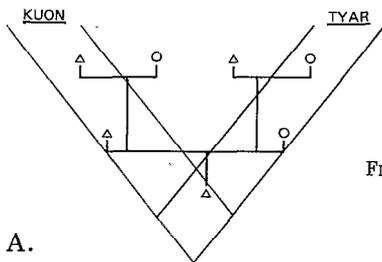
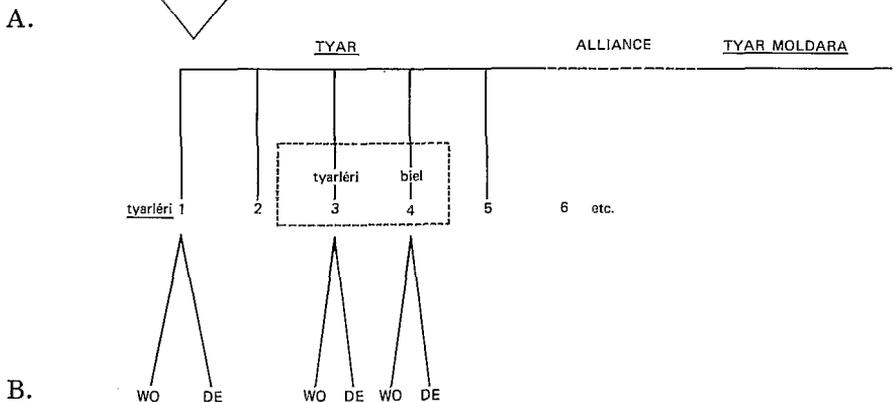


FIG. 5. - A. Filiation bilinéaire. B. Filiation en ligne utérine.



Kponkpouna (canton de Malba) qui est aussi l'emplacement du « *watil kontin* » des Da (7).

Cependant, le *watil kontin* joue un rôle important au niveau du *tyar* même si le lieu qui l'abrite n'est pas identifié par chacun de ses membres. L'association entre *tyar* et *watil kontin* impose un ensemble d'interdits et d'obligations qui caractérisent les rapports entre utérins. Toutefois, les conduites sociales prescrites par l'appartenance à un même *tyar* sont, en fait, davantage déterminées par la référence au « *watil kontin* » dont il n'existe, en principe, qu'un seul par *tyar* (8). Les rituels qui lui sont liés mettent en évidence l'ensemble de ses fonctions dans la vie sociale :

- assurer la continuité du *tyar* grâce à la fécondité des femmes ;
- assurer la paix entre les membres du même *tyar* ;
- assurer l'unité du *tyar* c'est-à-dire que chacun vive selon la formule consacrée « nous sommes un » ou « nous nous appartenons » ;
- assurer le mode de dévolution des biens « meubles » qui doivent circuler selon des règles impératives.

Les rituels qui ont lieu sur le « *watil kontin* » d'un *tyar* ne sont pas accomplis par des membres de ce *tyar*, mais par des individus appartenant au matriclan qui lui est allié (*maldara*). En effet, les quatre matriclans se regroupent par paires : les uns sont désignés par le terme « *maldara* » (ceux qui ont le droit de plaisanter) (9) et ils s'opposent à ceux qu'ils désignent comme « *sodara* » (ceux qui donnent le malheur) (10) :

MALDARA	
KAMBOU	
KAMBIRE	HIEN
NUFE	
SODARA	
SIB	
SOME	DA
PALE	

D'après ce tableau, par exemple Kambou/Kambiré/Nufé sont *maldara* pour les Hien et chacun des quatre est « *sodara* » pour des Sib/Some/Palé et Da.

Une hostilité latente est contenue dans les rapports entre « *sodara* » tandis que les conduites institutionnalisées entre « alliés » se caractérisent par l'assistance rituelle réciproque et la parenté à plaisanterie (verbale ou gestuelle) (11) comme le laisse entendre l'emploi du terme « *maldara* ». A titre d'exemple, le récit suivant rapporte les mésaventures qui sont arrivées aux Hien et aux Kambou (*maldara*) en raison de leur relation symétrique de plaisanterie :

« Des Kambou possédaient des moutons noirs et des Hien qui voulaient en avoir de semblables leur demandèrent comment faire. Rien n'est plus simple, dirent les Kambou, il suffit de mettre de la paille sous vos moutons et d'y mettre le feu. Les Hien se mirent à suivre ces bons conseils ; lorsque les lèvres de leurs moutons se retroussèrent, ils dirent que c'était de joie que leurs moutons riaient. Alors, les Kambou se sont moqués d'eux. Quelque temps plus tard, les Hien sont venus conseiller à des Kambou, qui se préparaient

à célébrer des funérailles (*bobur*), de cacher leur bière de mil (*tan*) en la versant directement à l'intérieur de leurs greniers. Des Hien, dirent-ils, ont l'intention de venir « plaisanter » (prendre) tout votre *tan* le jour du *bobur*. Les Kambou suivirent les conseils des Hien et firent semblant, le jour dit, de n'avoir pas préparé de « *tan* » comme il est d'usage. Mais dès que les fameux Hien prirent le chemin du retour, ils se précipitèrent vers leurs greniers avec l'intention de boire, entre eux, le *tan* si soigneusement caché... mais la terre avait tout bu » (12).

Les Lobi racontent également ce récit pour dire que les Hien sont « stupides » (Dambolé) et les Kambou « méchants » (= qui ne veut pas donner). En effet, à chaque *tyar* est attribué un défaut ou une qualité particulière; on dit aussi que les Da sont menteurs parce qu'un jour un homme Da traversa un marigot en portant son fils sur les épaules et ce dernier raconta par la suite qu'il avait piétiné un poisson. Depuis, au lieu de dire à un enfant « tu es un menteur » on peut lui dire « tu es un fils de Da ». Ceci fait partie des termes de plaisanterie que seuls les « alliés » ont le droit d'employer; les mêmes expressions utilisées entre « *sodara* » pourraient provoquer un état d'hostilité. On ne plaisante pas entre « *sodara* ».

Une autre fonction de leurs relations d'alliance est d'intervenir dans presque tous les cas de conflit (querelle familiale, « conflits armés », etc.) « pour rendre froid ce qui est chaud » (13). Elles permettent de rétablir une situation troublée au sein d'un groupement familial ou d'un groupement villageois. Les moyens utilisés pour cela, représentent symboliquement le passage d'un état d'hostilité (chaud) à un état d'apaisement (froid): cracher de l'eau froide à terre; mettre une braise dans unealebasse contenant de l'eau; jeter au sol de la cendre ou la mettre sur le corps des intéressés, etc.

COMPOSITION DU MATRICLAN (TYAR) :

Segmentation du matriclan et formation de sous-groupes ou sous-matriclans.

Chaque matriclan (*tyar*) se divise en un nombre variable de sous-groupes indépendamment de la qualité des liens généalogiques qui unissent leurs membres à l'ancêtre fondateur de leur sous-groupe. L'idée de division se retrouve dans le terme *tyarléri* (espèce; divisé ou séparé) qui sert à désigner un sous-groupe ou sous-matriclan.

Les récits explicatifs des événements qui précèdent et suivent la formation des « *tyarléri* » correspondent approximativement au même schéma : les groupes lobi qui sont arrivés en premier sur la rive droite de la Volta ont fondé des villages différents suivant le *tyar* auquel ils appartenaient, puis, au fur et à mesure qu'ils créaient de nouveaux villages, le *tyar* se segmentait en différents *tyarléri*.

Les Hien ont fondé le village de « Delméra » (canton de Boussera); *Les Palé* ont fondé le village de « Kolondioura » (canton d'Iridiaka); *Les Somé* ont fondé le village de « Donsera » (canton de Batié-Nord); *Les Sib* ont fondé le village de « Daboura » (canton de Batié-Nord); *Les Nufé* ont fondé le village de « Bomeho » (village non identifié); *Les Kambou/Kambiré* ont fondé le village de « Gbonkora » (dit aussi Gbon) (canton de Boussera); *Les Da* ont fondé le village de « Kponkpouna » (canton de Malba) (14).

De ces villages, les groupes lobi ont pénétré à l'intérieur des terres en suivant des cheminements migratoires qui semblent étroitement dépendants de leur *tyar* d'appartenance. Les Hien ont, par exemple, fondé

TABLEAU 5
MATRICLANS (TYAR) ET SOUS-MATRICLANS (TYARLÉRI)

1		2		3		4	
KAMBOU	KAMBIRE	NUFE	HIEN	DA	SIB	SOME	PALE
Balou	Poodar	Tiol	Gonguo	Kpa	Lobe	Touh	Nako
Timpo	Lenta	Bankama	Delme	Ton	Wal	Bain	Lemira
Banko	Terto	Kor	Dambo	Pol	Gan	Nanger	Ga
Kpotoro	Dobarto	Sanpou-	Timbourbi	Dabra		Dian	Lanlam
Wal	Gbebito	loupou	Kodio	Djourbé		Kalto ou	Sinlo
Bé		Lomo	Guilampo	Sankolo		Kalpolo	Yol
Posar		Tenko	Dagnor	Yolpar		Béko	Kakal
Danka			Bo	Gbalan		Diolonko	
Hokor			Houra-Houra	Negbana			
Pou			Ouse	Negboura			
Kalpolo			Djadjou	Sila			
Nyoyo			Gban	Malmal			
			Bolto	Layé			
			Gbananhireto	Nokol			
			Koué				
			Balanti				

de nombreux villages dans les régions de Boussera, Iridiaka, Midebdouo, Boussoukoula ... alors qu'ils n'en ont pas créé dans les régions de Kampti-Galgouli-Djigoué où la plupart des villages ont été fondés par des Kambiré/Kambou et par des Sib. Or, il existe une représentation locale relativement prépondérante d'un *tyar* dans l'aire qui recouvre celle des villages fondés par des membres de ce *tyar* (15). On peut supposer, de ce fait, que la répartition territoriale des villages selon le *tyar* d'appartenance correspond, dans la réalité, à un regroupement assez large de parents utérins, au moins dans les zones d'implantation lobi en Haute-Volta.

Par ailleurs, la fondation des villages s'est faite au fur et à mesure de la segmentation du *tyar* de telle sorte que le nombre de « *tyarléri* » a augmenté, au moins dans les premières décennies de la pénétration lobi sur la rive droite de la Volta, en même temps que s'effectuait une dispersion géographique du *tyar*; dispersion d'ailleurs toute relative puisque l'ancêtre fondateur du *tyarléri* allait généralement s'établir à proximité du groupe dont il se détachait. On trouve pour certains *tyarléri* une correspondance entre le nom qu'il porte et le nom d'un village. Mais tout déplacement de groupe n'entraînait pas systématiquement une division du *tyar* puisque plusieurs villages pouvaient être fondés par les membres d'un même *tyarléri*. De même, toute division du *tyar* n'entraînait pas aussitôt le déplacement d'un groupe puisque certains *tyarléri* ne sont pas à l'origine de nouveaux villages.

Enfin, l'ordre dans lequel s'est opérée la division du *tyar* est représenté par les associations entre *tyarléri* dont les relations sont définies par la parenté de leurs ancêtres fondateurs (même mère ou même grand-mère). Cette forme d'association entre *tyarléri* est désignée par l'expression « *tyarléri biel* » (*tyarléri* commun).

L'exemple suivant décrit d'une part la division du *tyar* Hien et d'autre part, la répartition géographique des villages qui en sont issus.

Les noms des villages numérotés sur la carte 6 de H1 à H35 correspondent à ceux donnés dans le deuxième récit. Sur la même carte, sont également inscrits, selon la numérotation K1 à K37, les principaux villages fondés par les membres du tyar Kambiré (16). La localisation de ces villages montre bien l'importance du tyar dans les modes de regroupement et de dispersion territoriale. L'expansion des Hien et des Kambiré s'est bien faite selon les deux axes est-ouest et nord-sud, mais en se démarquant nettement l'une de l'autre au fur et à mesure de leur pénétration à l'intérieur des terres depuis les rives de la Volta Noire. Les mécanismes qui président à la répartition des terrains de migrations ne sont pas explicités par des règles précises mais ils correspondent, dans une large mesure, à une situation défensive (voir p. 66 et suivantes).

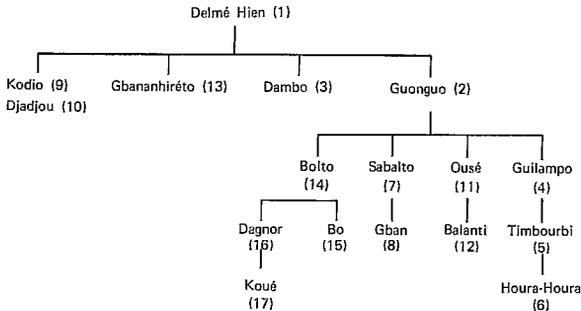


Tableau récapitulatif :
Nom et ordre de formation des sous-matriclans du tyar Hien.

Les récits suivants n'ont pu être recueillis en Côte d'Ivoire où de nombreux Lobi manifestent à l'égard de leur passé une indifférence assez marquée; leur savoir se limite le plus souvent à l'énumération des sous-groupes dont sont issus le *tyaléri* dont ils sont membres. A ceux qui leur posent des questions sur leur origine, ils recommandent de s'adresser directement aux anciens qui habitent encore dans les zones de première implantation en Haute-Volta. Il est un fait que les événements qui précèdent la formation des villages créés depuis longtemps recouvrent en grande partie l'histoire de la division du tyar. C'est auprès de Hien résidant à Iridiaka et à Bontara (canton d'Iridiaka) que nous avons pu recueillir la tradition relatant le cheminement migratoire des Hien :

— SEGMENTATION DU TYAR HIEN

« Quand les Hien ont traversé la Volta, ils étaient seulement des Hien. Ils se sont établis près d'une montagne appelée « Delmé » et sont devenus des « Delmé Hien » 1. Dans ce groupe vivait une fille qui aimait rester seule de longues heures dans cette montagne, on l'appela « Guonguo » la fille de la montagne; ses descendants furent les « Guonguo Hien » 2. Dans le groupe « Delmé Hien » vivait aussi une fille, mariée à un Birifor, qui ne préparait que des sauces sans soubala (Dambo); ses descendants furent les *Dambo Hien* 3. Dans le groupe des « Guonguo Hien », une fille, chargée de lourds fagots, disait à ceux qui marchaient avec elle « Guilampo » (attends, je vais venir); ses descendants furent les *Guilampo Hien* 4. Une des femmes du groupe des *Guilampo* est allée cueillir les feuilles d'un arbre (*timbourbi*) pour préparer de la sauce; ses descendants furent les *Timbourbi Hien* 5. Parmi eux, certains firent semer du maïs à l'emplacement de maisons en ruine tandis que les autres, ayant semé sur un sol moins fertile et obtenu une moins bonne

récolte, allèrent leur voler des épis; on les appela les « *Houra-Houra* » (porc-épics ?); leurs descendants furent les *Houla Houla Hien* (déformation du nom) 6. Dans le groupe des *Guonguo Hien* vivait une fille qui ne savait préparer que des sauces sans goût, fades (sabala); ses descendants furent les *Sabalto Hien* 7. Dans ce groupe, une femme sema les graines des dernières et non des premières aubergines récoltées et les aubergines poussèrent avec une longue tige. Les autres disaient « toi et ta famille vous êtes des longs « *Gban* » »; ses descendants furent les *Gban Hien* 8. Le groupe des *Delmé Hien* s'est encore divisé; le chemin qu'un groupe a suivi pour aller s'installer dans un autre lieu était plein de traces de singes (*Kokodio*); ce furent les *Kodio Hien* 9. Parmi eux vivait une femme extrêmement étourdie « sans tête » (Djadjou terme Birfor); ses descendants furent les *Djadjou Hien* 10. Un groupe de *Guonguo Hien* est parti fonder un village là où se trouvait des arbustes épineux (*ousé*); ce furent les *Ousé Hien* 11. A son tour un groupe de Ousé est allé habiter dans un endroit sablonneux (*balanti*); ce furent les *Balanti Hien* 12. Dans le groupe *Delmé Hien*, certains essayaient de prendre la femme dont ils pouvaient hériter avant que son mari ne soit mort; ce furent les *Gbananhiréto Hien* (prendre avec les yeux; prendre du vivant) 13. Parmi les *Bolto Hien* vivait une fille qui savait préparer de la sauce avec une plante rampante (*bol*); ses descendants furent les *Bolto Hien* 14. Certains, parmi eux, avaient des chèvres dont la principale occupation était de manger les récoltes des autres; ce furent les *Bo Hien* (les Hien de la chèvre) 15. Des *Bolto Hien*, enfin, sont partis fonder un village en disant « quand nous serons dix, nous resterons »; ce furent les *Dagnor Hien* 16. Cependant certains sont allés fonder un autre village près de la montagne appelée « *Koyo* »; ce furent les *Koué Hien* 17 ».

Les noms des sous-matriclans Hien décrivent soit une caractéristique du site où s'est installée une fraction d'un groupe (cf. : les Balanti, les Oussé, etc.), soit les circonstances qui ont précédé la séparation d'un groupe (cf. : les Bo, les Houra-Houra, etc.); soit une « manière de faire » peu commune aussi bien dans le mode de culture (cf. : les Gbàn), dans la préparation culinaire (cf. : les Sabalto, les Dambo, etc.) que dans le mode d'acquisition des femmes (cf. : les Gbananhiréto). En fait, il n'existe pas nécessairement une seule et unique explication pour chacun des noms portés par les *tyarléri*. A titre d'exemple, Dambo peut également signifier : sommeil; refuser : refuser le sommeil pour guetter l'ennemi ou pour pleurer toute la nuit auprès des morts.

— PRINCIPAUX VILLAGES ISSUS DE LA SEGMENTATION DU TYAR HIEN

1 *Les Delmé Hien* :

« Un jour, un chasseur a traversé la Volta, et il s'est installé près d'une montagne appelée Delmé. Le village fut appelé Delmera (canton de Boussera 1). Des parents du chasseur sont venus nombreux habiter Delmera et le chasseur partit vers un autre coin de la montagne en disant : « Je resterai là jusqu'à ce que mes cheveux tombent ». Le village fut appelé *Pibera* (perdre poils) (canton de Boussera 2). Puis des parents sont venus nombreux de Delmera à Pibera et le chasseur est reparti dans un lieu qu'il a appelé « *Topora* » (s'asseoir définitivement dans) (canton de Boussera 3). Puis ses parents Delmé Hien sont venus nombreux de Pibera à Topora et le chasseur est reparti dans un lieu appelé « *Iridiaka* » (je veux rester là; je refuse la violence 4) (canton d'Iridiaka). Puis toujours suivi par ses parents, il est allé à Soropera (il va s'accroupir et attendre) (canton de Boussera 5). Enfin, il s'est déplacé vers la région de Batié Sud dans un lieu appelé Bonkoserà (c'est là qu'un singe va venir me piétiner et me tuer) (canton de Midebdono 6). L'histoire du chasseur se termine là. Mais à partir de Topora, les Delmé Hien sont partis dans deux directions. Les uns ont suivi le chasseur vers Iridiaka tandis que d'autres sont allés directement vers la région de Batié-Sud ou un autre chasseur a découvert un endroit très boisé. Ce fut le village de *Kpanhuo* (dans un lieu boisé) (canton de Boussoukoula 7). De là, des Delmé Hien sont allés dans un lieu appelé « *Kounonkiera* » (homme qui puise : les femmes n'étaient pas assez nombreuses pour effectuer seules le transport de l'eau nécessaire à la préparation du banco; les hommes les ont aidées à puiser puis à transporter l'eau) (canton de Boussoukoula 8). De ce village des Delmé Hien sont partis encore plus loin, dans la région de Kalamon en Côte d'Ivoire où ils ont fondé le village « *Kerahingbara* » (les femmes qui prennent : les femmes aidaient les enfants à lancer les boules de



FIG. 6. - Principaux villages fondés par les membres du Tyar Kambire et du Tyar Hien.

banco aux constructeurs de maison) (canton de Danao 9). Un homme de ce village a découvert, en chassant, un point d'eau où l'eau paraissait blanche. Il a fondé en ce lieu le village de Nionblora (eau blanche) (canton de Danao 10) ».

2 Les Guonguo Hien :

« Ils ont créé en premier le village de Sanwara (dans la hutte de Sansan) (canton d'Iridiaka 11). De là, des Guonguo sont allés s'établir près du lieu où les habitants de Sanwara célébraient le rite du Kelwé. Ce fut Kelbora (canton d'Iridiaka 12). D'autres Guonguo Hien venant de Sanwara sont allés s'installer à proximité de Kelbora dans un lieu appelé « Golonkara » (et « Tonkar-Lamine » pendant la colonisation (détourner; passer). Les Lobi évitaient de traverser ce village dont les habitants avaient la réputation

d'être querelleurs) (canton d'Iridiaka 13). Un Guonguo Hien de Sanwara a également voulu s'établir dans un autre lieu. Il s'est querellé avec un Palé qui avait choisi exactement le même endroit que lui pour fonder son village mais le Palé a dû céder la place; le village fut appelé « *Koumboura* » (homme; tort) (canton de Gaoua 14). Un autre groupe s'est détaché du groupe de Sanwara pour créer le village de « *Bontara* » (j'ai refusé à cause de vous le village de Sanwara) (canton d'Iridiaka 15). Enfin, quelques familles peu nombreuses ont à leur tour quitter Sanwara pour s'installer dans un lieu appelé « *Diépera* » (se rassembler; peu) avec l'intention d'y rester jusqu'au moment où l'on viendrait les attaquer (canton d'Iridiaka 16).

3 *Les Dambo Hien :*

Les anciens disent que les Dambo Hien ont créé un seul village (ancien) « *Sonséra* » (interdit : dans) (dans le village où il est interdit de décocher des flèches) (canton d'Iridiaka 17) où ils ont cohabité pendant longtemps avec les Delme Hien.

4 *Les Guilampo Hien :*

Ils se sont installés à « *Bagnara* » (canton de Batié-Sud 18) puis dans la région de Kalamon en Côte d'Ivoire à *Sondrodouo* 19, *Gbaséra* 20 (canton de Danoa).

5 *Les Timbourbi Hien (17) :*

Ils se sont installés à « *Kosso* » (canton de Boussoukoula 21). Puis de Kosso, Niana Timbourbi Hien est parti fonder le village « *Keramira* » (village construit par les femmes; manière de dire qu'il est facile de créer un village (canton de Danoa 22).

6 *Les Houra-Houra Hien :*

Ils ont créé le village de « *Tirbera* » (dans un lieu boisé; arbre; dans) (canton de Gaoua 23).

7 *Les Sabalato Hien :*

Ils ont créé le village de « *Woulwoula* » (canton d'Iridiaka 24).

8 *Les Gbàn Hien :*

Ils sont allés à « *Sorkoun* » (sur la route de la mort) (canton de Panalatéon 25). Puis à Dananpanho (nom Birifor) (canton de Panalatéon 26).

9 *Les Kodio Hien :*

Ils ont créé le village de « *Kodiora* » (canton de Malba 27) (sur le chemin des singes).

10 *Les Djadjou Hien :*

N'ont pas créé de village ?

11 *Les Ouse Hien :*

Ont créé le village de Bokonono (prendre et amener à la maison) (canton de Gaoua 28).

12 *Les Balanti Hien et 13 Les Gbanahireto Hien :*

N'ont pas créé de village ?

13 *Les Bolto Hien :*

Ils ont créé des villages dans le canton de Boussoukoula : *Loukoura*, *Yaldrédouo* (villages non identifiés) et en Côte d'Ivoire dans le canton de Danoa : *Lagbo* 29; *Naguielou* 30; *Kalfodouo* 31.

14 *Les Bo Hien* :

Ont créé « *Bagnara* » 32 (canton de Gaoua).

15 *Les Dagnor Hien* :

Ils ont créé « *Dagnoro* » 33; Dolonyoura 34; Oukouera 35 (canton d'Iridiaka).

FONCTIONS DU MATRICLAN (TYAR) ET DU SOUS-MATRICLAN (TYARLÉRI).

L'importance du rôle du *tyar* et du *tyarléri* s'observe dans quatre domaines essentiels de la réalité sociale : (a) la fécondité des femmes et la reproduction; (b) les « conflits armés »; (c) l'héritage; (d) la sorcellerie.

(a) LA FÉCONDITÉ DES FEMMES ET LA REPRODUCTION (18)

Les rituels de fécondité qui correspondent au rôle de l'esprit tutélaire du *tyar* (*watil kontin*) s'effectuent pour la plupart dans un autre lieu appelé « *bebrtil* ». Chaque sous-matriclan (*tyarléri*) dispose d'un ou de plusieurs « *bebrtil* » dont le nombre dépend, de la plus ou moins grande dispersion territoriale de leurs membres. Le « *bebrtil* » n'est pas « différent » du « *watil kontin* »; les liens qui les unissent se traduisent de plusieurs manières »

– Les *Timpo Kambou* n'ont pas d'autel du « *bebrtil* ». Les rituels ont lieu sur la route qui mène au « *watil kontin* » des *Kambou* (*watil kontin wo*).

– Les *Balou Kambou*, par contre, ont comme objet support du *bebrtil* une racine provenant de l'autel du « *watil kontin* » des *kambou* (19).

Le « *bebrtil* », créé en premier, est généralement le centre rituel le plus important et son emplacement peut correspondre au premier village fondé par les membres du sous-matriclan :

– Les *Pol Da* ont fondé, en premier, le village de *Dankouma* (canton de *Ponala-téon*) où se trouve le premier « *bebrtil* » des *Pol Da*.

– Les *Wall Kambou* ont fondé le village dont ils portent le nom « *Wallwo* » (canton de *Malba*), lieu du premier *bebrtil* des *Wall Kambou*.

L'importance numérique du *tyar* et l'accomplissement fréquent des rituels de fécondité (premier mariage d'une femme; grossesse difficile; etc.) justifient la dispersion des centres rituels du *tyar*, mais le « *watil kontin* » reste le lieu où s'effectuent les sacrifices les plus importants, par exemple, ceux de réparation des actes délictueux : homicide d'un utérin, etc.

(b) LES « CONFLITS ARMÉS »

De nombreux aspects de l'organisation sociale lobi révèlent la place très importante qu'ont certainement occupée les « conflits armés » entre Lobi au moins jusqu'à ces quarante dernières années : les modalités des

migrations, les modes de regroupement des Lobi en villages et leur dispersion sur le terroir de ces villages, le déroulement de la vie quotidienne... semblent répondre, dans une large mesure, à des situations de « conflits armés » quasi permanents.

- Les femmes partaient par petits groupes chercher l'eau et le bois; en période de trouble, un homme armé les accompagnait.

- Le maître de maison (*tyordarkuun*) coupait généralement les branches de l'arbre accolé à sa maison pour éviter que le « vengeur de sang », par ce moyen, n'accède facilement à la terrasse.

- Chaque nuit, les hommes d'une maison se relayaient au poste de guet situé sur la terrasse même ou sur un arbre proche de la maison.

- Un homme ne sortait pas de sa maison (*tyor*) sans avoir sur lui : arc, carquois, casse tête et s'il se rendait au marché, aux funérailles..., il prenait son tabouret à trois pieds qui pouvait lui servir de siège ou de massue.

- Un Lobi essayait toujours de se mettre à la gauche de l'étranger (celui qu'il ne connaît pas) qu'il croisait dans la brousse pour être sûr de pouvoir le tuer le premier.

- Les Lobi n'effectuaient des longs parcours que si des circonstances particulières (parent malade, funérailles...) les y obligeaient. Ils voyageaient de préférence la nuit en faisant parfois de longs détours pour éviter les villages habités par des groupements du *tyar sodara* et en faisant étape, si besoin était, dans les villages habités par des membres de leur *kuon*, ou des parents utérins. De jour, ils profitaient des jours de marché (*ya*) pour aller dans les villages qui se trouvaient dans leur direction puisqu'il est interdit de verser le sang dans l'aire du marché et dans les divers chemins qui y conduisent.

Les deux groupes de parenté (*kuon* et *tyar*) interviennent de façon différente et spécifique dans les « conflits armés ». Le *kuon* impose un temps de paix pendant la période de l'initiation (*dyoro*) et il modère l'hostilité latente qui définit les rapports entre *tyar sodara*. Il est interdit (*sonséri*) de se « battre » (*matafré*) pendant le déroulement du *dyoro* et interdit également de tuer un membre de son *kuon* même s'il appartient à un *tyar sodara*. Par contre, le *tyar* intervient de façon directe dans les conflits armés puisque c'est lui qui détermine le devoir solidaire de vengeance. Ce devoir joue de façon différenciée selon la place de chacun dans la structure du groupement de parenté et de résidence.

Les causes des conflits

On peut différencier les « conflits armés » suivant l'espace qui les concerne, à l'intérieur d'un même village ou entre villages différents, et suivant les formes de solidarité, entre individus du même village ou entre individus du même groupe de filiation matrilineaire.

A l'intérieur d'un même village, les individus doivent normalement régler les différends qui les opposent par des actes rituels sur le *diti-lyo* (20); cependant, les Lobi retiennent au moins quatre causes de conflit qui ont pu entraîner un « combat armé » entre individus ou « maisons » (*tyor*): la terre; les femmes (rapt, adultère); les bagarres entre enfants de différentes « maisons »; la propriété des œufs de volaille.

La permanence de relations d'hostilité à l'intérieur d'un village nuit à la vie communautaire et à la défense même du village dont la position de force ou de faiblesse dans la zone qu'il occupe est liée aux rapports de solidarité existant entre ses membres. La solidarité intra-villageoise implique une ambiguïté puisqu'elle agit aussi bien pour les protéger que pour les mettre en danger. L'anecdote suivante qui rapporte les faits ayant eu lieu à Iridiaka vers 1920-1930 montre qu'un acte provocateur mené par un individu contre des personnes isolées ou des groupes appar-

tenant à un autre village peut nuire aussi bien à l'auteur lui-même qu'à son groupe de résidence (personnes ou biens).

« Houssopté Bain Somé avait enlevé une femme mariée à un homme du matriclan *Da* qui habitait dans un village proche d'Iridiaka appelé Sanwarra. Le père de Houssopté, Kiakouté Bolto Hien, avait exigé de lui qu'il rende la femme à son mari. Il avait été initié au même « *bur* » (soit *danda bur*) que le mari et cette initiation commune lui interdisait de commettre envers lui, directement ou par l'intermédiaire de l'un de ses proches, le moindre acte malveillant. Mais Houssopté, au lieu de suivre les conseils de son père, s'est enfui avec la femme chez le fils de son oncle utérin (*guien bine*) qui habitait à Kpokora. Quelques mois plus tard, le mari est venu ravir de force une femme du village d'Iridiaka qui était mariée, en plus, avec un homme du même matriclan que le père de Houssopté (soit Hien). Il s'est enfui avec cette femme à Gongombiro dans une maison habitée par des membres de son matriclan *Da*. Puis, la femme s'est enfuie de cette maison au moment où elle s'est aperçue qu'elle était enceinte de son ravisseur. Elle est retournée dans son village, Iridiaka. Son ravisseur est alors reparti dans son premier village de résidence qui était Sanwara. De là, il est allé prendre de force 7 bœufs dans la maison du père de Houssopté à Iridiaka (21). Pour bien montrer qu'il n'était pas décidé à les lui rendre, il coupa la queue de 4 vaches. Il est un fait que sa femme qui avait été enlevée, avec son consentement, par Houssopté n'est jamais revenue habiter avec lui et lui-même n'a jamais rendu les bœufs qui ont servi de remboursement de la « dot » qu'il avait dû donner aux parents de la femme. Enfin, après la mort de son père, Houssopté est revenu s'établir à Iridiaka sans oser toutefois cultiver dans le « *bann* » de son père envers qui il s'était montré tellement insoumis. Il a donc emprunté une portion de terre à un « *banndar* » qui était du même matriclan que son père (Hien) (22) ».

Entre membres de villages différents, qui ne sont pas liés par la solidarité des co-villageois, les causes des conflits se rapportent à des événements concernant des individus liés ou non par la parenté ou l'alliance : elles vont d'une simple injure au rapt d'une femme.

Les modalités du conflit

Toute querelle où les opposants se battent (à bras le corps, gourdin, flèche, etc.) peut être considérée comme un « conflit armé : mais cette expression ne fait pas apparaître les différentes formes qu'il peut prendre dans la réalité. Un « conflit armé » peut durer le temps d'une colère ou se prolonger pendant des mois et même des années. Leurs différences tiennent aux règles qui favorisent ou interdisent la poursuite des hostilités. Il semble que le terme « conflit armé » convienne mieux aux conflits qui doivent être nécessairement de courte durée alors que les autres, qui engendrent un système comparable à la « vendetta », peuvent être désignés, par opposition aux premiers, par le terme même de « vendetta » ; cependant, le terme anglais « feud » (23) employé par GOODY semble recouvrir une plus grande gamme de conflits.

Le processus qui s'engage lorsque l'état d'hostilité est reconnu semble être basé sur deux règles complémentaires – l'interdit de s'entretenir et l'obligation de se venger – qui jouent de façon différente suivant que les opposants appartiennent au même *tyar*, à des *tyar* alliés (*maldara*) ou à des *tyar* qui sont potentiellement ennemis (*sodara*).

Modalités des conflits entre tyar sodara

L'état d'hostilité est de manière latente contenu dans les relations entre *sodara*. Il suffit de quelques provocations ou injures pour qu'il soit ouvertement déclaré. Le processus qui s'engage s'amplifie presque toujours jusqu'à l'homicide qui détermine l'enchaînement des actes de ven-

geance (*hil*) (24). Elle consiste à compenser la perte d'un membre de son groupe matrilineaire en tuant un membre du groupe adverse (*sodara*) auquel appartient l'auteur de l'homicide. Cependant, l'obligation de vengeance est structurellement limitée : un homme n'est pas obligé de venger la mort de tous ses parents utérins mais il doit venger ceux qui sont les plus proches de lui par la parenté (même *tyarléri*; *tyarléri biel*) ou par le voisinage (même village ou village allié).

Chaque *tyarléri* dispose d'ailleurs d'un ou de plusieurs lieux rituels du « combat armé » (*kuurkiétil*) situés dans les villages où il existe un regroupement important d'individus membres du même sous-matriclan. Les hommes mettent « l'eau du til » sur leur corps (*tiu til gnon*) avant d'assumer leur rôle de « vengeur de sang » tandis qu'un homme ou une femme très âgée (après la ménopause) reste auprès du « *kuurkiétil* » pendant leur absence pour qu'il les protège et les rende « *dabulbé* » (puissant; fort; invulnérable).

La vengeance (*hil*) est un acte de représailles qui peut s'accomplir selon deux procédés qui ne sont pas exclusifs l'un de l'autre dans le temps. Un homme isolé ou une petite bande armée peut attaquer subrepticement un homme ou une femme membre du *tyar* et généralement du village « ennemi ». Cette manœuvre rapide peut avoir lieu, de nuit ou de jour, sur le chemin qui mène au marigot (*po*), au champ (*lo*), au lieu d'extraction de l'or, dans l'aire du village; l'autre procédé, qui implique la participation d'un nombre plus important de « vengeurs de sang », consiste à attaquer, par surprise ou non, un village (*di*). Il s'ensuit un combat organisé inter-villages.

La solidarité intra-villageoise, dans les opérations de défense et d'attaque armées, joue de façon différente selon les liens de parenté qui unissent de part et d'autre les opposants. Si les hommes Kambou engagent un combat contre un village habité par des « guerriers » Hien, Da et Kambou, seuls les Da qui sont « *sodara* » pour les Kambou participent effectivement au combat. Les Hien qui sont *modalara* (alliés) pour les Kambou peuvent aider les Da à condition que ceux-ci crient chaque fois qu'un Hien atteint un Kambou « c'est moi qui ai fléché ». La responsabilité d'un homicide éventuel leur revient. Les Kambou, par contre, doivent rester à l'écart du combat. Les rapports de parenté et les interdits qui les définissent semblent, à cet égard, plus déterminants que les relations de résidence.

LABOURET relate le 17 septembre 1921 les événements qui ont troublé la région d'Iridiaka (combats armés entre villages; représailles) sans préciser toutefois la parenté des opposants ou des alliés (25).

« Dans les derniers engagements armés qui ont eu lieu on estime que sont intervenus des guerriers de Doudoura, Sanhouara, Gongombiro, Gourbirira, Porgona, Dagnora, Dolognoura, Sansana, Damanadio, Gomboulora.

Il y a environ trois ans, une femme de Sanhouara nommée Bokoné perdit son mari et refusa d'épouser conformément à la coutume un parent de ce dernier. Elle alla vivre à Gourbirira avec le nommé Dihina qui refusa de payer une dot à la famille de l'ancien mari. Mais Bokoné, inconstante comme toutes les femmes Lobi, abandonna bientôt Dihina pour se mettre en ménage avec Binndyor de Sanhouara. Dihina en conçut du ressentiment non pas qu'il fut en proie à un amour impérieux mais parce qu'il estimait que l'abandon de sa maîtresse portait atteinte à son prestige d'homme vigoureux et de vengeur de sang. C'est pourquoi il tua Binndyor en juillet 1919. Deux jours plus tard plusieurs indigènes de Gourbirira se rendirent à Sanhouara en visite, les habitants de ce dernier village en tuèrent un par représailles. Les démonstrations que je fis à ce moment-là mirent un terme aux hostilités, on estima qu'il y avait égalité de pertes des deux côtés, on se tint tranquille. En janvier 1921 une femme de Kosso allant visiter ses parents à Sanhouara

fut assassinée ainsi que l'enfant qu'elle portait par Dihina qui rouvrait ainsi le conflit. Ce double crime a motivé d'après les rapports qui se sont faits, cinq engagements armés auxquels auraient pris part les acteurs de plus en plus nombreux. On note les péripéties suivantes : il y a deux mois un homme de Sanhouara va voler du maïs à Gourbirira, le propriétaire l'aperçoit et le tue. Le lendemain bataille entre habitants des deux villages et leurs partisans, le chiffre des pertes est inconnu. Désireux de venger leur premier mort, les gens de Sanhouara s'embusquent dans le champ de maïs, et blessent le meurtrier du voleur de maïs ce qui engendre le 8 septembre une bataille générale Sanhouara, Doudoura d'une part, Gourbirira, Gongombiro d'autre part ».

Le système de la « vendetta » apparaît comme un enchaînement d'effets et de causes qui n'est pas nécessairement rompu lorsque le nombre des tués est égal dans chacun des groupes *sodara*. Il peut donc se prolonger dans le temps (les événements décrits par LABOURET sont échelonnés sur plus de trois ans) et un temps qui, bien qu'entrecoupé de périodes plus ou moins brèves de trêve, est celui de l'insécurité. Le « vengeur de sang » peut agir à n'importe quel moment et même plusieurs jours ou mois après que l'incident décisif se soit produit. Cependant, les zones d'insécurité sont principalement celles où les groupes « *sodara* » ont engagé les hostilités, car le vengeur opère contre les habitants des villages (*di*) adverses qui se trouvent à courte distance du sien ; ce qui limite dans l'espace l'extension territoriale de la « vendetta ». Mais elle peut s'étendre au-delà de la zone où elle s'exerce avec une particulière acuité par le biais des voyageurs. Si un Kambou du village d'Iridiaka rend visite à des parents résidant dans la région de Kampti au moment où des Sib, nombreux dans cette région, se préparent à venger la mort d'un utérin tué par un Kambou, le voyageur Kambou, bien qu'étranger au conflit, peut fort bien servir, au hasard des circonstances, de compensation pour le sang versé puisqu'il est lui-même « *sodara* » pour les Sib. A leur tour, les parents Kambou d'Iridiaka peuvent venir effectuer des actes de représailles contre des Sib de la région de Kampti, mais cette vengeance n'entraînera pas un combat armé à base territoriale. La conduite des combats inter-villages n'est possible que pour les villages situés à courte distance les uns des autres, d'où l'importance de leurs modes de regroupement et de dispersion territoriale dans la zone qui peut être aussi bien une aire de « paix » qu'une « aire d'hostilité ».

La « vendetta » n'est pas un processus illimité dans le temps comme il pourrait le paraître. La fin des hostilités doit avoir lieu lorsque, de part et d'autre, l'effectif des tués dépasse le seuil du tolérable ; aucune « vendetta », aussi justifiée soit-elle, ne doit mettre en jeu la survie et la continuité du *tyar*. Un allié (*maldar*) de chacun des *tyar* « *sodara* » vient symboliquement « casser l'arc » (*karta*) sur le « *kindiwo* » (route des Grands) : il crache à terre trois gorgées d'une eau froide bue à même unealebasse à long manche dans laquelle il met, ensuite, un morceau de braise.

Modalités des conflits entre tyar « maldara » ou alliés

Les interdits qui unissent les alliés (*maldara*) résultent à la fois de leur coopération rituelle et de leur association à différents « *watil kontin* ». Il leur est interdit de s'entretuer mais il leur est possible de venger la mort d'un proche utérin tué par un allié (*maldar*). Les représailles — qui sont appelés « flèches chaudes » (*sinpuo*) — ne doivent durer qu'un seul

jour et ne peuvent s'effectuer que dans un seul sens. Dès qu'elles prennent fin, l'arc est « cassé » (*karta*) en signe de réconciliation et d'apaisement.

Modalités des conflits entre tyarbielara ou membres d'un même matriclan

Le groupe matrilineaire (celui qui impose un devoir solidaire de vengeance) donne des interdits plus stricts que ceux formulés entre alliés (*maldara*): leurs membres ne peuvent ni s'entretuer ni venger la mort d'un proche utérin tué par un de ses *tyarbielara*.

Dès que surgit une querelle armée entre *tyarbielara*, un allié (*maldar*) doit venir casser l'arc (*karta*) le plus rapidement possible pour empêcher la poursuite des hostilités. Cependant s'il y a eu mort d'homme, un allié (*maldar*) vient « ramasser le sang » (*khitoman*) en sacrifiant un poussin à l'endroit même où l'agression eut lieu tandis qu'un proche utérin du fautif (son oncle ...) fait parvenir certains dons rituels (une vache, un poulet ...) au sanctuaire du « *watil kontin* » de leur *tyar*. Ces présents permettent la réintégration sociale du fautif dans son groupe matrilineaire; les sacrifices, accomplis par un allié (*maldar*), assurent un contrôle sur la fécondité des femmes du *tyar*. En effet, la coexistence pacifique à l'intérieur du *tyar* et la fécondité des femmes sont deux aspects complémentaires d'un même phénomène: sa continuité. « En tuant un parent utérin, on peut empêcher les femmes d'avoir des enfants ».

L'organisation territoriale est conditionnée par les règles qui interdisent le « feud » alors que le prestige de l'homme est associé à son intrépidité « guerrière ». De grandes festivités honorent, lors de ses funérailles, celui qui a tué au moins un membre du *tyar sodara* mais, il ne peut être qualifié du titre élogieux de « *kuunkha* » (homme amer) s'il « flèche le fils de son père ou le fils de sa mère ». Une certaine marge de sécurité provient des conduites socialement prescrites par le *kuon* et par le *tyar* et celles-ci interviennent de façon directe dans les processus migratoires. En effet, il est imprudent de migrer dans un village habité par un grand nombre d'ennemis potentiels même si les règles de résidence interdisent à chacun de verser du sang dans l'aire du village: le réseau des lieux de résidence possible constitue la trame des cheminements migratoires.

(c) L'HÉRITAGE

La transmission des « biens meubles » se fait à l'intérieur du segment de sous-matriclan du de *cujus*, c'est-à-dire qu'elle intéresse un nombre extrêmement limité de membres d'un même *tyar*. Il existe un ordre successoral dans le groupe des héritiers possibles et un seul héritier pour l'ensemble des biens, mais de nombreux facteurs peuvent modifier l'ordre des prioritaires: âge de l'héritier; révélation d'actes de sorcellerie (26), etc.

La segmentation du sous-matriclan en deux groupes sociaux – les *Wo* et les *De* – donne deux lignes distinctes de dévolution des biens: les *Wo* héritent des *Wo* et les *De* héritent des *De*.

L'héritier prioritaire d'un homme (*ego*) est l'aîné de ses frères et sœurs utérins (*ombiné*); si l'aîné (*kontin*) est une fille, elle confie certains des biens (bétail, volaille, etc.) à une autre personne (oncle utérin; frère) qui ne peut les utiliser sans son consentement. Faute d'héritiers possibles dans le groupe des « *om biné* » les biens sont attribués au fils aîné de la sœur aînée de la mère d'ego, c'est-à-dire son cousin parallèle matrilinéaire (*nikherombiné*); si ce dernier est trop jeune pour les prendre, ils sont confiés au « *nikherom* » le plus âgé, sans tenir compte de l'âge des sœurs de la mère d'ego. En troisième position, faute d'héritiers dans le groupe des « *om biné* » et des « *nikherombiné* », se trouve le fils aîné de la sœur aînée d'ego soit son « *kum* » (neveu).

Du fait du système bilinéaire, il existe une certaine dysharmonie entre l'héritage des biens d'un homme et les formes idéologiques du procès de production (rites de la culture, de la chasse...). Un homme peut accumuler des biens grâce à l'intercession de ses ancêtres agnatiques mais, à sa mort, ces biens appartiennent à des individus qui, excepté pour les germains ne sont aucunement liés aux mêmes « *agnats* ». Par contre, il existe une certaine corrélation entre les modes de transmission des biens meubles et l'attribution des fonctions qui sont normalement celles du « père » : donner la « *daba* » ou l'autonomie économique.

Une certaine continuité socio-géographique, due à l'existence des réseaux de matriclan et de sous-matriclan, permet aux règles de fonctionner indépendamment des distances qui séparent les individus. De ce fait, elle implique une circulation active de ce type de biens indépendamment de l'extension des migrations.

(d) LA SORCELLERIE

Le « sorcier » peut être désigné par les termes « *Dihintindar* » (le maître du monde obscur) ou « *sirdar* » (celui qui possède le sir). Le *sir* est une puissance maléfique qui se loge dans le foie sous la forme d'un « objet » qui peut être le sac en peau (*tiusi*) (27) dans lequel le devin (*buhor*) garde ses cauris (*musomon*) divinatoires. Le pouvoir que confère le *sir* est plus ou moins étendu et varié : celui qui le détient peut être un simple « lanceur de sorts » (*dodobé*) (28) ou être capable en plus de se métamorphoser (*defi*) et/ou de manger de la chair humaine (*kodihintinune*).

Aucun signe dans l'apparence extérieure ne permet de distinguer le *sirdar* de celui qui ne possède pas de puissance maléfique; l'un et l'autre se défendent d'être pris pour un *sirdar* en employant les mêmes formules imagées « je n'ai qu'un seul ventre » ou « mon ventre est propre ». C'est de son père ou de sa mère qu'un individu (fille ou garçon) peut acquérir, dès sa naissance, le *sir* qu'il peut à tout âge (même dans le ventre de la mère) mettre à contribution.

Pour nuire à autrui, le *sirdar* peut se changer de jour ou de nuit en animal destructeur ou venimeux; en éléphants et singes pour dévaster les plantations, en lion ou hyène pour tuer hommes, bovins, cabris, chiens, en épervier pour les volailles.

S'il s'attaque directement à l'homme, le « *sirdar* » opère en chassant (*wiel*) (29) le double (*tuh*) de celui qu'il veut tuer, même de jour, avec des gourdins, des casse-têtes, mais pas de flèches. Le « *tuh* » est considéré comme l'élément vital du corps sans lequel le corps n'est qu'une ombre (*guierin*), une enveloppe vide, voué à la mort s'il en est définitivement séparé. Car le « *tuh* » s'évade du corps pendant le sommeil (les aventures du *tuh* forment les images du rêve) ou bien il suit ou précède (les opinions diffèrent sur ce

point) le corps de celui qui s'éloigne de son village pour se rendre au champ, au marché, dans un autre village... C'est au moment où le « *tuh* » est séparé du corps qu'il peut être chassé (*wiel*), attrapé (*fofur*) par le « *tuh* » du *sirdar* qui le poursuit. Si le « *tuh* » est attrapé de jour, il est attaché (*li tuh*) comme on attache une vache à un arbre. Le *sirdar* doit attendre la nuit pour décider de son sort. Avant de le tuer, il l'interroge (*kpe tuh*) comme le mort est lui-même interrogé (*kpe kiri*) lors des funérailles pour s'assurer que sa chair n'est pas « amère » (*kha*) et elle l'est si les différents « *til* » (30) qui sont censés protéger l'individu se montrent opposés à cette action funeste. Le *sirdar*, par prudence, doit alors détacher le « *tuh* ». Mais si les « *til* » se montrent consentants parce que l'individu a commis à leur égard des actes « délictueux » qu'il n'a pas pris la peine de « réparer », le *sirdar* peut alors tuer le « *tuh* » : lentement, en le laissant attaché (la victime tombe malade, maigrit...); en lui arrachant un œil, un bras... (la victime en perd l'usage) ou bien d'un seul coup en lui fracassant la tête avec un gourdin ou un casse-tête comme s'il s'agissait d'une vache (31).

Le *sirdar* apporte ensuite la chair de sa victime aux festins nocturnes auxquels participent les « *sirdar* » d'une région dont l'étendue recouvre approximativement l'aire des marchés (*ya*) qu'ils ont l'habitude de fréquenter. Ces rassemblements se font, d'ailleurs, dans des marchés appelés, par opposition aux autres : « marchés du monde obscur » (*dihintinya*). Leur emplacement ne correspond pas à celui des vrais marchés; ils se trouvent généralement à l'intérieur d'un village; c'est-à-dire là où les interdits de sorcellerie sont les plus stricts. Le *ditil* d'un village est chargé de sanctionner tous les méfaits diaboliques; mais les Lobi considèrent qu'il peut se laisser « acheter » par les *sirdar* venus lui demander l'autorisation de fonder un marché; on dit qu'un *ditil* peut recevoir et accepter à cet effet au moins 1 000 cauris tandis qu'un autre va utiliser toutes les armes lobi pour les chasser de son domaine d'intervention.

La topographie des « *dihintinya* » est révélée par des devins à l'occasion de la maladie ou de la mort d'un individu et les noms des villages alors renommés pour « les grands feux qui les éclairaient la nuit » sont retenus avec attention par les Lobi. Les migrants, les voyageurs, les passants, sont tous intéressés par cette information; il est prudent, disent-ils, de ne pas s'attarder dans ces villages à la tombée de la nuit, de ne pas les traverser la nuit ni même d'y passer à proximité. Dans certains villages (Youternédou, Tompouna, région de Kampti) les *sirdar* ont l'habitude d'attacher des cloches à autant de longues cordes qu'il y a de chemins menant au *dihintinya*. Si un passant touche ou même frôle la corde, qui pour lui est invisible, les *sirdar* partent à l'attaque. Aussi faut-il passer le plus loin possible de ces marchés car la cloche résonne de moins en moins fort au fur et à mesure que l'on s'en éloigne.

Les festins nocturnes donnent lieu à des cycles de prestations et de contre-prestations de chair humaine qui se font en fonction du *tyar* d'appartenance des *sirdar* qui y prennent part. Un *sirdar* ne peut ni attaquer ni tuer n'importe qui et s'il consomme la chair d'une victime offerte par un *sirdar* membre d'un *tyar* différent du sien, il doit rembourser sa quote-part en procurant une victime membre de son propre *tyar* ou, si par malheur pour lui il n'en trouve pas, en offrant sa propre chair.

On pourrait croire que le groupe des parents utérins est suffisamment étendu pour que le *sirdar* n'éprouve aucune difficulté à rembourser sa dette (*hil*). En fait, il doit exclure du groupe des victimes possibles celles qui appartiennent à son *kuon* et contre les autres il dispose d'une liberté d'action proportionnelle à la proximité des liens de parenté : il peut opérer librement contre les membres de son groupe restreint de parenté utérine mais il doit être autorisé par les proches *sirdar* de la victime si elle n'en fait pas partie. En principe, ils se montrent plus complaisants si ce *sirdar* appartient comme celui ou celle qu'il a choisi pour victime au même sous-matrici clan (*tyarléri*) ou à la rigueur à un sous-matrici clan complémentaire (*tyarléri biel*).

D'autre part, son domaine d'intervention n'est pas non plus illimité. Il comprend deux aires apparemment opposées : la première qui correspond au domaine de la nature (*hon* : la brousse) est toute entière livrée à ses activités nocturnes et diurnes alors que l'autre est circonscrite par les limites du village où il réside. En d'autres termes, le *sirdar* peut chasser en brousse le *tuh* de ses victimes sans faire de différence entre celles qui appartiennent à son village de résidence et les autres; tandis qu'il ne peut intervenir à l'intérieur d'un village où il ne réside pas en permanence.

Les seuls moyens dont dispose le *sirdar* pour étendre son rayon d'action sont d'attendre que le *tuh* de la victime convoitée rejoigne la brousse ou bien de charger (*ton*) un *sirdar* du village de résidence de la victime d'opérer à sa place.

L'association des *sirdar* se pratique surtout au niveau des « maisons » (*tyor*) et des individus qui à l'intérieur de la maison sont censés résoudre leurs conflits ou leurs

problèmes par des « actes diaboliques ». Un homme n'est jamais, semble-t-il, soupçonné ou identifié comme ayant « attaqué en diable » son épouse ou ses enfants. En fait, le modèle reconnu le plus fréquemment est celui-ci : l'appartenance au même « *tyar* » devient une notion secondaire qui intervient seulement au niveau des procédés que les épouses (*kher*) comme les jeunes enfants (jusqu'à la puberté) peuvent employer; les premiers contre leurs co-épouses, les enfants de leurs co-épouses, leur mari... et les seconds contre l'ensemble des membres de la cellule familiale, leur père y compris. Ils attaquent le « *tuh* » des membres de leur *tyar* et contre les autres, ils lancent des objets dans leurs corps (*dodobe*). Le champ d'action plus étendu du lanceur de sorts permet précisément aux *sirdar* de s'associer; certains d'entre eux choisissent de préférence leurs intermédiaires parmi les jeunes enfants qui n'agissent, disent les Lobi, que sous l'influence de « *sirdar* » puissants qui, en les « flattant » abusent de leur innocence. Il est courant d'ailleurs de questionner l'enfant qui tombe malade pour lui faire avouer (*tiané*) d'éventuels actes maléfiques. L'enfant « *tiané* » doit donner le récit intégral de ses opérations, le nom de ses complices... avant que le « père » ne procède au rituel d'expiation appelé « *yo* » (régurgiter) en sacrifiant un poussin sur l'autel du *til* qui a sanctionné l'enfant. Mais l'aveu peut aussi faire éclater des querelles plus ou moins graves entre le « père » et celui qui s'est servi de l'enfant car une des raisons du « *tiané* » est bien d'identifier les individus qui essaient de nuire, de faire un transfert entre les « affaires de nuit » et les « affaires de jour », de justifier les mésententes.

Ainsi, c'est au sein du groupe matrilineaire et dans un lieu privilégié, le village (*di*), que les conflits de sorcellerie se manifestent principalement. Ce fait éclaire les rapports entre sorcellerie et migrations : en effet, le village qui doit être, selon la conception la plus répandue, un lieu où les individus se sentent en sécurité est également un lieu où vivent les *sirdar* (32). Il n'y a pas de villages sans *sirdar*, disent les Lobi, et la crainte de se trouver en présence de ceux qui appartiennent au même *tyar* qu'eux se retrouve dans la représentation idéale qu'ils se font des modes de regroupement résidentiel. Par ordre ils préfèrent habiter :

- avec des membres de leur *kuon*;
- avec des membres du matriclan de leur père
- avec des membres du matriclan de leur mère.

Les Lobi considèrent effectivement que la solution la plus sage est d'émigrer dans un village habité par des membres de leur *kuon* dans la mesure où ils considèrent qu'il ne saurait y avoir entre eux aucune raison d'avoir des rapports conflictuels. On a souvent l'impression que le *kuon* est conçu par opposition au *tyar* comme un groupe où les relations sont à la fois plus codifiées, plus « sûres » et plus « confiantes ». Un Lobi n'attend pas de son agnat qu'il l'attaque en diable ou qu'il lui nuise de quelque manière, même s'il appartient comme lui au même segment de sous-matriclan. On peut soupçonner son frère utérin de commettre des actions funestes mais le frère germain ne sera pas l'objet des mêmes sentiments de méfiance. Le *kuon* apparaît comme une sorte de régulateur des tensions ou des conflits qui peuvent exister au sein du groupe matrilineaire. Ceux qui ont d'un côté la possibilité de se nuire (même *tyar*) et de l'autre, l'interdit de le réaliser (même *kuon*), sont placés à peu près dans la même condition que s'ils étaient seulement membres du même *kuon*. Et, les contraintes imposées par le *kuon*, dans le domaine de la sorcellerie, permettent justement de combiner la première et la dernière de ces solutions en écartant les éventuels dangers que représentent les utérins.

Actuellement une certaine opinion reconnaît que les *sirdar* utilisent leur pouvoir plus souvent qu'ils ne pouvaient le faire avant la pacification. Ce qui apparaîtrait comme une recrudescence de la sorcellerie semble lié à

une certaine désintégration des relations sociales. Le champ d'action d'un *sirdar* correspond au groupe des individus qui sont les plus obligés de lui prêter main forte lors des opérations armées ou de le venger s'il est tué par un membre d'un *tyar* « *sodara* ». Or, l'équilibre qui peut naître de la coexistence à l'intérieur d'un même groupe de parenté de deux systèmes opposés comme la sorcellerie et le devoir d'entraide et de vengeance peut devenir extrêmement fragile lorsque l'un des deux n'agit plus comme un contrepois de l'autre.

DIVISION DU SOUS-MATRICLAN (TYARLERI) EN GROUPE « *Wo* » ET EN GROUPE « *De* » : MAÎTRES ET CAPTIFS

Aussi peu explicite que soit la tradition orale dans ce domaine, il semble qu'il ait toujours existé des captifs au sein de la société lobi, mais la tradition confirmée par l'histoire retient que le phénomène de la captivité s'est largement amplifié dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Les nombreuses guerres et conflits qui ont marqué, à cette période, cette partie de l'ouest africain ont jeté sur le marché de grandes quantités de captifs : « Il suffit de citer quelques-uns des conflits qui furent la cause de l'asservissement de populations entières et donc de l'afflux de très nombreux captifs dans les régions avoisinantes et particulièrement sur le marché de Bouna : à l'ouest, à partir de 1880 les conflits entre Tiéba et Samory, puis les conquêtes de Samory dans le Ouerougou, le Tagouana, le Djimini, le Nassian, le Jaman, amènent des captifs d'ethnies très diverses à Bouna. Au Nord-Est, les razzias exécutées par les Zermabé de Gandiari et ensuite de Babatu provoquent un afflux considérable de captifs d'origine « Gourounsi » sur les marchés des villes du bassin de la Volta Noire (33) ». A cette époque, les Lobi se sont donc procurés des captifs à des prix très variables allant en période creuse de « 40 000 à 160 000 cauris » selon l'état physique, l'âge et le sexe des captifs (34) « à un simple échange de produits vivriers, sauterelles, viande, etc. » lorsque les mandataires de Samory cherchaient à presque n'importe quel taux d'échange à vendre des captifs pour se procurer des armes, de la poudre, des chevaux et des produits vivriers pour l'approvisionnement de leurs armées » (35).

Il n'existe pas, en langue lobi, de terme particulier pour différencier le captif qui vient d'être acquis, c'est-à-dire celui de la première génération, de celui qui reçoit ce statut par filiation utérine. Ils sont indifféremment désignés par le terme « *De* » et appartiennent à cette catégorie sociale qui s'oppose à celle du groupe lignager de leur maître « *Wo* ».

Le captif qui vient d'être acheté ou saisi est assimilé aux mêmes groupes de parenté que son maître. Il devient membre de son patriclan et sous-patriclan et il doit suivre à ce titre les rites et les interdits propres à ce groupe (initiation, etc.); il devient membre de son matriclan et sous-matriclan en étant rattaché dans ce dernier groupe à la catégorie des captifs mais il porte le même nom de *tyar* que son maître.

Le maître doit se rendre avec lui sur la route qui mène au « *watil kontin* » de son matriclan et sacrifier un poussin en le priant de le protéger comme un de ses propres

enfants. Puis, il dépose sur son propre *watil* (*til* qu'il a hérité de son père) une mèche de cheveux du captif afin qu'il soit pris en charge et protégé durant toute sa vie par ce « *watil* » comme s'il l'avait lui-même « *hiré* » (reçu, éclairé).

Un captif ou une captive appelle ou désigne son maître par le terme « *en thi* » (mon père); les relations entre maître et captif correspondent d'une certaine manière à celles qui existent entre père et enfants (obéissance, respect, interdiction de plaisanter, etc.). D'ailleurs la coutume veut que les *Wo* traitent généralement bien leurs captifs. Ce n'est que lorsque ceux-ci commettent des fautes très graves (insoumission, vol, meurtre, etc.) (36) qu'ils peuvent être revendus ou même tués (37).

Le captif ou la captive habite dans la même maison que son maître et participe comme les enfants de la famille aux différentes activités de la « maisonnée » (travaux des champs, travaux domestiques, chasse, etc.). Ils n'étaient pas obligés de fournir un temps de travail plus important que les autres ni même d'accomplir les travaux les plus durs. Ils ne constituaient pas, non plus, une main d'œuvre permanente, à plein temps, pour celui qui les avait acquis puisque le captif selon son âge, son comportement, sa ténacité au travail... c'est-à-dire selon les mêmes normes que pour un fils, pouvait recevoir de son maître, au bout d'un certain nombre d'années, les moyens d'accéder à une relative autonomie économique. Le maître procédait, comme pour un fils, au don de la « *daba* » : il lui donnait un champ et l'autorisation de garder pour lui les produits récoltés. Ce changement de condition de vie avait lieu généralement après que le captif ait reçu une femme de son maître. Cette pratique est d'ailleurs conforme au processus d'émancipation des fils par rapport au père (38).

Pendant le statut de fils « *lé* » (séparé, autonome) et le statut de captif « *lé* » n'étaient pas vraiment équivalents; le maître pouvait prendre même à l'insu de son captif les biens (cauris, produits de la récolte, volailles, etc.) que ce dernier avait pu accumuler alors qu'il ne pouvait agir ainsi avec les biens appartenant à son fils, puisque certains de ces biens (cf. les biens meubles) sont la propriété du groupe matrilineaire et plus précisément de l'héritier utérin le mieux placé dans l'ordre successoral. Enfin, contrairement au fils « *lé* », qui a le libre choix de son lieu de résidence, le captif devait en principe résider du vivant de son maître dans le même village que lui.

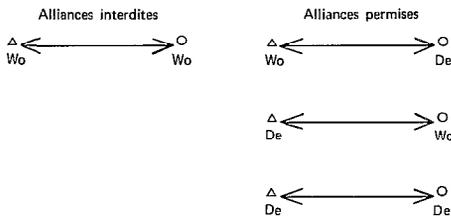
Quant à l'assimilation du « *De* » aux groupes de parenté de son maître, elle était probablement plus complète du côté du patricien, en raison de l'initiation, que du côté du matricien. Le captif, en tant que membre d'un *tyar*, devait respecter les interdits propres à ce groupe, mais en tant qu'étranger, c'est-à-dire « aveugle » ou « qui ne sait pas », il n'était pas passible pour les mêmes fautes des mêmes sanctions que les « *Wo* » au moins à la première génération; son impunité relative ne s'étendait pas aux actes jugés les plus délictueux comme le meurtre d'un parent utérin, etc.

Un « *De* », quelle que soit l'origine de sa condition ou le nombre de générations qui le sépare de son ascendante, n'a jamais accès aux charges religieuses les plus importantes dans la société *lobi* : gardiens des puissances tutélaires du *tyar* ou du *kuon*, chefs de l'initiation, du *byre*, etc; puisque seuls les « *Wo* » peuvent être les médiateurs des ancêtres (*kontina*), les « maîtres » du savoir, les officiants des rites « collectifs » ou

accomplis au nom des membres d'un groupe. Toutefois, les « *De* » ne sont pas écartés de toutes les fonctions qui confèrent une certaine responsabilité dans le domaine religieux ou social : au même titre qu'un *Wo*, dès la première génération, le captif peut fonder un village et en être le « *ditildar* », créer un marché et en être le maître.

La fréquence et la rapidité avec lesquelles les maîtres donnent leur autonomie économique aux captifs montrent que ce n'est pas l'exploitation d'une main d'œuvre servile qui était le motif principal d'acquisition des captifs. Les captifs (ves) étaient des objets de manipulation dans une certaine pratique sociale tendant à augmenter pour un groupe lignager aussi bien le nombre de ses descendants que le nombre de ses dépendants.

Etant donné l'exogamie de sous-matriclan, le seul moyen dont dispose un *Wo* pour renforcer son groupe d'appartenance est d'acquérir des captifs (ves) et de leur procurer un conjoint ou conjointe de statut équivalent (*De*) ou supérieur (*Wo*), qui soit dans tous les cas membre de son sous-matriclan. Les possibilités d'alliance sont les suivantes :

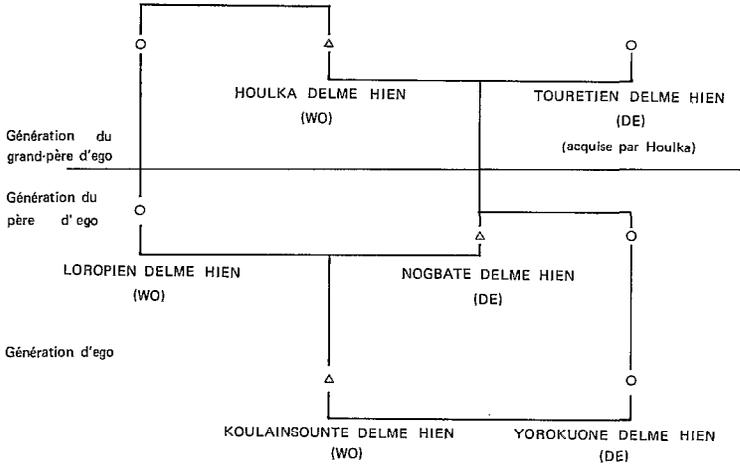


À qui un *Wo* donne-t-il sa captive ? Il semble que le *Wo* cherche surtout à maintenir captive et enfants de captive dans sa maisonnée ou dans son village puisque le *Wo* épouse, généralement, sa captive ou la donne à l'un de ses fils ou à l'un de ses captifs. Il augmente, dans tous les cas, l'effectif de ses dépendants puisque fils (et enfants de fils) et surtout captif (et enfants de captif) habitent avec lui, au moins jusqu'au moment où ils acquièrent leur autonomie économique.

À qui un *Wo* donne-t-il son captif ? Il semble que celui-ci cherche surtout à garder les enfants de son captif dans son groupe lignager puisqu'il lui procure, de préférence, une femme appartenant au même sous-matriclan que lui : une de ses captives, une fille de sœur, etc.

En l'absence de données assez complètes sur les formes d'alliances réalisées avec les captifs et captives de la première génération, on ne peut préciser qu'elles étaient, par ordre d'importance, les alliances les plus fréquentes. Il existe, en effet, une certaine dissymétrie entre les mariages homme *Wo* et femme *De* d'une part et homme *De* et femme *Wo* d'autre part, dans la mesure où le statut de captif se transmet seulement en ligne utérine. Les enfants nés d'un père *Wo* et d'une mère *De* reçoivent le statut de captif mais, à la différence des captifs de première génération, leur père, même s'il s'agit du propre maître de leur mère, n'a pas un droit de vie et de mort sur eux. On dit également qu'à partir de la 2^e génération, les *De* ont le droit de « plaisanter » avec le maître de leur proche ascendante. Dans l'autre cas, les enfants nés d'un père *De* et d'une mère *Wo* sont apparentés et assimilés au groupe des *Wo*, comme le propre maître de leur père, et peuvent plaisanter avec leur père en l'appelant « mon captif ». Quant aux mariages entre *De*, il suscite, jusqu'à présent,

TABLEAU 6
 ALLIANCES MATRIMONIALES ET CAPTIFS (DE)
 EXEMPLE RELEVÉ DANS LE VILLAGE D'IRIDIKA
 (maison n° 4)



de la part des *Wo* une réaction assez ambiguë qui se traduit le plus souvent par des appréciations du genre : « les *Wo* ne peuvent pas se marier entre eux mais les *De* sont comme des moutons, ils se marient n'importe comment ».

Une autre raison importante d'acquérir des captifs résidait dans la place exceptionnelle qu'occupaient, dans la société lobi la « vendetta » et les conflits armés : autant de *De* et de fils de *De* appartenant à son groupe lignager, autant d'hommes susceptibles de porter l'arc si besoin était. Socialement, l'assimilation était si complète que le sang d'un *Wo* était équivalent au sang d'un *De* et les vengeances se faisaient aussi bien pour un *Wo* que pour un *De*.

L'occupation coloniale et la paix imposée par les autorités françaises ont tari les sources et amené peu à peu la suppression totale du commerce des captifs. Du point de vue de la différenciation sociale entre *Wo* et *De*, la société lobi s'est donc figée dans les années 1910-1920. L'enquête a permis de déterminer aujourd'hui les ordres de grandeur de chacun des groupes.

La proportion relativement assez élevée des « *De* » (captifs et descendants) ne correspond pas à l'impression généralement exprimée par les

TABLEAU 7
 RÉPARTITION DES WO ET DES DE
 DANS LES VILLAGES D'IRIDIKA ET DE SOLPERDOUO

	population totale	effectif <i>Wo</i>			effectif <i>De</i>			% <i>Wo</i>	% <i>De</i>
		H	F	total	H	F	total		
Iridiaka (Haute-Volta)	212	58	66	124	38	50	88	58	42
Solperdono Côte d'Ivoire)	101	38	34	72	13	16	29	71	29

« *Wo* » de constituer par rapport aux *De* le groupe minoritaire. Par contre, ces ordres de grandeur mettent en évidence l'importance que les Lobi ont accordé à l'acquisition de captifs et le rôle que ces derniers ont joué au niveau des alliances matrimoniales.

La distinction *Wo/De* se perpétue dans les rapports sociaux et conditionne les alliances matrimoniales, l'héritage, etc. Structurellement, cette distinction est vécue plutôt comme un clivage sous des formes qui seraient comme des « moitiés » plutôt qu'une stratification très nette entre inférieurs et supérieurs : les captifs (et descendants) occupent une place assez particulière et ambiguë dans la société lobi n'étant ni véritablement traités par les « *Wo* » comme des gens de condition inférieure (donc dominés) ni réellement assimilés et reconnus par eux comme étant leurs égaux (différence dans le domaine religieux, etc.). Comme on le verra ultérieurement, les *De* ne semblent pas migrer plus fréquemment que les *Wo* et les causes de leurs déplacements ne répondent pas non plus à une volonté d'échapper à leurs conditions ou même de former des groupes de résidence distincts de ceux des *Wo* (cf. Solperdou).

NOTES :

(1) Le terme *tyar* pourrait se traduire par « espèce » puisque c'est le terme employé pour désigner les espèces animales.

(2) *Tombiri* = le corps; *biel* = un ou même; *lo* est une forme courte de *lor* qui signifie peu vivante. Communication de M. Dieu.

(3) GOODY J. 1967, p. 78 : « il y a seulement quatre clans chez les Birifor, lo Wilisi (Lobi), Dyan, Gan, Dorossie et Teguessié qui portent des noms similaires ».

(4) Les *Tyar* qui sont composés de trois groupes ne forment qu'un seul groupe de filiation matrilineaire puisqu'ils sont associés par la parenté de leurs ancêtres fondateurs (même mère; même grand-mère).

Les Lobi de la région de Boroum-Boroum portent des noms de *Tyar* différents de ceux-ci mais qui leur sont équivalents. Ainsi, les Kambiri s'appellent *tiohie*; les Palé s'appellent *Momol*. Informateur Boroum-Boroum.

(5) L'origine des noms portés par les *tyar* est rapportée par des récits mythiques où la femme joue généralement le rôle principal en se distinguant des autres par une manière d'être, une façon de préparer la cuisine... Ces récits peuvent varier selon les régions et les informateurs. Par exemple : les Kambou et Kambire « Deux sœurs de même mère vont, un jour, chercher du bois. Après avoir fait leurs fagots, elles ne s'entendent plus sur le chemin à suivre pour retourner au village et partent chacune dans deux directions différentes. L'une des deux s'est égarée; ses descendants sont les Kambou (casser, se perdre avec). L'autre, par contre, revint au village avec son fagot; ses descendants sont les Kambiré (casser, revenir avec). Informateur Solperdou Côte d'Ivoire.

(6) Si Ego est du même *tyar* que son père, les proches utérins de ce dernier peuvent avoir pour ego des attitudes qui sont celles d'un père (*thi*) ou celles d'un oncle (*guien*). A titre d'exemple, le frère utérin du père d'ego se comporte en « père » lorsqu'il donne à ego la daba ou l'autonomie économique (*té*) mais il se comporte en « oncle » lorsqu'il lui donne une vache pour l'aider à verser une compensation matrimoniale (*kherlenna*). Selon ses attitudes, ego pourra l'appeler « *thi* » ou « *guien* ».

(7) L'informateur réside à Sewera (canton d'Iridiaka). Haute-Volta.

(8) En fait, cette correspondance est moins nettement affirmée pour le *tyar* Hien dont les membres se disent actuellement sous la tutelle de cinq *watil kontin* différents. Ce fait est reconnu par les Hien de la région d'Iridiaka mais il est nié par un grand nombre de Hien résidant en Côte d'Ivoire. Il semble que l'absence d'une structure de parenté à fondement initiatique et de rituels collectifs ne favorisent pas, dans le contexte du phénomène migratoire, l'unité du *tyar* dont la réalité peut offrir des facettes différentes dans l'ensemble des zones de peuplement lobi. Mais le *tyar* reste une unité sociale par les fonctions spécifiques qui lui sont attribuées et qui les différencient du *kuon*.

(9) *Māl* = la plaisanterie; *māli* = le fait de plaisanter; *māldar* = celui qui a le droit de plaisanter (*māldara* = pluriel de *māldar*).

(10) *Sō* = le malheur ou la vengeance. On peut aussi traduire « *sodara* » par « ennemis ». Tous les individus qui ne sont pas mes « alliés » peuvent être mes ennemis potentiels.

(11) On trouve les deux modes de relation dans les funérailles (*bobur*) des femmes et des hommes très âgés.

(12) Récit recueilli à Iridiaka (canton d'Iridiaka).

(13) Expression employée par J. GOODY, 1967, in : *The Social Organisation of the Lo Wiili*.

(14) Informations recueillies dans différents villages du canton d'Iridiaka : Sewera, Iridiaka, Gbontara, Doudou, Korogo.

(15) Voir p. 70.

(16) Les noms des villages kambire sont les suivants : K1 Koubebo-Dfoulo; K2 Gbon; K3 Toopera (Tokera); K4 Boroum-Boroum; K5 Sibera; K6 Mingboura; K7 Timbivirtiano; K8 Bonkolou; K9 Inguilbo; K10 Kpera; K11 Librira; K12 Loropeni (quartier lobi); K13 Pourtiano; K14 Tokora; K15 Bondomena; K16 Sinkoura; K17 Timbikora; K18 Bouti; K19 Boussora; K20 Diftara; K21 Dounkouna; K22 Koursiera; K23 Oulmana; K24 Takpouloura; K25 Tinkiro; K26 Gotapola; K27 Gongontionaho; K28 Koukana; K29 Nokpalala; K30 Tiobiél; K31 Samboulanti; K32 Tinkiro; K33 Lankio; K34 Niona; K35 Tiotortio; K36 Koébonou; K37 Manper.

(17) En fait, le village Keramira a été fondé par un Somé mais il a été repris par des Hien à la suite d'un combat armé entre les Somé de ce village et les Hien de Kosso (canton de Boussoukoulou, Haute-Volta). (Information recueillie à Keramira).

(18) Les rituels de fécondité sont décrits brièvement dans la mesure où ils ne concernent que marginalement les problèmes de migrations contrairement aux conflits armés et à la sorcellerie.

(19) Informateur Yeyé Kambou Gaoua (Haute-Volta).

(20) Voir p. 58 et suivantes.

(21) Celui qui s'approprient par la force des personnes ou du bétail se donne également le droit d'en faire l'usage qui lui convient : coucher avec la femme; maltraiter l'homme; couper la queue des vaches, etc.

(22) Informateur fils de Houssopté Bain Some : Iridiaka (Haute-Volta).

(23) Feud = conflit vindicatif ou hostile entre famille ou clan en général héréditaire.

Vendetta (Robert) = coutume corse par laquelle les membres de deux familles ennemies poursuivent une vengeance réciproque jusqu'au crime.

(24) On emploie le même terme *hil* pour la vengeance et pour la dette au sens de bien emprunté non rendu.

(25) X13 244 Archives Abidjan.

(26) Si un homme apprend par un devin (*buhor*) à l'occasion d'une maladie, etc. que son héritier prioritaire opère contre lui des actions funestes (sorcellerie) il ne peut pas le déshériter mais il peut « maudire » (*kué*) ses biens de telle sorte que son héritier-sorcier a tout intérêt à le confier à un autre héritier possible sans jamais en faire usage lui-même.

(27) L'informateur réside à Neloudouo (Côte d'Ivoire).

(28) *Dor* : le fait de lancer; *dōdō* = celui qui lance; *dōdōbe* : lancer des objets.

Le *sir* est comme l'arc, disent les Lobi, puisqu'il sert à envoyer des objets (tesson de bouteille, pierre, crapauds) dans le corps de celui que l'on veut rendre malade ou même tuer. Mais le sirdar ne peut agir qu'en présence de celui ou celle qu'il a choisi pour victime.

(29) Le terme *wiel* s'emploie également lorsque l'on « chasse » une vache d'un champ.

(30) Les « *til* » qui sont interrogés lors du « *kptuh* » sont ceux qui sont associés au *tyar* c'est-à-dire le *watil kontin* et le *bebrtil*; tandis que le *til* propre au *kuon* comme le *kuontil*, le *tre* ne sont jamais consultés à cette occasion. En plus des *til* du *tyar*, on interroge celui qui est déterminé par la naissance. En effet, chaque individu (filles et garçons) est protégé personnellement des menées diaboliques, de la maladie, de la malchance, des divers dangers d'un voyage... par le « *til* » qui avant ou dès sa naissance manifeste par un signe particulier (grossesse difficile, maladie bénigne de l'enfant...) le fait qu'il le prend (*gba*) sous sa tutelle ou qu'il « l'éclaire » (*hiré*). C'est au devin (*buhor*) de révéler au père de l'enfant quel est parmi certaines catégories de « *til* » celui qui a des droits sur l'enfant. Seuls les « *til* » que possède le père peuvent « *hiré* » l'enfant, mais ce n'est pas nécessairement le même « *til* » qui « *hiré* » tous ses enfants.

(31) Quand un homme entre en conflits ouverts avec un membre de son *tyar* on dit « qu'il fait du mal à sa peau » mais lorsqu'il l'attaque en diable et le tue « on dit qu'il a tué une vache ».

(32) Comme on le verra ultérieurement la sorcellerie conditionne certaines modalités pratiques des migrations.

(33) BOUTILLIER, *Les trois esclaves de Bouna* in *l'esclavage en Afrique*; C. Meillassoux (ed.), Maspero, 1974.

(34) Les hommes comme les femmes pouvaient acquérir des captifs; il est vrai que ces dernières disposaient rarement de biens (cauris, bétail) en quantité suffisante pour pouvoir acheter des captifs mais cette pratique n'était pas pour autant le privilège exclusif des hommes (cas à Iridiaka de la grand-mère d'un « *tyordarkum* » (âgé d'une soixantaine d'années environ) qui a pu acquérir quatre captives (Koulango, Gourounsi, Mossi, Dafing)) grâce à son petit commerce de bière de mil, de condiments (courges, gombos). Au moment de l'achat des captifs s'effectue un échange symbolique de cauris entre les trois intéressés (vendeur, acheteur, captif) : le *wo* dépose les cauris devant celui qui lui vend le captif; ce dernier doit prendre deux poignées de cauris (ce sont les cauris « amers ») avant que le vendeur ne ramasse son dû; sans cette rétribution symbolique le captif, dit-on, mourrait dans un court délai (Information Tehini).

(35) LABOURET, 1931, p. 374.

(36) BOUTILLIER, 1974, op. cit.

(37) LABOURET, 1931, p. 374. « Le maître avait le droit de revendre son captif mais n'usait guère de cette faculté qu'à l'égard des indisciplinés et des voleurs. Il ne pouvait le tuer sans raison. Lorsque l'esclave avait commis un meurtre, il était présenté au prêtre de la terre puis son propriétaire le faisait attacher par ses hommes, l'emmenait dans la brousse et l'exécutait ».

(38) Il semble que la mise en garantie, qui est très répandue dans les populations proches, soit une pratique inconnue chez les Lobi aussi bien pour les captifs que pour les enfants ou les enfants de la sœur.

II

RÉSIDENCE ET ORGANISATION DE L'ESPACE

Formation et organisation du village

Les villages lobi situés en Haute-Volta se regroupent par zones bien délimitées, placées chacune sous la tutelle d'un chef de terre; ce dernier appartient généralement aux groupements familiaux les plus anciennement établis dans la zone où il officie. Or, l'histoire des mouvements de population sur la rive gauche de la Volta, nous montre que ces chefs peuvent être soit Gan, soit Tuna, soit Koulango (1); les Lobi ne possèdent cette juridiction que sur une petite zone située au sud-est de Gaoua recouvrant partiellement les cantons d'Iridiaka et de Boussera.

FONDATION DE LA CHEFFERIE DE TERRE LOBI

La tradition orale de Tyorgbalandi – village fondé par le premier chef de terre lobi (*didar*) – relate certains des événements qui précèdent l'installation du premier groupe familial lobi sans donner les détails qui permettraient de reconstituer l'ensemble des faits passés. Le territoire qui correspond à la chefferie de terre lobi était-il réellement inhabité avant les deux premières décennies du XIX^e siècle ? Le *didar* a-t-il reçu ses fonctions ou se les est-il attribuées ?

« Un jour, un homme Nufé résidant à Koubeho (canton de Boussera) (2) partit de ce village en raison d'un conflit armé; il marcha longtemps accompagné de sa femme et de ses enfants en direction du sud et s'arrêta dans un lieu qui lui semblait inhabité; là, il construisit sa maison et l'appela *tyorgbalandi* (rester dans la pièce d'entrée) ayant l'intention d'y rester jusqu'à sa mort. Non loin de là, à quelques 5 km, un autre groupe lobi s'était installé; le *tyordarkuun*, grand chasseur et membre du *tyar Da*, avait poursuivi un buffle depuis la Volta et découvert ainsi cette région qui lui semblait également déserte; un jour il entendit le chant d'un coq; intrigué, il se laissa guider par ce chant et découvrit la maison habitée par le Nufé. C'est à l'occasion de cette rencontre que d'un commun accord, dit-on, le Nufé fut reconnu comme premier occupant de cette région.

Ainsi, le premier *didar* est membre du *tyar Nufé* et son territoire est considéré comme la terre des Nufé. Pourtant, les charges de *didar* se transmettent en ligne agnatique, c'est-à-dire à des individus qui ne sont

pas toujours membres du même groupe matrilineaire que le premier occupant. Par exemple, le *didar* actuel, Saraminko Palé a succédé à son père Kpéboro Nufé; l'un et l'autre assument les mêmes fonctions mais le fait de n'être pas Nufé ne lui permet pas de s'attribuer les biens de la terre (*tien o di*) que sont les objets trouvés (de laiton, de cuivre ou de fer), le bétail égaré (bovin, caprin), les individus errants appelés « captifs de la terre » (*dé o di*). Tous les biens vacants doivent être rendus à la terre et pratiquement à un Nufé; c'est ainsi que Saraminko Palé les remet au fils de la sœur de son père, Gbétééné Nufé (3).

LES FONCTIONS DU DIDAR LOBI

Le *didar* préside à la distribution des portions de terre vacantes (celles qui n'ont pas un caractère sacré) de son territoire en laissant les groupes désireux de s'installer dans cette zone choisir l'emplacement qui leur semble favorable. Seul le premier venu dans un lieu inhabité demande la terre au *didar* avant de construire sa maison (*tyor*). Aucune sorte de dons rituels ne lui est réclamée sauf si le lieu choisi fut antérieurement habité puis déserté à la suite d'un événement grave (épidémie, sécheresse, combat violent, etc.) (4). Dans ce cas, il doit fournir une vache qui sera sacrifiée à la terre par le *didar* en ce lieu même : ainsi, les nouveaux venus ne subiront pas les effets des actes délictueux qui n'ont pu être effacés à temps et à bon escient par leurs prédécesseurs. Il est donc relativement simple de fonder un village (*di*) et d'être responsable des diverses fonctions déléguées par le *didar*. Celui-ci confie, en effet, au chef du premier groupe familial – considéré comme le fondateur du village (*di*) – non seulement une zone limitée par certains repères naturels (marigot, arbre...) mais aussi des fonctions comparables à celles qu'il exerce lui-même sur l'étendue de son territoire. Il l'autorise à distribuer, à son tour, la terre pour les cultures et les constructions, aux groupes qui viendront s'établir dans les limites de sa zone. Mais, comme il n'est pas un chef au sens hiérarchique du terme, son rôle n'implique pas d'acte d'autorité de sa part : il doit seulement montrer la répartition de l'espace cultivé et de l'espace habité, les terres qui sont déjà « appropriées » et celles qui doivent rester vacantes, etc.

Cependant, il semble exister une différence de statut entre un lieu considéré comme campement, c'est-à-dire habité provisoirement, et un lieu habité de façon permanente comme un village. Un certain laps de temps, environ trois années, est nécessaire pour que le *didar* associe au terroir du village une puissance tutélaire appelée « *ditil* ». Celle-ci est confiée au fondateur du lieu qui en devient le gardien titulaire (*ditildar*) (5). Les dons que ce dernier fournit, à cette occasion, comprennent une poule, un coq, une chèvre, 500 cauris, de la bière de mil fermentée et non fermentée. D'après les données réunies à Tyorgbalandi, ce rituel se déroulerait de la manière suivante :

« Le « *ditil* » est généralement représenté par une pierre ronde que le *didar* dépose lui-même au pied d'un arbre situé à l'intérieur de l'espace habité mais jamais à proximité d'une maison. Là, il sacrifie un poussin pour demander à la Terre chance et prospérité (pour la famille, les cultures, la chasse, etc.) pour tous ceux qui résident ou résideront

dans ce village. Puis, il prépare dans unealebasse un mélange de bière fermentée et non fermentée avec de la farine de mil. Il verse le tout sur la pierre. Chaque chef de case (*tyordarkuun*) présent reçoit de la main du *didar* une poignée de farine de mil qu'il doit déposer, à son tour, au pied de l'arbre, sur la pierre. Le *didar* termine le rituel en sacrifiant poule, coq et chèvre. Il a le droit de les emporter chez lui excepté le membre antérieur, l'échine et la tête de la chèvre qui reviennent aux habitants du village ».

Les Lobi reconnaissent eux-mêmes qu'ils font partie d'un village (*di*) ou qu'ils en sont étrangers (*kpakpal*) par référence au « *ditil* ». Idéologiquement celui-ci représente le village (*di*), base de l'organisation territoriale. A chaque *ditil* est associée une aire définie, celle du terroir du village, qui n'empiète jamais les aires avoisinantes même si, parfois, leurs limites sont imprécises. On peut, ainsi, utiliser le *ditil* comme un moyen de différencier les unités territoriales ou villages (*di*) puisque même si les maisons (*tyor*) se trouvent particulièrement distantes les unes des autres, elles sont toujours implantées dans un espace à la fois dénommé et spécifique qui correspond au domaine d'intervention d'un *ditil*.

Ainsi, contrairement aux observations que LABOURET a pu faire du pays lobi, il existe non pas des « prétendus villages » mais des villages dont la réalité spatiale et sociale semble même indéniable : « C'est à tort qu'on appelle village l'ensemble des fermes isolées désignées par un nom de lieu : « derrière le ruisseau, sur la colline, etc. ». La dispersion de ces exploitations n'a pas favorisé l'éclosion du sentiment municipal ; la notion des intérêts communs aux occupants du sol n'existe guère et, par suite, l'organisation sociale demeure rudimentaire ». Et au terme « village », il préfère employer celui de « prétendu village » ou « d'espace habité et dénommé » (1931, p. 56). On peut noter, d'ailleurs, que le repérage des villages est facilité par les noms différents qui servent à les désigner même si ces noms expriment généralement, comme l'observe LABOURET, une caractéristique du site occupé ou « certaines circonstances dans lesquelles les habitants ont joué un rôle » (1931, p. 56). Il arrive, en effet, que deux villages portent le même nom mais, dans ce cas ils sont situés à grande distance l'un de l'autre.

Mais quel rôle le *ditil* joue-t-il au niveau du village ?

Les relations de résidence qui unissent les habitants d'un même *di* sont basées sur un ensemble d'obligations et d'interdits communs qui doivent être observés indépendamment de ceux qui résultent des liens de parenté ou d'alliance. Les sanctions qu'entraîne la transgression d'un interdit (*sonséri*) apparaissent comme des facteurs de cohésion interne du groupe villageois. Le *ditil* assure la sécurité, la prospérité, la chance des habitants de même qu'il sanctionne les actes jugés délictueux en frappant le fautif lui-même ou un membre de sa « maison » ou encore l'ensemble du groupe villageois (épidémie, sécheresse).

L'unité qui existe entre les habitants d'un village, le territoire qu'ils occupent et l'organisation interne du village (*di*) provient de ce que tout ce qui fait partie ou naît de la terre (cultures, rivières, maisons) est étroitement associé au *ditil*. L'étendue de son pouvoir correspond à l'idée que « les habitants d'un village boivent l'eau et mangent la terre du *ditil* ». Celui qui offense le « *ditil* » en commettant un délit ne mange plus ce qui est dans sa zone de juridiction tant qu'il n'est pas assuré d'avoir bien accompli les sacrifices réparateurs (6). Cette forme d'exclusion fictive et temporaire (le fautif continue à vivre dans le village en se nourrissant ailleurs) donne un sens réel à la réintégration sociale de celui qui a la

possibilité de « réparer » sur l'autel du *ditil* (*ditilyo*). Car, certains délits menacent suffisamment la sécurité du village, par les clivages qu'ils suscitent au sein du groupe villageois (conflits, hostilités) et par les sanctions collectives qui pourraient en résulter, pour que l'(les) auteur(s) du délit soit effectivement exclu du village. Ces déplacements, soumis à la pression sociale et à la crainte du *ditil*, constituent, d'ailleurs, une des causes de migration.

Les interdits (*sonséri*) concernent tous les actes qui peuvent troubler l'ordre social, déclencher des hostilités, porter atteinte à la vie des habitants, comme le vol, l'adultère, le rapt d'une femme mariée, la sorcellerie, l'homicide...

Il semble difficile d'établir de façon précise la liste des sanctions qui correspondent aux différents actes jugés délictueux : la juridiction des ancêtres claniques peut empiéter celle qui dépend du *ditil* ou la recouvrir. D'autre part la portée d'un acte semble relative aux rapports qui unissent les intéressés. Par exemple, l'auteur d'un vol peut être traité avec plus ou moins d'indulgence. Il est d'usage qu'il restitue l'objet volé ou son équivalent au « propriétaire » avant que ne soient accomplis sur le « *ditilyo* » les sacrifices d'un poussin et d'une chèvre. Leur chair ne doit pas être mangée par les habitants de ce village (les Lobi disent qu'ils mangeraient la faute); aussi, sont-ils jetés en brousse (*hon*), c'est-à-dire hors du terroir du village. Toute personne appartenant à un autre groupe de résidence (soit à un autre *ditil*) a le droit de les prendre et de les manger; elle est appelée, en l'occurrence, « l'épervier ». Cette brève description ne traduit qu'une des situations possibles : celle où le fautif, pris sur le fait, découvert après coup ou bien avouant de lui-même, est réintégré dans le groupe villageois par l'intercession du *ditil*. Or, il arrive aussi que les sacrifices ne suffisent pas à rétablir un climat d'entente au sein du groupe villageois. D'ailleurs plusieurs indices peuvent permettre à un homme de savoir s'il ferait mieux ou non de se déplacer dans un autre village : on ne l'invite plus aux séances de culture (*kul*), on ne le salue plus comme il convient de le faire, on ne prête visiblement pas attention à ce qu'il dit en public, etc.

De même, une femme mariée (*hherkontin*) ne peut commettre l'adultère (*pinank-herkontin*) avec un homme (marié ou célibataire) qui habite dans le même village (*di*) que son mari (*kuun*). Acte qui ne laisse personne indifférent et qui menace même la sécurité du village. Il peut être à l'origine d'un état d'hostilité déclaré entre les deux groupes, hostilité qui peut se manifester, selon les liens de parenté qui unissent les intéressés et les villageois, par des « fléchages » isolés ou même « inter-maisonnés ». Comme le sang versé dans l'aire rituelle « gâte » (*kué*) la terre et amène éventuellement diverses sanctions collectives, les effets possibles de l'adultère doivent être évités. Aussi, l'amant (*edaré*) de la femme doit donner en plus des dons usuels pour « *tokher* » (faire rentrer) une chèvre, une poule et 500 cauris au *ditil* du village. Le mari peut refuser d'assister au sacrifice, auquel cas son absence est interprétée comme un refus de « réconciliation » (*gbels*). Il ne reste au complice qu'à quitter le village, ce qui peut être une autre cause de migration.

Le *ditil* apparaît comme un garant de l'ordre social même s'il ne suffit pas à provoquer, par sa seule présence, un état continu de sécurité. Il peut, au même titre que le *kuon* ou le *tyar*, tuer ceux qui agissent, vraiment, à l'encontre du bien commun. A l'occasion de l'interrogatoire d'un défunt (*kpé kiri*), les causes de la mort sont identifiées à partir des réponses données par les « *til* » qui peuvent en être particulièrement les agents funestes (*kuontil*, *watil kontin* et *ditil*).

Le regroupement des Lobi en « villages » s'explique, semble-t-il, par des raisons proches de celles qui font du « *ditil* » un garant de l'ordre social : les rapports sociaux « inter-maisons » sont structurés et sanctionnés selon une « loi » commune; cette dernière instaure entre les maisons des liens de coopération et d'entraide qui concernent pour les uns le domaine de l'économie, pour les autres le domaine des conflits armés. Les invitations de culture (*kul*), les travaux de construction de maison, les opérations de défense et d'attaque armées sont effectivement les princi-

paux niveaux de la vie sociale où le groupe villageois se manifeste en tant que communauté et où se jouent les incidences des rapports d'entente ou d'hostilité entre les individus.

L'assistance rituelle du *didar* (chef de terre) n'est assurée que pour les deux faits qui menacent particulièrement la sécurité du village : le sang versé dans l'aire rituelle et le décès d'un individu dû à l'intervention du *ditil*.

Dans tous les autres cas, le *ditildar* doit veiller à la réparation rituelle des sacrilèges en assistant aux sacrifices accomplis sur le *ditilyo* ou sur les chemins qui mènent au *ditilyo*. La charge de sacrificateur (*kakaldar*) (7) est généralement assumée par une autre personne qui peut être son fils aîné (*bi kontin*) (8). En échange de ses fonctions essentiellement rituelles et religieuses, le *ditildar* ne bénéficie, en principe, d'aucune prérogative. Son statut est comparable à celui des autres « *tyordarkuun* » du village. Il ne peut, parce qu'il est *ditildar*, leur imposer les moindres contraintes. Il n'est pas habilité, d'autre part, à prendre seul l'initiative de renvoyer du village les perturbateurs de l'ordre social. Il n'est pas, au sens courant du terme, « un chef de village ». Il est seulement l'intermédiaire des habitants auprès du *ditil* et le responsable rituel de la prospérité du village. Les habitants ne sont pas tenus d'avoir à son égard une attitude révérentielle ni même de lui prêter une assistance particulièrement forte au moment où il le demande (invitation de culture...). Cependant, ses aptitudes personnelles (grand chasseur, devin...) et sa manière d'être peuvent influencer l'attitude des villageois envers lui mais, ni plus ni moins, semble-t-il, que s'il n'était pas *ditildar*. Sa position sociale est la même que n'importe quel autre *tyordarkuun* mise à part sa relation directe avec le *ditil* dont il est le gardien.

Les titres et fonctions de chefs de villages et de chefs de canton sont des créations de l'administration coloniale. Il n'existe pas de terme, en lobi, pour les désigner. Au reste, alors qu'il y a toujours un *ditildar* dans un village, le « chef de village » n'est pas obligatoirement le *ditildar*.

Toutes les activités importantes des habitants d'un village (chasse, agriculture, construction de maisons...) sont liées à la présence du *ditil* et à ce qu'il représente dans leur vie. On peut dire que le *ditilyo* est considéré comme « la tête » (*yo*) du village (9).

(a) LA CONSTRUCTION DE MAISONS (*TYOR*)

— son emplacement

Avant de construire sa maison, un *tyordarkuun* consulte habituellement un devin (*buhor*) pour s'assurer que l'emplacement choisi n'est pas « dangereux » (*bann pu*) (10). Il l'est si en ce lieu habitent des génies appelés « *di o bi* » (enfants du *di*) (11). Ils ressemblent à de gigantesques humains, plus grands que les arbres, et vivent avec leur femme et leurs enfants par petits groupes éparpillés sous l'aire du village. La nuit, ils circulent par certains chemins et empêchent les menées diaboliques des sorciers... et il convient d'éviter d'habiter sur leurs chemins (12). Ainsi le raconte ce récit enregistré à Korogho (canton d'Iridiaka) :

« Là, il y avait une maison qui se trouvait sur le chemin des enfants du *di*. Très souvent, le chef de cette maison entendait de grands bruits de pas et, chaque fois, il montait sur la terrasse et voyait des êtres géants qui passaient près de chez lui. Un jour,

il a attrapé des maux de ventre et il est mort. Les devins ont dit que les enfants du *di*, en passant devant sa maison, lui envoyaient des coups de pied dans le ventre jusqu'à lui casser le ventre. La maison a été aussitôt abandonnée... ».

— *sa construction*

Avant même de creuser un trou d'ou l'argile sera tirée, le *tyordakuun* fait sacrifier un poussin sur le « *ditilyo* » afin de pouvoir mener à terme la construction de sa maison (éloigner les mauvais génies, empêcher les enfants de se blesser...). Le *ditildar*, ou bien s'il s'agit de la maison de ce dernier, le *didar*, dépose une boule de banco (*didiar*) à l'emplacement de la porte d'entrée (*lonfinuo*) avant que les « maçons » ne commencent à bâtir le premier pan de mur. Par son intermédiaire, se créent les liens entre la « maison » et le *ditil*. Il verse ensuite, par trois fois sur le *didiar*, un mélange de farine de mil et de bière (*tan*). Le « maçon » principal effectue les mêmes gestes que lui. Puis, avant que la maison ne soit habitée, le *tyordarkuun* fait préparer par sa première épouse (*tyordarkher*) du gâteau de mil (*dyor*) appelé en l'occurrence « *didyor* ». Le *ditildar* doit en mettre trois morceaux près de la porte d'entrée et prendre le reste : dernier rituel de consécration au *ditil*.

(b) LA CHASSE

Avant de s'éloigner du village, le chasseur fait sacrifier (un poussin) sur le *ditilyo* en lui demandant protection et chance. Il lui promet normalement de venir le « saluer » (*so nuo ditil*) à son retour avec un poulet si le gibier est abondant et, dans ce cas, il donne en plus au *ditildar* une part de viande appelée « *di nuné* » (viande du *di*).

(c) L'AGRICULTURE

Tous ces actes rituels ne mettent en jeu que les individus concernés. Ils n'ont pas d'effet au niveau du village. Par contre, le rituel annuel de type « propitiatoire » appelé « *ditiltàn* » (qui a lieu avant les travaux de préparation du sol (sept-oct.)) intéresse l'ensemble du groupe villageois. Le *ditildan* en organise les préparatifs. Il reçoit de chaque *tyodarkuun* un panier de mil dont la quantité n'est pas imposée. Chacun donne ce qu'il peut mais il convient de donner le plus possible. Il confie la préparation de la bière (*tàn*) à sa première épouse (*tyordarkher*) en la laissant libre de choisir ses aides parmi ses co-épouses ou les autres « *tyordarkher* » du village. Le jour où le *tàn* est prêt à être bu, les *tyordarkuun* se dirigent dans l'après-midi vers le *ditilyo*. Car seuls les hommes « *lé* » ont le droit de participer à la phase rituelle du *ditiltàn*; les hommes mariés, non *lé*, ayant au moins un enfant, peuvent venir y assister en restant à l'extérieur et à l'écart du groupe des participants. Les femmes, quel que soit leur âge ou leur statut doivent éviter de passer, à ce moment là, à proximité du centre rituel et même de regarder de loin ce qui s'y passe. Car elles seraient alors considérées comme « attachées » au *ditil* et obligées, dit-on, de rester durant toute leur vie dans ce village.

* C'est vers 4 h environ que les *tyordarkuun* du village de Tyorgbalandi se rassemblent près du *ditil* en portant chacun un poussin. Le *ditildar* mélange bière de mil et

farine de mil et verse cette préparation sur le *ditil*. Puis le « sacrificateur » égorge en premier le poussin apporté par le *ditildar* en demandant au *ditil* de « protéger » les enfants, les femmes et les hommes sur la route qui conduit aux champs ». Le *ditildar* remercie le *di* d'avoir protégé les gens du village, d'avoir éloigné les maladie, les sorciers, etc. et il demande chance et prospérité pour l'année à venir (que la chasse soit bonne, les récoltes abondantes, etc.). Puis chacun des participants fait égorger, à tour de rôle, son poussin pour « saluer le *ditil* » et le remercier (*ditil*, je te salue. C'est ta bière de mil que l'on a préparée aujourd'hui. Je viens te saluer avec un poussin. J'ai pu prendre la *daba* et aller sur le chemin des champs. Je n'ai pas eu de malheur. Tu as protégé mes femmes et mes enfants. Personne n'est tombé malade. Je t'offre ce poussin pour te remercier). De nouveau, le *ditildar* mélange une poignée de farine de mil dans une petite calebasse de *tân* et la verse sur le *ditil*. Puis, il saupoudre le *ditil* de farine de mil et verse de la bière tout autour du *ditil*. Ayant fait cela, ils boivent ensemble toujours regroupés près du *ditil*, le *Kakladar*, pendant de temps-là, découpe les poulets en deux, partage les morceaux entre tous les présents. La cérémonie est terminée. Ils vont tous dans la maison du *ditildar* où se trouvent les jarres de bière et là, en compagnie des femmes et des enfants, ils parlent, boivent... ».

Le *ditiltàn* est un des moments privilégiés où le groupe villageois (présent ou représenté) voit son unité s'exprimer en étroite relation avec le *ditil*; en effet, l'agriculture est un des domaines où une transgression peut avoir des conséquences graves au niveau collectif. Toute offense au *ditil* peut être prise comme une offense à Tangba (pluie, ciel, firmament) (13) qui est le grand maître de la pluie : il peut la « retenir » ou l'attirer à un mauvais moment pour les cultures (14). L'association entre le *ditil* et Tangba renforce les liens individuels d'interdépendance qui sont la conséquence de l'appartenance au même village.

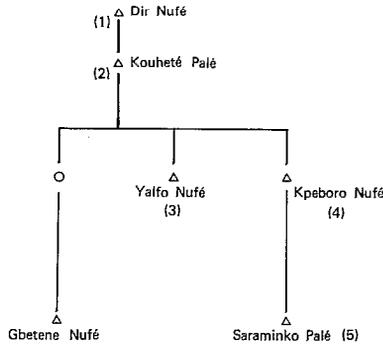
Les domaines de la vie sociale où intervient le pouvoir ambivalent (protection/sanction) du *ditil* interfèrent plus ou moins avec ceux qui dépendent de la juridiction des ancêtres claniques (patriclan et matriclan). Il semble qu'il n'existe pas d'activités importantes pour lesquelles sont accomplis des gestes et des sacrifices rituels ne mettant en jeu qu'une seule puissance tutélaire (*ditil*, *watilkontin*, *tilkha*, etc.). A titre d'exemple, les rites agraires sont déterminés par l'appartenance à un sous-patriclan (*tilkha*), mais comme la croissance des plantes et les récoltes abondantes notamment, sont également dues au pouvoir de la terre, à ces rites s'ajoutent les offrandes des prémices au « *ditil* », la festivité annuelle du « *ditiltàn* », les sacrifices réparateurs. De même, la chance ou la puissance du chasseur provient de son adhésion au « *hultil* », de la protection du « *ditil* », etc.

NOTES :

(1) Ainsi, les villages lobi en Haute-Volta se répartissent soit dans le territoire des Gan (région de Lorhosso, de Loropéni) soit des Tuna (voir p. 17); soit des Lobi (partie du canton d'Iridiaka et de Boussera); soit des Koulango (les régions les plus méridionales de la Haute-Volta, Batié-sud, etc.).

(2) Contestation. Un informateur résidant à Tyorgbalandi donne le nom de Koubeho (canton de Boussera). Alors qu'un Lobi d'Iridiaka donne le village de « Bomeho » (non identifié). On peut noter cependant que Bomeho est reconnu comme le centre rituel du *watil kontin* des Nufé.

(3) D'après Saraminko Palé (*didar* actuel de Tyorgbalandi), les chefs de terre se sont succédés dans l'ordre suivant :



(4) D'après un informateur de Gaoua (Yaya Kambou) le « *didar* » peut réclamer une vache si l'emplacement choisi se trouve très éloigné du premier lieu habité.

(5) Il arrive que les Lobi emploient indifféremment le terme *didar* ou *ditildar* pour désigner le gardien « du *ditil* ». Pour la clarté du texte nous garderons la distinction entre *didar* (chef de terre) et *ditildar* (gardien du *ditil* d'un village).

(6) A cette notion correspond d'ailleurs la manière dont se pratique l'ordalie : pour prouver son innocence (pour un vol, un acte de sorcellerie) il suffit de prendre du bout des doigts un peu de terre du village et de l'avaler; cela s'appelle « boire le médicament du *di* (*gnonditi*).

(7) *Kakal* = couteau; *dar* : celui qui « possède ».

(8) La charge de *ditildar* se transmet de père en fils; cependant, si à la mort du père l'aîné de ses fils n'a pas acquis son autonomie économique il ne peut prétendre occuper une telle fonction; dans ce cas, c'est le frère agnatique du père qui peut lui succéder, au moins temporairement, en attendant que le fils aîné le remplace (l'informateur habite Nelouduo et vient de Houlmana (région de Kampti)).

(9) On peut dire que le *ditil* est la tête du village ou bien en sacrifiant que « l'on tape sur la tête du *ditil* ».

(10) On peut apprendre par exemple qu'un endroit est « *bannpu* » si l'on ne peut identifier les causes de la mort d'un individu après son interrogatoire (*kpé kiri*). On pense alors que sa maison est « gâtée » (*kué*).

(11) D'après un informateur d'Iridiaka, c'est au moment où le *didar* vient déposer le *ditil* que les mauvais génies qui habitent dans l'aire du village s'associent au *ditil* et deviennent à proprement parler ses enfants (*bi*).

(12) Les *di o bi* peuvent aussi prendre l'apparence de boa et tuer les poulets de celui qui transgresse les interdits du *ditil*. D'ailleurs, on ne doit pas tuer les boas qui circulent dans un village.

(13) Les Lobi disent que Tangbà est le plus grand des deux parce « qu'il envoie l'eau à la terre pour que les hommes se nourrissent ».

(14) On dit que lorsqu'une menace pèse sur les habitants d'un village, le *ditil* envoie la chouette, oiseau de mauvais augure, hululer la nuit sur un arbre du village. Les Lobi disent « la chouette est venue pleurer ». Le *ditildar* doit consulter un devin afin que celui-ci en découvre les causes et indique les moyens de détourner sa colère.

Occupation de l'espace et structure lignagère (exemple : le village d'Iridiaka Haute-Volta) (fig. 7)

Le terroir, dans les zones d'implantation lobi en Haute-Volta, se caractérise par un habitat dispersé et par une répartition des terres cultivées en champs de village (infield) et en champs de brousse (outfield). Par exemple, le village d'Iridiaka offre l'aspect d'une nébuleuse d'habitations (*tyor*) disposées sans ordre apparent et ayant entre elles des intervalles allant de 50 à 800 m environ (1). L'étendue de l'aire villageoise est

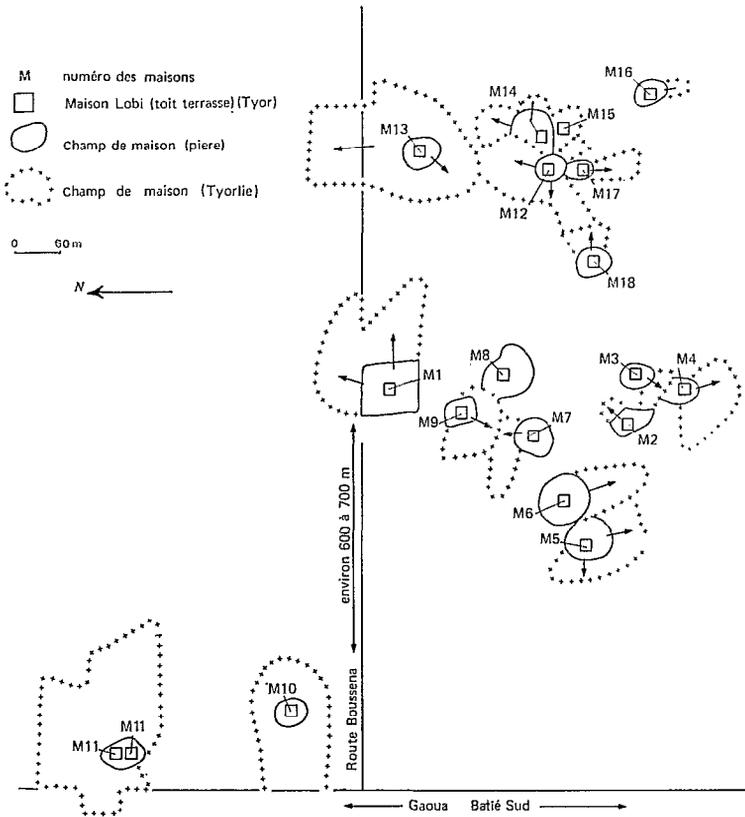
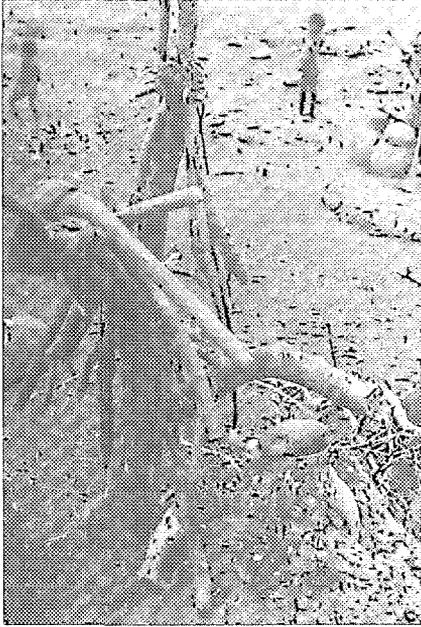


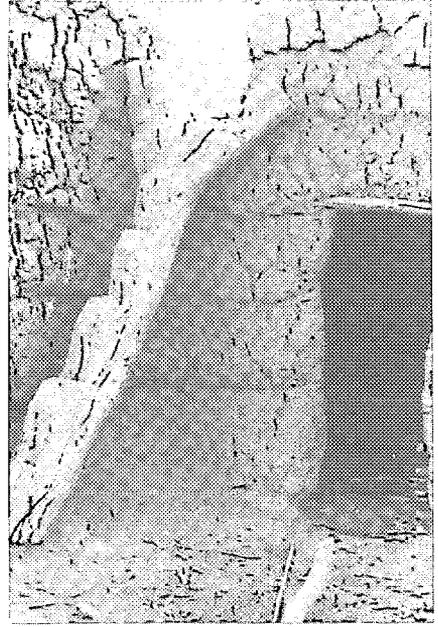
FIG. 7. - Village d'Iridiaka, novembre 1972 (Haute-Volta).

d'ailleurs si grande qu'il n'est pas possible d'en avoir une vue globale de la terrasse des maisons. Chaque *tyor* est entourée d'un champ de dimension peu importante, quelques ares environ, appelé *piéré*; contiguë et séparé de ce dernier par un layon, un champ de dimension plus grande et de forme variable appelé *tyor lié* (champ de maison). Ce terme sert également à désigner les autres champs situés à l'intérieur de l'aire villageoise (infield) mais à quelque distance des deux premières catégories de champs. Ceux

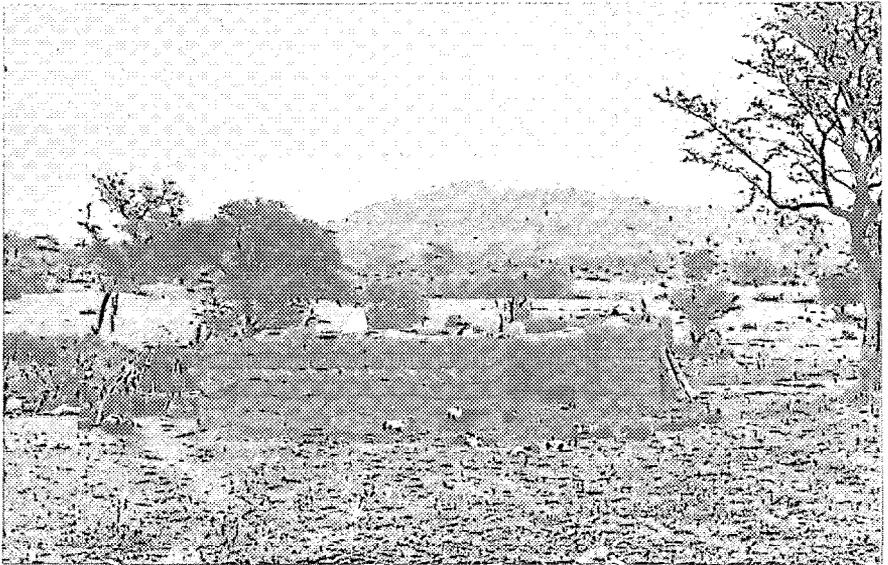
Habitation Lobi en Haute-Volta



3

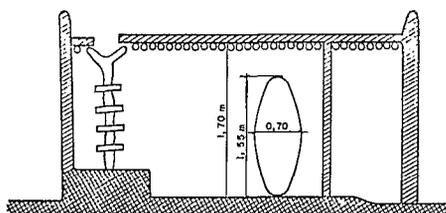


2



1

1. maison (*tyor*) - Iridiaka.
2. détail, la porte d'entrée et l'unique échelle conduisant à la terrasse.
3. face à la porte, le *tilkha*.



Coupe de la section X-Y

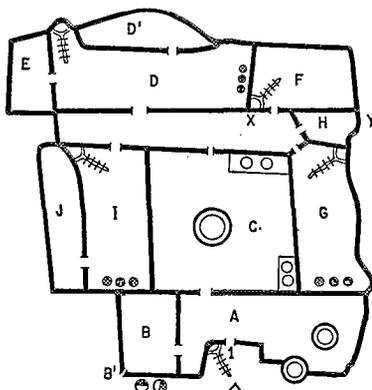


FIG. 8. - Maison de Hopière Hien
Village d'Iridiaka mai 1972 (Haute-Volta)

- 1 Entrée unique de la maison
- A Petite anti-chambre (Gbalanbri)
- B Poulailier
- B' Entrée des volailles
- C La grande anti-chambre (Gbalanwo)
- D Chambre de la 1^{re} épouse (Tyordarkher) + 5 enfants de Ego
- D' Petite chambre annexe de D
- E Chambre d'un fils célibataire (eniron 22 ans) de la 1^{re} épouse
- F Chambre du fils aîné de D actuellement au Ghana - chambre vide
- G Chambre de la 2^e épouse + 5 enfants
- H Chambre du neveu utérin de Ego (parti au Ghana)
- I Chambre de la 3^e épouse de Ego (morte) actuellement habitée par l'épouse + 2 enfants d'un homme hérité par Ego (parti au Ghana)
- J Chambre annexe de I
- ▲ Tilkhā
- Escalier
- Grenier à maïs
- Grenier à Riz
- ... Foyer
- ◎ Grenier à mil
- ⊠ Meule à mil riz

Un homme « lé » (ou *tyordarkuun*) détient donc une certaine latitude de choix de son lieu de résidence :

- rester dans la maison de son « père » (résidence patrilocale)
- construire sa maison dans le village de résidence de son « père »
- s'installer dans un autre village.

Résidence patrilocale (même maison que le « père »)

À Iridiaka, l'aspect extérieur des maisons (*tyor*) et leur agencement interne correspondent encore à la description qu'a donné LABOURET de l'habitat lobi. « C'est une construction basse, massive, dépourvue d'étage, couverte d'une terrasse aux flancs de laquelle s'ouvre une seule porte étroite destinée au passage des occupants et de leur bétail » (7). Comme le montre le plan d'une maison d'Iridiaka (fig. 8), le manque d'ouverture, qui était probablement lié aux fonctions de défense et de contrôle des hommes et de leurs biens, est encore caractéristique de l'habitat lobi bien qu'il ne réponde plus au même contexte. On peut noter quelques tentatives individuelles de « modernisation » de la maison (petites fenêtres) mais la porte d'entrée (*lonfinuo*) reste, pour tous, le signe apparent du statut économique des hommes et des liens de dépendance qui unissent les membres d'une même unité de production. Seuls les hommes « lé » ont le droit d'avoir leur porte. Cet usage est parfaitement pratiqué à Iridiaka où les 18 maisons (*tyor*) comprennent au total 24 portes d'entrée (*lonfinuo*), c'est-à-dire autant que l'effectif réel des *tyordarkuun* résidant dans ce village (8).

La co-résidence dans la maison paternelle est donc différente pour un fils « lé » de ce qu'elle est pour un dépendant. Le premier a le droit de construire dans la partie de la maison qu'il occupe avec les siens ou des pièces supplémentaires dont l'une a son propre accès vers l'extérieur.

Par la même voie de passage, le *tyordarkuun* et ses dépendants peuvent pénétrer dans les pièces intérieures de la maison dont la répartition comprend « le logement des occupants, celui des bêtes, des instruments et des récoltes » (9).

La porte (*lonfinuo*) donne sur une petite pièce (*gablanbri*) qui sert d'un côté d'étable pour les ovins et caprins et de l'autre de poulailler (*yoloduo*); par une porte basse (moins d'un mètre soixante dix) on accède à une deuxième pièce généralement plus grande que l'autre qui sert d'étable (*balanwo*) pour les bovins. Au centre, est bâti le grenier de l'homme (*tune*) et dans un coin la (les) meule(s) pour écraser les grains. Par le *gbalanwo*, il est possible d'avoir accès aux différentes chambres (*duo*) de la maison, chambres qui sont normalement réservées aux femmes (*kherduo*). Les hommes mariés ne disposent pas de chambre personnelle mais ils gardent leurs biens (*carquois*) dans celle de leur première épouse (*tyordarker*) et dorment, en respectant un tour de rôle assez irrégulier, dans la chambre de chacune de leurs épouses. Les hommes célibataires (*kpakpar*), par contre, peuvent être autorisés à partir d'un certain âge à occuper une chambre séparée de celle de leur mère. Celle-ci dort avec ses jeunes enfants et ses filles qui ne la quitteront que pour aller dans la maison de leur mari. De chaque chambre (*duo*), on peut grimper par un escalier intérieur (*duo nansikel*) sur la terrasse de la maison où des parapets marquent et reflètent très précisément la répartition interne de la maison et la place qui est réservée aux hommes et aux femmes (10).

Résidence patrilocale (même village que le « père »)

Une des raisons pour lesquelles un homme choisit de construire sa propre résidence plutôt que de s'aménager un logement dans celle de son « père » tient aux mécanismes de répartition des champs (*piéré*) autour des

habitations; en effet, le *piéré* est divisé en parts égales correspondant au nombre des hommes mariés; ceux-ci divisent à leur tour leur parcelle en fonction du nombre de leurs épouses. Sur la terre qui leur est attribuée, les femmes cultivent les condiments (gombos, courges...). Une trop grande répartition du *piéré* et une place trop exiguë laissée aux femmes peuvent être des causes généralement approuvées par le « père » de procéder à une nouvelle construction. Normalement, celui-ci choisit lui-même l'emplacement de la maison du fils « *lé* » en veillant à ce que l'espace qui la séparera de sa propre *tyor* ne soit occupé par aucune autre construction.

Résidence du fils dans un village différent de celui du père

Cette troisième procédure d'installation se rencontre principalement lorsque le don de la *daba* a été fait par un père adoptif. En effet, du vivant de son propre père, un homme « *lé* » doit attendre une autorisation, un conseil ou même une incitation au départ. Il ne peut partir à son insu. Le pouvoir ambivalent (protection/malédiction) du père justifie son autorité et lui permet, par ailleurs, de maintenir dans un état de semi-dépendance celui qu'il a lui-même séparé (*lé*) de son unité de production. Il est admis que le fils *lé* lui fournisse l'aide dont il a besoin (travaux de culture...) et le laisse prendre, chaque année, un compartiment de son grenier de mil/sorgho si le restant suffit à la consommation familiale. Il est certain que le père peut profiter de ces avantages surtout s'il ne dispose pas d'une main-d'œuvre familiale suffisante, mais il n'est pas exclu pour autant qu'il ne puisse pas lui « donner la route ».

Dans l'ensemble, on peut dire que le processus d'acquisition de l'autonomie économique, dans la mesure où il a une influence directe sur la fixation de la résidence, est étroitement lié au phénomène migratoire. Ainsi, excepté dans les cas où les changements de domicile sont déterminés par le décès du père (adoption), les déplacements des Lobi ne concernent pas des individus isolés mais des groupes d'individus organisés sur la base de l'appartenance à une même unité de production.

VILLAGE ET RÉSIDENCE

Le rôle du *kuon* et du *tyar* dans les modes de regroupement villageois est analysé à partir des rapports de parenté qui unissent les 24 chefs d'unité de production résidant à Iridiaka; ne sont retenus de leurs relations que les trois variables P (patriclan), MM (matriclan de la mère), MP (matriclan du père); pour la clarté du texte, on désigne le chef d'unité de production (= *tyordarkuun*) par CUP.

(a) RÉSIDENCE ET APPARTENANCE AU PATRICLAN (KUON)

A la génération du CUP actuel

L'analyse de la parenté montre que 20 CUP sur les 24 sont nés à Iridiaka où leurs pères eux-mêmes ont été *tyordarkuun*. Or, sur les 20 CUP dont plusieurs sont frères agnatiques (*thibiél*), on ne compte en fait

que 12 « pères » : 6 d'entre eux n'ont pas de frères agnatiques « lé » à Iridiaka, les autres se répartissent en quatre groupes composés chacun de deux frères (M6 M6; M2 M1; M8 M9; M14 M12) (11) et deux groupes composés chacun de trois frères (M6 M6 M10; M7 M13 M11). On peut remarquer que, dans la plupart des cas, les frères nés d'un même père et autonomes économiquement n'habitent pas dans la même maison (12).

Ainsi on constate que la résidence patrilocale (13) est pratiquée par plus des 3/4 des CUP résidant actuellement à Iridiaka; mais, si l'on tient compte de tous leurs frères agnatiques « lé » absents définitivement de ce village parce qu'installés ailleurs (14), on obtient 30 CUP pour 12 « pères » c'est-à-dire qu'un homme sur trois ne vit pas, en fait, dans le même village que son père. Ce chiffre peut être considéré comme une mesure de la propension des *tyordarkuun lobi* à quitter le village de leur père et donc à migrer.

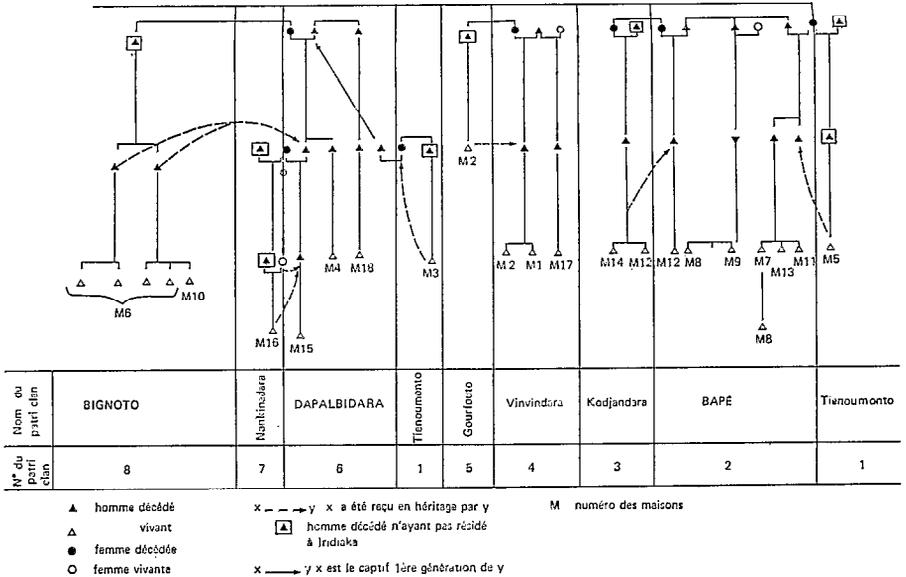


FIG. 9. - Composition des segments de patrilignage dans le village d'Iridiaka (Haute-Volta).

Enfin, les 4 CUP dont le père n'a pas résidé à Iridiaka ont tous été adoptés, par un parent utérin de leur père décédé, avant d'avoir acquis leur autonomie économique : M2 est fils adoptif du fils de la sœur (*kum*) de son père; M5, M16 et M3 sont fils adoptifs d'un frère utérin (*om bine*) de leur père.

La résidence patrilocale et l'adoption des « fils » qui restent, après être lé, dans le village de leur père adoptif se retrouvent au niveau de la répartition des 8 patriclans (*kuon*) qui sont représentés actuellement par les 24 CUP : les 20 premiers CUP appartiennent à l'un des 5 *kuon* suivants : Bignoto, Dapalbidara, Vinvindara, Kodjandara et Bapé tandis que les 4 CUP qui forment les éléments étrangers au village sont membres de l'un des 3 *kuon* suivants : Nankinadara, Tiénumonto et Gurfuto; aucun de ces *kuon* n'étaient représentés, avant leur venue, dans le village d'Iridiaka.

A la génération des pères des CUP actuels

Parmi les 12 pères qui ont habité Iridiaka, 9 sont nés dans ce village. Les pères de M6 et M10 sont venus s'installer à Iridiaka après avoir été adoptés par le fils de la sœur (*kum*) de leur père décédé et le père de M14 M12 est venu de son plein gré, après avoir été « lé », habiter dans la maison du fils de la sœur de sa mère (*nikherom*).

A la génération des grands-pères des CUP actuels

A chaque génération il se produit deux processus souvent incompatibles avec une composition stable des patrilignages réunis dans un village : ainsi, à Iridiaka, à la deuxième génération ascendante, les 8 CUP étaient membres de 3 *kuon* (15); à la première génération ascendante, les 12 CUP étaient membres de 5 *kuon* et les 24 CUP actuels sont membres de 8 *kuon*. Le nombre des patrilignages réunis à Iridiaka a donc augmenté à chaque génération en raison principalement de l'adoption et de l'installation de « fils » dans un village où le *kuon* de leur propre père n'était pas représenté. Toutefois, la résidence patrilocale des « fils » et des « fils adoptifs » implique que le nombre des patrilignages soit toujours inférieur à l'effectif total des chefs d'unité de production appartenant au même village.

Une enquête rapide a été effectuée sur les rapports de la résidence et des structures claniques dans 12 villages qui se trouvent situés :

- dans le canton d'Iridiaka : Kelgbora; Houlbera; Sanwara; Doudou; Pelinka-Youmboura; Tonkar-Lamine; Wolo-Wola; Dagnoro;
- dans le canton de Boussera : Gbonwo; Koubeho-Dioulo;
- dans le canton de Ponalatéon : Palawo.

Deux particularités de cette série de villages sont à signaler : d'une part ils sont situés dans les zones de première implantation lobi en Haute-Volta et d'autre part ils sont anciens puisque fondés depuis plus d'un siècle.

Dans le tableau ci-dessous sont réunies les données concernant l'appartenance au *kuon* des CUP qui résident en permanence dans ces 12 villages : l'une des données porte sur l'effectif total des *kuon* et des CUP dénombrés dans chaque village et l'autre traduit la distribution des *kuon* en fonction du nombre des CUP qui en sont membres dans chaque village.

- Le village ne forme pas une seule unité patrilocale de sorte que plusieurs *kuon* se trouvent représentés dans un même village mais que leur nombre reste toujours largement inférieur à l'effectif des CUP.

- La patrilocalité et la transmission des biens fonciers (terre, maison) en ligne agnatique donne au *kuon* une place essentielle dans les modes de regroupement résidentiel, mais la représentation d'un *kuon* est plus ou moins importante dans un village. Un *kuon* peut être présent dans un village par un CUP comme il peut regrouper plus de la moitié des CUP résidant dans le même village. Il en est ainsi dans les 6 villages suivants :

dans le village n° 3 : 16 CUP sur 21 sont membres du même patriclan
dans le village n° 5 : 15 CUP sur 26 sont membres du même patriclan
dans le village n° 7 : 14 CUP sur 26 sont membres du même patriclan
dans le village n° 10 : 17 CUP sur 34 sont membres du même patriclan
dans le village n° 13 : 8 CUP sur 14 sont membres du même patriclan
dans le village n° 11 : 4 CUP sur 7 sont membres du même patriclan.

TABLEAU 8
DISTRIBUTION DES TYORDARKUUN PAR PATRICLAN
DANS 13 VILLAGES DE HAUTE-VOLTA

N° d'ordre	Nom du village	Nombre de CUP	Nombre de patriclans	Nombre de patriclans regroupant :			
				- de 1/4	de 1/4 à 1/2	de 1/2 à 3/4	+ de 3/4
				du nombre total des CUP du village			
1	Iridiaka	24	8	7	1		
2	Gbonwo	21	6	5	1		
3	Pelinka-Youmboura	21	5	4			1
4	Doudou	22	6	6			
5	Tonkar-Lamine	26	5	4		1	
6	Wolo-Wola	46	12	12			
7	Houlbera	26	5	4		1	
8	Sanwara	27	8	8			
9	Keigbora	19	7	6	1		
10	Koubeho-Dioulo	34	7	6		1	
11	Palawo	7	2		1	1	
12	Dagnoro	21	6	5	1		
13	Sewera	14	4	3		1	

— L'échantillon représenté dans les 13 villages (y compris Iridiaka) est de 308 CUP. Ils sont membres de 29 *kuon* différents dont 14 ne sont représentés que dans un seul village et aucun *kuon* n'est représenté dans plus de 10 villages.

TABLEAU 9
RÉPARTITION DES PATRICLANS SELON LES VILLAGES

Nombre de villages	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Nombre de patriclans re- présentés dans les villages.	14	4	4	1	1	2	1	1	1	0	0	0	0

(b) RÉSIDENCE ET TRANSMISSION DES BIENS FONCIERS

La transmission de certains biens fonciers (terre, maison) en ligne agnatique témoigne de la prépondérance de ce type de filiation patrilinéaire (*kuon*) dans les modes de regroupement résidentiel. La règle de résidence patrilocale permet la localisation d'un segment de patrilignage auquel correspond, en principe, des « droits d'appropriation collective pour une portion bien définie du terroir du village où se trouve implanté ce lignage » (16).

1 *La terre*

Droit d'appropriation et mode de transmission des terres (banndar)

Un cultivateur peut acquérir des droits d'appropriation d'une portion de terre définie du terroir de son village par le défrichement et la mise en culture de terres non appropriées (17), c'est-à-dire « soit n'ayant

encore jamais été défrichées soit ayant été défrichées plus ou moins anciennement mais n'étant revendiquées ni par un individu ni par un groupe familial déterminé (18) ». Ce premier défricheur-exploitant est désigné par le terme « *banndar* » (= celui qui « possède » le *bann* (19); le *bann* représente au départ un endroit quelconque de la « brousse » (*hon*) sans limite définie qui devient, dès qu'il est attribué, un endroit délimité, identifié et personnalisé; on peut dire que telle portion de terre est le *bann* de tel cultivateur. Il en détient un droit d'usage permanent, droit qui est investi dans son patrilignage, puisque l'utilisation de cette terre se transmet à sa mort à ses propres fils. De son vivant, personne ne peut lui retirer sa terre pour la donner à un autre et aucun étranger au segment de patrilignage ne peut venir y cultiver sans lui en demander l'autorisation.

S'il meurt sans descendance directe ou s'il émigre dans un autre village, son « *bann* » peut être approprié par d'autres membres de son patrilignage (frères, fils de frères...) résidant dans ce village ou par l'un de ses proches parents utérins (particulièrement un fils de sœur : *kum*) ou bien, si personne ne le revendique, le *bann* redevient bien collectif au niveau du village, c'est-à-dire une terre non appropriée qu'un co-villageois peut de nouveau mettre en culture.

Enfin, ceux qui ont des droits sur un « *bann* » peuvent être plus ou moins obligés, à un moment, d'acquérir d'autres terrains de culture : rareté des terres disponibles, épuisement des sols, conflit avec le « père » (20). Ils peuvent, alors, ou cultiver sur des terres non-appropriées (brousse libre du terroir du village), ou bien emprunter (*pim*) une portion de terre à celui qui en dispose en quantité suffisante pour en laisser un droit d'usage temporaire ou permanent.

Mode de transmission de la terre prêtée (pim thi ou pim bann)

Le *banndar* disposant de plus de terres qu'il ne peut cultiver ne doit pas refuser de prêter (*pim*) une portion de terre à celui qui lui en fait la demande, surtout s'il s'agit d'un membre de son *kuon* ou d'un membre de son *tyar* (particulièrement son *Kum*). Il ne prête qu'une portion de ses champs de brousse (*hon lié*), de bas fond (*po lié*) ou de colline (*guonguo lié*) et en aucun cas, il ne prête les terrains de culture situés dans l'aire du village (*tyorlé*) qui sont les plus rares et en pratique toujours utilisés par le titulaire du droit de culture. Le prêt ne donne lieu à aucune contre-prestation et le titulaire d'un droit d'usage permanent sur une terre prêtée ne détient pas sur la terre qu'il cultive des droits de co-propriété, comme s'il faisait partie du lignage. A sa mort, ses fils ne peuvent revendiquer cette terre comme si leur père en était le « *banndar* »; le droit de culture cesse normalement d'exister à la mort de l'emprunteur de cette terre. Mais la coutume veut que l'on ne retire pas la terre aux fils du titulaire du prêt si les membres du groupe lignager du « *banndar* » en disposent pour eux-mêmes en quantité suffisante. C'est ainsi qu'une terre prêtée peut se transmettre en ligne agnatique.

Il semble que les conflits de terre naissent surtout avec la rareté des terres disponibles et dans le cas où les fils adoptifs retournent dans le village de leur propre père après l'acquisition de la *daba*. Les litiges sont arbitrés par les anciens du village qui reconnaissent normalement aux descendants agnatiques du premier *banndar* le droit prépondérant à la culture de la terre qui est l'objet de la dispute.

Les structures foncières sont relativement souples puisqu'une terre appropriée par un groupe lignager peut être prêtée (*pim*) puis transmise par héritage à des étrangers à ce groupe; de ce fait, il n'existe pas toujours une correspondance très nette entre tel groupe lignager et telle portion définie du terroir du village où il est établi.

Enfin, la mobilité des Lobi à l'intérieur des zones qu'ils occupent en Haute-Volta est en grande partie liée au mode de tenure foncière (21). Leurs déplacements les amènent généralement dans les villages où ils sont assurés de trouver « un prêteur de terre » ou bien des terres encore non appropriées en quantité suffisante (22).

2 La maison (*tyor*)

Les fils résidant dans le village de leur père défunt (*hindi*) ont le droit d'habiter sa maison, de cultiver les champs qui l'entourent et même d'utiliser la charpente pour construire une nouvelle demeure; mais s'ils quittent ce village, la maison revient à l'héritier utérin prioritaire de leur père. En effet, le droit d'usage de la maison se transmet en ligne agnatique, mais le droit d'aliénation passe par la ligne utérine. L'héritier peut « vendre » la maison à celui qui vient l'habiter et garder pour lui ce qu'il reçoit. Cela ne semble pas engendrer de conflits entre les fils du défunt et son héritier utérin. La valeur de la maison, évaluée au nombre de pièces ayant une armature de bois, est assez peu élevée. Chaque pièce est normalement échangée contre un poulet et le tout peut être donné en volaille, caprin ou numéraire (23). En fait, une maison n'est pas toujours l'objet d'une vente: si celui qui vient s'installer dans cette maison est, par exemple, un parent utérin du décédé, il ne doit rien à l'héritier utérin prioritaire; de même, si la maison est en très mauvais état. Enfin, dans de nombreux cas, une maison qui n'est plus habitée n'est pas récupérée par un autre groupe familial.

En effet, il peut être imprudent d'occuper la maison d'un homme décédé avant que ses « *til* » ne soient hérités par ses fils; ou bien de succéder à un homme doué d'un grand pouvoir (guérisseur, devin, sorcier...) ou même d'occuper une maison si les causes d'un décès qui a entraîné le déplacement de toute la famille ont un rapport direct avec l'emplacement de cette maison (endroit *bannpu*). Les Lobi ne vont pas s'installer dans une maison inhabitée sans tenter d'expliquer les raisons pour lesquelles elle l'est et sans accomplir préalablement certains sacrifices.

(c) RÉSIDENCE ET APPARTENANCE AU MATRICLAN (TYAR)

L'enquête faite à Iridiaka montre qu'environ 2/3 des CUP (soit 17 sur 24) appartiennent au tyar Hien, y compris le fondateur du village (Diengua Delmé Hien).

- 17 Hien dont 7 appartiennent au sous-matriclan Bolto Hien
- 6 appartiennent au sous-matriclan Delmé Hien
- 2 appartiennent au sous-matriclan Ebananhireto Hien
- 2 appartiennent au sous-matriclan Guonguo Hien

Les autres CUP appartiennent au tyar Kambou dont 4 au sous-matriclan Timpo Kambou et 3 au sous-matriclan Nyonyo Kambou.

Les données réunies dans les 12 autres villages enquêtés (cf. ann. 1) amènent à faire l'hypothèse d'une correspondance qui existerait entre la

formation d'un village par le membre d'un certain *tyar* et l'appartenance à ce *tyar* d'une majorité de *tyordarkuun*.

TABLEAU 10
DISTRIBUTION DES TYORDARKUUN PAR MATRICLIAN
DANS 13 VILLAGES DE HAUTE-VOLTA

Nbre de villages	Proportion de CUP dont le <i>tyar</i> est le même que celui du fondateur			
	- 1/4	1/4 à 1/2	1/2 à 3/4	+ 3/4
13 (y compris Iridiaka)	1	3	7	2

Un inventaire des fondateurs des villages situés dans les cantons d'Iridiaka et de Boussera (fig. 10) donne les deux principes de base de l'organisation territoriale : les villages dont les fondateurs n'appartiennent pas au même *tyar* se trouvent nettement séparés les uns des autres tandis que les villages les plus avoisinants sont fondés par les membres du même sous-matriclian (*tyarléri*) d'un *tyar*. Il existe donc une certaine localisation du *tyar* et celle-ci semble ressortir à deux stratégies sociales qui peuvent être complémentaires : la première concerne les règles qui interdisent le « *feud* » (système de défense) (24) et l'autre dépend des règles de l'alliance matrimoniale.

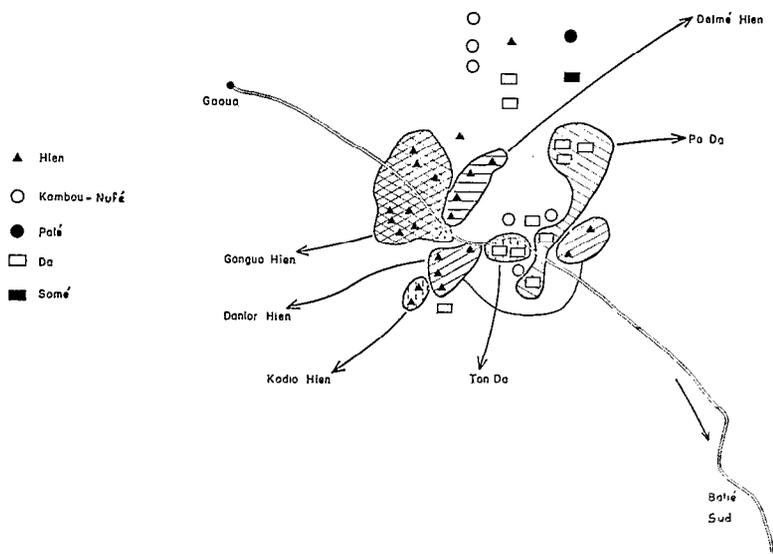


FIG. 10. - Localisation des villages des cantons d'Iridiaka et de Boussera (Haute-Volta) selon l'appartenance de leur fondateur à l'un des quatre matriclians (*tyar*).

(d) RÉSIDENCE ET ALLIANCE MATRIMONIALE

L'alliance matrimoniale telle que les règles en sont décrites par la théorie lobi elle-même se pratique sous trois formes principales : les variables concernent celui qui contracte l'alliance (père ou égo), le(les) donateur(s) de la compensation matrimoniale et la méthode employée pour se procurer une femme (négociation, rapt, héritage).

L'analyse des 120 unions dénombrées à Iridiaka montrent que 37,5 % sont effectuées par « négociation », 54 % à la suite de l'enlèvement d'une femme au groupe social dont elle dépend (celui de son père ou de son mari) et les derniers 8,5 % correspondent aux formes de mariage par lévirat.

Mariage négocié par le père d'ego

Les alliances matrimoniales qui peuvent être négociées dès la naissance des enfants servent à garder un contrôle sur la descendance à l'intérieur du groupe lignager du père d'ego. En effet, l'alliance préférentielle est celle d'ego avec sa cousine croisée patrilatérale, c'est-à-dire celle qu'il appelle, selon le système de nomenclature du type crow, ma petite mère (*nibhu*) ou même ma mère (*en ni*). Elle permet de reproduire la même appartenance par rapport aux deux lignées, patrilinéaire et matrilinéaire (*kuon* et *tyar*), du grand-père paternel (*thi kontin*) et du petit-fils (*mol*). Ce type d'union donne théoriquement une structure stable au groupe de résidence pour les générations alternées. Comme on vient de le voir, il permet de trouver dans un village fondé depuis plusieurs générations une proportion élevée de *tyordarkuun* appartenant au même *tyar*.

Lorsque pour des raisons diverses (absence de sœur, de fille de sœur, interdits...) (25) ce type de mariage préférentiel ne peut avoir lieu, les autres types d'unions les plus fréquentes sont les suivants :

- une fille du même sous-matriclan (*tyarléri*) que le père d'ego qui est, dans le système de parenté, « *kum* » (fille de sœur) pour le père d'ego et « *en ni* » (ma mère) ou « *en ni bu* » (ma petite mère) pour ego. Cette forme de mariage est assez répandue dans la mesure où il est comme un substitut du mariage avec la cousine croisée patrilatérale et dans l'un et l'autre cas la femme est d'ailleurs appelée « *thi kum kher* » (femme, fille de sœur du père);
- la cousine croisée matrilatérale d'ego qui est généralement la fille cadette du frère de sa mère (*guien biné*). En terme de parenté, elle est appelée « *en biker* » (ma fille) par ego mais en tant qu'épouse d'ego, elle est appelée « *kpenki* » (chercher termites; on dit que le *guien biné* donne sa fille à son *kum* (fils de sœur) pour qu'elle lui cherche des termites pour nourrir ses poussins);
- le troisième type d'union est le « *samsamker* » signifiant la faveur ou le bien que l'on fait à quelqu'un en gage d'amitié (*kuun*) et en l'occurrence : lui donner une fille à épouser.

Mariage par rapt

Le rapt d'une femme s'effectue avec son consentement mais à l'insu du groupe social dont elle dépend (celui de son mari, de son père). Les

LES TYPES D'ALLIANCES NÉGOCIÉS PAR LE PÈRE D'EGO

Village d'Iridiaka

Type de mariage	Terme d'appellation de la femme d'ego	Nombre de mariages	
Cousine croisée patrilatérale d'ego (mariage préférentiel)	THIKUMKHER (femme; fille de sœur du père)	27	
Fille du même sous-matriclan (tyarléri) et du même matriclan (tyar) que le père d'ego	THIKUMKHER (femme; fille de sœur du père)	10	
Cousine croisée matrilatérale d'ego	KPENKI (chercher termite)	6	
Amitié entre parents par la mère ou par le père d'ego	SANSAMKHER (femme donnée en gage d'amitié, d'estime)	2	
Total		45	

formes violentes du rapt ne se rencontrent que dans les repréailles menées par des membres de *tyar sodara*. Dans un autre contexte, la femme, après avoir été courtisée pendant des semaines ou des mois (bur, marché, funérailles, etc.) est libre de se rendre au lieu de rendez-vous fixé par son prétendant (au pied d'un certain arbre; à la croisée d'un chemin, etc.). Aucune réponse affirmative ou même claire ne permet à ce dernier de savoir si la femme accepte sa proposition. L'usage veut qu'elle n'exprime rien de compromettant ou même ne laisse deviner sa propre décision. Par prudence, l'homme doit se rendre le premier au lieu de leur rencontre afin d'être prêt à répondre à toutes les mauvaises éventualités qui peuvent arriver: le mari venant à la place de la femme; un autre prétendant venant attendre la même femme, etc.

Le rapt est un acte social, valorisé, associé au prestige de l'homme. Des expressions de moquerie sont adressées à celui qui, par malchance, ne réussit pas à se procurer une femme en dehors des tractations habituelles entre groupes de parents. Mais toute femme « enlevée » ne devient pas obligatoirement « épouse » du fait même qu'elle peut être réclamée par son père ou par son mari. Seul le nombre des opérations menées avec succès, même si la femme ne reste que quelques jours chez son ravisseur, donne à un homme sa renommée; on peut dire, en le nommant, qu'il a

enlevé, par exemple, 18 femmes au cours de sa vie même s'il n'en a épousé qu'une seule.

En fait, le prestige de l'homme est lié au contexte social qui permet ou réprime les conséquences éventuelles d'un rapt. Celles-ci se juxtaposent au domaine des « conflits armés » dont le rapt constitue, comme nous l'avons vu, une des principales causes. Une correspondance existe, d'ailleurs, entre les interdits concernant « l'homicide » et le rapt; on ne peut enlever la femme d'un homme que l'on n'a pas le droit de tuer, c'est-à-dire la femme d'un membre de son *kuon* ou de son *tyar*. Mais la pacification a probablement amené une certaine dévalorisation du rapt qui n'est plus qu'une forme d'agression presque sans danger : en se mettant à la portée de tous, il se pratique aujourd'hui peut-être avec une plus grande fréquence.

TABLEAU 11
LES TYPES DE MARIAGE A IRIDIKA (HAUTE-VOLTA)

	Nbre total mar.	Mariage par négociation		Mariage par héritage		Mariage par rapt						
		Nbre	%	Nbre	%	Total mariage rapt		F célib.	F promise	F mariée	F divorcée	F veuve
						Nbre	%					
Iridiaka (H.-V.)	120	45	37,5	10	8,5	65	54	40	11	13	0	1

TABLEAU 12
LIEU DE RÉSIDENCE DE L'HOMME ET DE LA FEMME AVANT LE RAPT
ET SITUATION MATRIMONIALE DE LA FEMME

Lieu de résidence \ Rapt et s. m. de la F	Femme célibataire	Femme mariée	Femme veuve	Femme promise	Total
Même village (résidence permanente)	20			5	25
Même village (résidence temporaire; femme en visite chez ses parents)		5			5
Village différent	20	8	1	6	35
Total	40	13	1	11	65

La proportion relativement élevée des alliances conclues à la suite de l'enlèvement d'une femme pourrait modifier considérablement la structure du groupe de résidence si l'aire du rapt ne correspondait pas en grande partie à l'aire du matriclan le plus largement représenté. Ainsi, sur 65 unions de ce type plus de la moitié (34) se sont réalisées entre un homme et une femme du même matriclan.

Le tableau 12 « Village de résidence de l'homme et de la femme avant le rapt » montre que les règles de résidence qui interdisent à un homme d'enlever l'épouse de l'un de ses co-villageois sont respectées dans la totalité des cas ; à moins que de tels événements ne se soient produits en provoquant en même temps le déplacement des deux intéressés dans un autre village. Ce sont plutôt les visites d'une femme mariée chez ses parents qui peuvent mettre en jeu la stabilité du mariage ; elle n'est aucunement liée au *ditil* du village où elle ne réside pas en permanence et, sans éveiller son courroux elle peut être courtisée et même enlevée par un homme de ce village : près des 2/3 des rapt ont eu lieu dans de telles circonstances. La situation de la femme célibataire offre un éventail de possibilités plus étendues dans la mesure où l'un de ses ravisseurs éventuels peut être l'un de ses co-villageois : il en est ainsi dans la moitié des cas. Les effets du rapt ne sont plus d'ordre rituel mais ils se soldent en définitive par la compensation à verser aux parents de la femme. Dans de nombreux cas, les deux complices essaient d'y échapper, au moins pendant un certain temps, en partant en migration de travail, à l'insu de tous, au Ghana ou en Côte d'Ivoire.

Héritage de la veuve

La forme du mariage par lévirat ne présente aucun caractère d'exclusivité dans la mesure où plusieurs éventualités se présentent à la veuve : se remarier avec l'héritier utérin de son mari ou en dehors du groupe des proches utérins de celui-ci ou bien, en tant que veuve âgée, aller co-résider avec l'un de ses frères ou l'un de ses fils.

NOTES

(1) L'aspect défensif des habitations et leur dispersion traduisent selon les uns « l'individualisme lobi » et selon les autres « leur sens guerrier » : la maison forteresse, située à une portée de flèches de la plus proche correspond à la description de l'habitat lobi la plus courante LABOURET (1931, p. 149) « Ceux qui l'ont observée ont été frappés de son aspect particulier et l'ont appelée château fort, ferme fortifiée ».

(2) Voir p. 47-48.

(3) On emploie le même terme *kikher* pour désigner le veuf ou la veuve.

(4) On a vu que les veuves âgées allaient habiter dans la maison de l'un de leurs frères ou l'un de leurs fils.

(5) Quand la mère (*en ni*) meurt, l'enfant peut être élevé par sa grand-mère maternelle ou par une co-épouse (*ii*) (= ma jalousie) de sa mère. Il n'est pas adopté alors qu'il est à la mort de son père.

(6) La veuve (*kikher*) reçoit généralement de celui qui a des droits sur les enfants de de cujus un bracelet comprenant vingt cauris ; elle le garde si elle accepte de l'épouser ou bien lui redonne en signe de refus ; mais elle perd du même coup — dit-on — tout droit sur ces enfants.

(7) LABOURET 1931, p. 150.

(8) On pourrait surnommer les membres d'une même unité de production : les gens d'une porte.

(9) LABOURET 1931, p. 150.

(10) Brève description de la répartition interne d'une maison d'Iridiaka, p. 130.

(11) Dans le plan du village d'Iridiaka et dans le tableau « composition des segments de patrilignage », nous avons adopté le même signe M pour désigner la maison. Par exemple : M2 M1 renvoie au *tyordarkuun* qui habite dans maison n° 2 et au *tyordarkuun* qui habite dans la maison n° 1.

(12) Cf. la raison énoncée p. 94 concernant la rareté des terres disponibles du pieré.

(13) La patrilocalité s'entend au sens large c'est-à-dire au niveau du village. Ils signifie qu'un homme continue à résider dans le village de son père après avoir reçu la daba.

(14) Parmi eux, 3 sont installés au Ghana, 2 dans la région de Batié-Sud, 2 dans la région d'Iridiaka et les 3 autres en Côte d'Ivoire.

(15) Dapalbidara ; Bape et Vinvindara.

(16) BOUTILLIER, 1964, p. 91.

(17) Cf. le rôle du *didar* et du *ditildar*; chapitre formation et organisation du village.

(18) BOUTILLIER, 1964, p. 94.

(19) L'homme le plus âgé est responsable des rites à accomplir sur le « *bann* » qui représente, dans ce contexte, le génie possesseur du sol à qui sont offertes les prémices de chacun des produits cultivés. Certaines années, quand les récoltes ont été abondantes, a lieu une petite festivité pour remercier le *bann* de la croissance des plantes; de la bière de mil (*tân*) et un jeune poulet lui sont offerts.

(20) Voir l'histoire de Houssopte Bain Somé relatée p. 64.

(21) BOUTILLIER, 1964, p. 15.

Il existe 4 types principaux de tenure foncière en pays lobi - Dagari (Haute-Volta) qui se répartissent de la manière suivante :

	type I	type II	type III	type IV		
	hérité	brousse libre	droit de culture hérité	prêt	total	densité de la population
Lobi.						
Dagari.	66	18	2	14	100	10,2

(22) BOUTILLIER, 1964, p. 16.

« Au-delà d'un certain seuil qui se situerait entre 30 et 40 habitants au km², la rareté s'introduit irréversiblement, il n'existe plus de terres non appropriées ». Les Lobi du village d'Iridiaka disent qu'actuellement il n'y a pas de terres non appropriées dans ce village. Or, la carte de densité des populations de Haute-Volta établie par G. SAVONNET (1968) montre que dans la zone située autour de Gaoua, dans laquelle se trouve inclu Iridiaka, il y a entre 35 à 49,9 habitants au km². Le villages d'Iridiaka se trouve donc dans la zone de forte densité ce qui n'est pas le cas de tous les autres villages du pays lobi puisque « on découvre dans le Lobi, juxtaposées les unes aux autres, des séries de petites plages d'inégales densités comprises de 1 à 75 hab/km² ».

(23) Par exemple pour 4 pièces on peut donner 4 poulets ou bien un cabri ou bien 2 400 cauris ou bien 600 F CFA. Information Neloudouo, Côte d'Ivoire (poulet = 150 F CFA).

(24) Voir p. 64 et suivantes.

(25) Par exemple : deux sœurs ne peuvent pas épouser deux frères.

TROISIÈME PARTIE

*CAUSES ET MODALITÉS
DES MIGRATIONS EN CÔTE D'IVOIRE*

III

CAUSES DES MIGRATIONS ET QUELQUES DONNÉES QUANTITATIVES

Les causes

A partir de la traversée de la Volta, l'histoire montre les lobi entraînés dans une sorte de glissement continu sans donner les raisons pour lesquelles ils ne sont ni des agriculteurs véritablement sédentaires ni des agriculteurs itinérants, changeant de résidence en même temps que de terrain de culture. Au regard d'un Lobi, la tendance au déplacement apparaît comme naturelle. Il décrit lui-même le cours de son existence comme une succession de phases ou d'étapes vers un but inavoué qui est peut-être une harmonie entre son milieu, son entourage et les puissances qui le guident, ses ancêtres, ses *til*... Au contraire, la déraison serait pour un Lobi de rester ou même de s'attarder dans un lieu qui n'engendre qu'incidents, maux ou malheurs. Selon ses propres paroles, il n'est ni « enchaîné à ses champs ou à sa maison » ni « un arbre pour rester à la même place toute sa vie ». Devant l'image qu'un Lobi donne de lui même, on est presque invité à se demander ce qui pourrait le fixer dans un village. Mais si l'on confronte la vision lobi avec les déplacements réels, une certaine contradiction apparaît avec le fait qu'un Lobi de Côte d'Ivoire n'a occupé en moyenne que trois villages différents au cours de son existence. Les nombreux cas de Lobi qui, en Haute-Volta surtout, résident toute leur vie dans le même village montrent, par ailleurs, que tous n'entrent pas dans la ronde des migrations.

Pourtant le fait qu'aucun lien ne semble retenir un Lobi dans un village, quand il a pris la décision de se déplacer, confirme bien son aptitude à être un éventuel migrant. Avec une apparente indifférence, il se sépare de certains de ses biens : il confie ses champs à l'un de ses parents ou bien les donne — après avoir enlevé les différents *til* qu'il y avait mis (contre les voleurs, les chapardeurs, en l'honneur du « bann » génie possesseur du sol...) — au *ditildar* de son village qui demeure libre de les attribuer à tout autre cultivateur. Il en sera de même pour sa maison. De toutes les années passées dans un village, il ne lui reste que le contenu de ses greniers, son troupeau, ses biens personnels et peut-être

ajoutera-t-il quelques volailles reçues en échange de la charpente de sa maison. Il part comme il était venu, peut être plus riche, peut être plus démuné. Mais le plus important – et peut-être la clef de sa faculté d'être un migrant sans être pour autant un déraciné – est le fait qu'il transporte avec lui au cours de ses pérégrinations, aussi longues et complexes soient-elles, les autels (*tilkha*, *tré...*) et les effigies dédiés à ses proches défunts et à ses ancêtres. Il peut ainsi laisser, sans avoir le sentiment de les abandonner, les lieux où ces derniers sont enterrés sachant que leur culte leur sera pareillement rendu dans un autre village, aussi lointain soit-il de leurs sépultures. C'est ainsi qu'un Lobi, même en se déplaçant fréquemment, ne rompt pas ses liens claniques. Par exemple, le *tilkha*, grand maître de la maison, guide et conseiller du migrant, retrouve devant la porte de sa nouvelle maison, grâce à l'emblème (*guina*) (1) qu'il a pris soin d'emporter avec lui, le même sens et la même valeur rituelle que dans le village qu'il vient de quitter.

Quelles sont les causes des déplacements responsables de l'expansion des Lobi ? Sans même remonter à la traversée de la Volta, que dire d'un migrant qui en 1850, par exemple, allait d'un village de la région de Gaoua à Passena ? Les déclarations des Lobi d'aujourd'hui permettent de faire des suppositions et des hypothèses sur les circonstances susceptibles de déclencher la migration ; celles-ci, nombreuses et complexes, ne nous aident guère à établir une typologie toute formelle où les causes économiques seraient nettement différenciées des causes magico-religieuses ou conflictuelles. Il apparaît, en effet, qu'un faisceau de raisons enchevêtrées soit à l'origine d'un déplacement. Mais il est difficile d'évaluer le poids relatif de chacune de ces raisons dans la prise de décision du départ. Très souvent le contexte historique et économique semble occulté par des circonstances fortuites comme la mort d'un enfant ou un accident de chasse, etc. D'ailleurs, des motifs de ce type ne suffisent pas en eux-mêmes à justifier un déplacement, à le rendre inéluctable. De nombreux exemples montreront qu'un événement particulier dans la vie d'un Lobi ne prend son véritable sens que dans la mesure où il est révélateur de certaines relations avec sa parentèle, ses co-villageois et même ses proches ancêtres défunts. C'est l'interprétation de ses relations, à l'intérieur d'un certain contexte socio-économique, qui déterminera sa décision de migrer et le lieu de sa destination.

L'analyse de six cas de migrations s'attache à démontrer les mécanismes qui les déterminent.

Les cas n^{os} 1 et 2 montrent comment un Lobi, pour obtenir son autonomie économique, après la mort de son père, peut être entraîné dans une série de déplacements (2).

CAS 1

Tout a commencé à la mort de son père T. Lanlam Palé. Ce dernier naît à Gongombili (canton de Gaoua) et de là émigre à Kankalporodouo (canton de Boussoukoulala). C'est dans ce dernier village qu'il meurt alors que D. Lemira Palé, son fils, a environ 5 ans. D. est alors adopté par le cousin parallèle matrilineaire (*nikherom*) de son père, un certain Galpa Lanlam Palé qui habite, à ce moment-là, à Youternédouo dans la région de Saye en Côte d'Ivoire. Aucun fait notable ne marque les vingt premières années de sa vie auprès de Galpa jusqu'au moment où il se produit ce qui est à l'origine de toute leur longue mésentente ; au cours de funérailles célébrées à Vilayora, village voisin de Youternédouo, D. fait la rencontre d'une femme (Hinatarimi Timbourbi Hien) qui est déjà mariée (à un Hien) et, de surcroît la sœur cadette d'une femme jadis enlevée et épousée

par son tuteur Galpa. Celui-ci se montre vivement opposé à ce que *D.* enlève Hinatarmi et que celle-ci vienne habiter dans sa maison. (On dit, dans ce cas, que deux sœurs vivant sous le même toit finissent toujours par se quereller et que pour cette raison l'une des deux peut éventuellement s'en aller). Mais *D.* ne semble pas disposé à se voir dicter sa conduite; il enlève Hinatarmi et se fait ainsi deux ennemis : le propre mari de Hinatarmi qui lui réclame aussitôt 9 bœufs en guise de « compensation matrimoniale » et Galpa qui exige de lui qu'il laisse *H.* rejoindre son domicile conjugal. La situation se complique du fait que *D.* n'a pas encore reçu la daba et ne possède pas non plus les 9 bœufs qui lui sont demandés. Solution toute provisoire, il part avec Hinatarmi dans le village où son père est né. A Gongombili, il demande l'hospitalité au fils du frère de son père – Bonité Palé – qui en tant que Palé c'est-à-dire « *guien* » (oncle) pour *D.* peut aider ce dernier à verser la dot. Or, il ne reçoit au bout de deux à trois années qu'une seule vache et se retrouve presque dans la même situation qu'avant. Il n'est pas encore « séparé » (*lé*) et ne peut se mettre en règle avec le mari de Hinatarmi. Il décide alors de retourner dans la maison de Galpa, à Youternédouo, afin de lui demander de l'affranchir de sa tutelle; mais celui-ci s'oppose toujours à ce que Hinatarmi s'installe sous son toit. Par ailleurs, le mari de celle-ci, informé du retour de *D.* vient rappeler ses conditions : soit renvoyer sa femme, soit donner 9 bœufs. Or, comme *D.* n'est toujours pas en mesure de les donner, Hinatarmi retourne chez elle et pour qu'elle retrouve sa condition d'épouse, *D.* fournit les dons « pour faire rentrer » (*tokher*) soit trois chèvres, 10 poulets et 3 000 cauris.

Mais quelque temps plus tard, peut être moins d'un mois, Hinatarmi s'évade de nouveau de chez elle et rejoint secrètement *D.* Ils partent alors, à l'insu de Galpa, en migration de travail au Ghana avec l'espoir de pouvoir se procurer les bœufs nécessaires à leur union. Environ quatre ans plus tard, ils reviennent avec leurs deux enfants à Youternédouo et versent enfin l'intégralité de la dot. *D.* se procure 3 bœufs (environ 35 000 CFA) et ses proches utérins lui avancent les 5 autres.

Mais son tuteur Galpa a migré, pendant son absence, à Sendé (région d'Engaye), en laissant l'usage de sa maison à un autre de ses fils adoptifs, Guélé Palé. *D.* se retrouve à la fois sans logement et sans daba. Il essaie de rejoindre Galpa mais celui-ci se refuse désormais à avoir le moindre rapport avec lui. *D.* demande alors l'hospitalité à Guélé Palé mais apprend très vite par un devin que son propre père défunt lui conseille de ne pas offenser davantage Galpa en occupant la maison qui fut la sienne. Il construit des huttes (*wa*) à Youternédouo et demande au *ditildar* de ce village, oncle utérin (*guien biné*) de Galpa et donc « *thi* » (père) pour lui, de bien vouloir lui donner la daba. Pendant trois années, il cultive donc avec sa propre daba. Mais lors du décès de l'un de ses enfants, il apprend que, de l'au-delà son propre père le désapprouve de cultiver avec une daba donnée par un homme avec qui il eut lui-même, de son vivant, des relations conflictuelles. Aussi *D.* laisse de côté cette daba porteuse d'événements funestes et migre avec les siens dans le village de Solperdouo où habite son propre cousin parallèle matrilinéaire (*nikherom biné*). Maintenant âgé d'une quarantaine d'années, *D.* cultive avec une daba qu'il emprunte à l'un de ses co-villageois et il attend, comme il le dit lui-même, les « nouvelles de son père ».

CAS 2

T Gana Palé (De) naît à Dananyora (région de Tehini), village natal de son propre père (S. Gana Palé (Wo)); vers l'âge de trois ou quatre ans, il migre avec son père (sa mère est décédée) à Lankio (Côte d'Ivoire); le déplacement décidé par *S.* était probablement dû à une mésentente avec ses co-villageois qui médisaient de lui et refusaient de se rendre à ses invitations de culture; *T.* reste jusqu'à l'âge de 10 ans à Lankio, puis, son père décide de l'emmener à Bouna et de l'y laisser à l'école. Lui-même partant s'installer définitivement au Ghana, *T.* ne le reverra jamais. Mais très vite, *T.* s'évade de l'école et rejoint sa sœur aînée – Fralimani – qui habite encore à Lankio; ils sont encore trop jeunes pour vivre seuls; l'oncle utérin de leur père vient les chercher et les conduit dans son village, Samandira (région de Tehini). Ils y sont mal accueillis : Fralimani est prise pour une sorcière et subit de la part des membres de la famille des brimades incessantes; ils ne restent pas longtemps dans cette maison, et partent habiter chez leur propre oncle utérin (*guien biné*) (Sorimpro Gana Palé (De)), fondateur du village de Sorimprodouo situé dans la région de Yalo (Côte d'Ivoire). *T.* reste dans ce village une vingtaine d'années, jusqu'à la mort de Sorimpro, date à laquelle il n'a toujours pas reçu la daba. Afin de l'obtenir, il préfère rejoindre le cousin parallèle matrilinéaire (*nikherom*) de son père qui habite à Saïrodouo (Côte d'Ivoire). Un enchaînement de circonstances empêche alors le troisième de ses tuteurs de lui donner son autonomie (*lé*). *T.* courtise pendant quelques

mois (au marché, aux funérailles...) une femme mariée à un Da qui habite Sepridou, village voisin de Sairodouo. Celle-ci accepte, finalement, de s'enfuir du domicile conjugal et de rejoindre S. à Sairodouo; mais dès le lendemain de son départ, son mari vient réclamer de toute urgence 10 bœufs à T. Ne les ayant pas obtenus aussi vite qu'il le voulait, il « prend de force » 19 bœufs dans le pâturage dépendant de Sairodouo dont 11 appartiennent aux villageois et les autres au tuteur de S. Son tuteur lui conseille alors de ne pas s'attarder davantage à Sairodouo; les habitants de ce village admettent mal qu'il sème le trouble dans un village qui n'est pas le lieu de naissance de son père. Aussi, il s'enfuit avec la femme qu'il a enlevé à Lankio.

CAS 3

Cet exemple montre l'instabilité de certains Lobi qui, après avoir quitté leur village natal, ne se sentent véritablement rattachés à aucun village; tout événement « néfaste » peut désormais les inciter à chercher un autre lieu de résidence.

K. Banko Kambou naît à Lagbora (Côte d'Ivoire) premier village où s'est déplacé son père « lé », c'est-à-dire le lieu où il a planté son premier *tilkha*. Vers l'âge de 15 ans, K. suit son père qui fonde un nouveau village situé entre Bouko et Latourgo : Vilayora. Plusieurs événements se produisent une douzaine d'années après leur installation dans ce village : son père meurt et K. n'étant pas « autonome » (*lé*) « cultive pour son père » l'année qui suit son décès et sacrifie ensuite sur le « *kindiwo* » (route des Grands) afin qu'il l'autorise à se procurer une *daba*. Son père y consent et K. marié, avec deux enfants, devient ainsi « *tyordarkuun* »; mais, quelques mois plus tard, l'un de ses deux enfants meurt brutalement et lui-même se fait à la jambe une blessure qui s'infecte. Il se déplace alors vers la région de Yalo (Côte d'Ivoire) dans le village de Nossardouo, fondé par un membre de son *tyar*. K. explique ainsi les raisons qui l'ont incité à migrer de Vilayora : un Lobi se sent en quelque sorte déraciné dans tout autre village que son village natal; une série d'incidents suffit à le décider à chercher un emplacement plus favorable; dans son cas, le village l'a refusé et ce qui lui est arrivé en témoigne : la « place n'était pas bonne ».

CAS 4

Cet exemple rapporte l'histoire d'un conflit entre deux villages : l'une des victimes, bien que n'étant pas à l'origine de ce conflit, se trouve impliquée dans une affaire de sorcellerie et, de ce fait, obligée de quitter son village natal. Ainsi F., vers 1930, se déplace de Tokpora (canton d'Iridiaka, Haute-Volta) à Vinna (canton de Boussoukoura, Haute-Volta).

F. Delmé Hien habitait Tokpora lorsque l'un de ses co-villageois et membre du sous-matriclan de son père (Bolto Hien) enleva une femme du *tyar* Somé mariée à un Da du village de Tankolo (canton de Boussera, Haute-Volta); ce rapt ne pouvait être qu'à la base d'un état d'hostilité reconnu entre Hien et Da; l'incursion des parents du Da dans le pâturage de Tokpora a été le signal du combat entre les habitants des deux villages, Tokpora et Tankolo; lors de ce combat, F. reçut une flèche dans le ventre; il guérit rapidement de sa blessure, due, selon plusieurs devins, aux opérations diaboliques des sorciers (*sirdar*) de son village; ceux-ci ayant essayé de lui capturer son *tuh* (double), F. ne pouvait être qu'un guerrier affaibli, une cible facile à atteindre par l'ennemi (*sodara*). A la suite de cette révélation, F. prit la décision de fuir l'entourage de ses proches utérins prêts à lui infliger les aventures du « monde obscur »; il partit s'installer dans la région de Batié-Sud, à Vinna où habitaient certains de ses proches agnats.

CAS 5

Cet exemple illustre les cas où le déplacement se fait à la suite d'un acte de sorcellerie caractérisée. L. habitait le village de Yolankora près de Doropo (Côte d'Ivoire); trois de ses enfants sont morts pour avoir tenté de le « tuer en diable »; c'est ainsi qu'après une quarantaine d'années passées dans ce village, il a migré à Neloudouo dont le fondateur est membre de son *kuon*.

L. avait l'habitude de braconner vers les années 50 dans la réserve de Bouna qui était, à cette époque-là, sous la garde du célèbre Matta (3); or, les proches utérins de L. souhaitaient que par la chasse et par Matta il lui arriva malheur; aussi, ont-ils encouragé les fils de L. à voler 100 000 cauris afin d'acheter les agents de Matta et les convaincre de surprendre L., en flagrant délit de braconnage; quelques temps plus tard, l'un de ses fils est tombé gravement malade; la pression exercée par ses proches lui fit « avouer » (*tiané*) ses méfaits, mais son aveu n'a pas apaisé la colère du « *til* » qui le reçut (*hiré*) à sa naissance : celui-ci le tua en lui bouchant l'anus avec une canne de fer. Le deuxième fils procéda différemment pour attenter à la vie de son père : un jour, L. était endormi sur sa natte; chacune de ses femmes entendit très distinctement un coup de feu venant de sa chambre; L. ne l'a pas entendu; mais à l'endroit même où la balle l'a atteint, il eut un furoncle; sur la natte, quelques taches de sang attestaient d'une blessure que son fils reçut au moment même où il tira sur son père, le *til* qui le « reçut » (*hiré*) l'ayant frappé violemment avec une canne en bois; il mourut, après avoir avoué (*tiane*), des suites de cette blessure. Quant au troisième fils, son destin ne fut pas très différent de celui de ses frères; à l'occasion d'une maladie, il avoua (*tiané*) avoir bu les « cauris volés » jusqu'à plus soif; la mort en chaîne de ses fils décida L. à s'éloigner rapidement de l'entourage de ses proches utérins qui lui portaient les sentiments les plus malveillants; consulté, son père défunt lui conseilla de migrer et de ne plus jamais revenir dans ce village; or, deux fois L. voulut rendre visite à l'un de ses parents : la première fois, il perdit en chemin sa carte d'identité et 10 000 F; la seconde fois, il s'entailla le pied avec une machette, en coupant du bois, le matin même du jour où il devait prendre la route.

CAS 6

Ce cas relate une autre affaire de sorcellerie : S. habite à Sahikora, dans la région de Doropo, lorsque deux de ses co-villageois et parents utérins déterrent dans son champ ses cauris (4) et les sèment en ligne depuis son champ jusqu'à la terrasse de sa maison. Aussitôt, S. consulte un devin qui lui prédit qu'un complot en sorcellerie se prépare contre lui; un sacrifice au père (*tré*) confirme que le complot provient de ses co-villageois utérins et lui suggère de quitter le village. S. part donc s'installer dans la réserve de Bouna (avant 1943); quelques temps plus tard, il apprend que ses deux utérins ont été tués, à la suite de cette affaire, par le *watil kontin* de leur *tyar*.

De leur côté, les femmes voient, en raison de la virilocalité du mariage, se dérouler leur existence entre plusieurs résidences. La fréquence élevée des mariages dissouts par le rapt peut même entraîner pour certaines une grande mobilité. La migration vers la Côte d'Ivoire s'inscrit tout naturellement dans ce contexte de mobilité conjugale. Le récit suivant en donne un exemple particulièrement riche en péripéties.

Wiela Palé habitait à Tiomolo (canton de Ponalatéon) chez ses parents; fiancée dès son plus jeune âge à un Kambou, elle se laissait, cependant, courtiser par un homme Téfa, Pa Da, du village de Wolo-Wola (canton d'Iridiaka), rencontré au marché de Hélélé (canton d'Iridiaka) qui lui proposa au bout d'un certain temps de le rejoindre un soir, au pied d'un certain arbre, à mi-chemin entre leurs deux villages; Wiela accepta et le jour convenu prit quelques menus biens et s'enfuit de chez elle. Ils restèrent quelques semaines à Wolo-Wola puis allèrent habiter à Gaoua où, une année environ après son rapt, le fiancé Kambou vint réclamer Wiela; celle-ci refusa obstinément de le suivre et l'affaire fut jugée par le commandant de cercle de Gaoua; ce dernier attribua tous les torts au ravisseur et à sa complice et ordonna à Wiela de retourner avec Kambou; mais Wiela, qui était enceinte de son ravisseur, refusa une nouvelle fois. Après un second jugement qui lui fut de nouveau défavorable, de désespoir, elle se planta une flèche dans la cuisse et prit la fuite en brousse. Très vite retrouvée, elle fut transportée et soignée chez Téfa, qui lui proposa de l'accompagner, après sa guérison, au Ghana; mais sa mère étant très gravement malade, Wiela ne put accepter cette offre et retourna dans la maison de ses parents à Tiomolo tandis que Téfa partait au Ghana après avoir donné les bœufs de la dot. Là, elle recevait très souvent les visites d'un Hien du village de Doumoukera (canton de Ponalatéon); mais à Tiomolo vivait un homme, membre du même *kuon* que Téfa qui, par solidarité, avait le devoir d'empêcher le Hien de venir courtiser la femme de l'un de ses agnats; en fait, il s'y opposa avec une telle énergie qu'au cours d'une discussion avec le Hien, il finit par envoyer à ce dernier un coup de casse-tête. Hien, grièvement blessé,

retourna dans son village. Tous les habitants prirent parti contre Wiela, l'accusant d'être à l'origine de cet incident ; cédant devant l'opinion publique, elle choisit la solution lobi qui, en pareils cas, consiste à aller vivre auprès de la victime au moins jusqu'à sa guérison. Elle partit donc à Doumoukéra où quelques jours plus tard un oncle du père de Téfa, un Palé, vint réclamer deux bœufs au Hien, à titre de remboursement de la dot ; il les lui donna malgré la vive opposition de Wiela qui lui répétait que c'était peine perdue puisqu'elle avait, pour sa part, l'intention d'aller vivre avec Téfa, dès son retour du Ghana. Ceci dit, elle alla reprendre les bœufs donnés au Palé qui, faisant le même manège, vint les récupérer à son tour. Au bout de deux ans, Téfa revint du Ghana au moment de l'initiation (*dyoro*) dont l'un des épisodes appelé « *pa* » (se précipiter sur) devait se dérouler précisément à Doumoukera. C'est à l'occasion du rituel du « *pa* » qu'elle revint Téfa et dès le lendemain prit la fuite pour le rejoindre à Wolo-Wola ; à son tour, le Hien vint réclamer à Téfa 4 bœufs mais il n'obtint que 3 bœufs et un mouton. Dans une apparente quiétude, Téfa vécut avec Wiela pendant quelques mois ne sachant pas qu'un Kambou du village de Pélinka (canton d'Iridiaka) lui faisait une cour assidue ; celui-ci obtint d'ailleurs gain de cause puisqu'elle vint le rejoindre clandestinement chez lui, où, sans même attendre un début de négociation, Téfa alla prendre de force 8 bœufs dans la maison du frère du Kambou à Pelinka ; mais, n'ayant pas la possibilité de les garder chez lui, il les mena dans la région de Batié-Sud, à Tomolona, où habitait un proche utérin du deuxième mari de sa mère, un Nufé qui accepta de les garder. Mais très vite, deux des bœufs confiés, ayant été volés, il demanda à Téfa de venir reprendre les rescapés. Téfa les remit aux soins d'un parent par *tyar*, un Da, qui habitait dans le village natal de Wiela, Tiomolo ; informé de l'endroit où ses bœufs paissaient, le frère du ravisseur Kambou vint trouver le jeune berger et lui dit qu'avant de partir à la chasse aux éléphants, le Commandant de Cercle de Gaoua avait ordonné que ses bœufs lui soient rendus. L'enfant ne comprenant pas ce qui arrivait, le laissa reprendre les bœufs. Sans que Téfa eut le temps d'envisager une solution pour les récupérer, Wiela avait quitté son ravisseur Kambou et s'était enfuie à Houlbera (canton d'Iridiaka) chez un parent par *tyar*. De Houlbera, elle alla voir Téfa pour lui offrir d'être de nouveau sa compagne ; devant le refus de celui-ci, elle partit à Midebdou, chez un cousin parallèle matrilinéaire de sa mère. Peu de temps après son arrivée dans cette maison, elle se fit enlever par un Kambou du village de Kiarbiela, voisin de Midebdou. Téfa apprit très vite le nom du nouveau ravisseur de Wiela et toujours avec l'intention de récupérer quelques bœufs, il alla à Midebdou. Au marché, il rencontra par hasard la co-épouse de Wiela mais étant étranger dans la région, il n'osa pas la prendre en otage en échange des 11 bœufs qu'il voulait demander au ravisseur Kambou. Le lendemain, allant porter plainte chez le chef de canton, il entendit des immenses rumeurs et lamentations qui montaient de Kiarbiela où la co-épouse de Wiela, celle qu'il avait vue la veille, venait de mourir. Il attendit 4 jours à Midebdou, jusqu'à l'interrogatoire final de la morte, avant de faire part au Kambou de sa demande de 11 bœufs ; ayant appris qu'une « maladie des bœufs » sévissait dans la région, il décida de remettre à plus tard le moment de les récupérer. Mais cette fois-ci encore il n'en eut pas l'occasion, Wiela ayant quitté son ravisseur Kambou peu de temps après la mort de sa co-épouse. Elle retourna chez son parent par *tyar* à Midebdou où elle fut très vite enceinte d'un jeune du village tout en acceptant en même temps d'être courtisée et bientôt enlevée par un ancien combattant de Midebdou. Téfa revint une nouvelle fois à Midebdou réclamer cette fois 8 bœufs à ce nouveau ravisseur : il était entendu que ce dernier devait les donner dans un délai de cinq jours mais, entre temps il partit à la chasse, rentra chez lui en fin de matinée, demanda à Wiela de monter une grandealebasse d'eau sur la terrasse de la maison et mourut brutalement en se lavant. A cette époque, Wiela commençait à avoir une étrange réputation, chacun se disant qu'elle attirait la mort sur les hommes qui l'enlevaient et qu'il était plus prudent de ne pas l'approcher de trop près. Pourtant, après la mort subite de sa dernière « victime », elle rencontra à Midebdou un nouveau ravisseur, un dénommé Sankolo Da, qui l'emmena en Côte d'Ivoire, à Bayoudou dans la région de Bouna. Téfa qui, depuis des années courait après ses bœufs, fit avec un certain flegme désabusé une dernière requête de 7 bœufs en affirmant à qui voulait l'entendre qu'« il ne ferait pas même deux mètres à pied pour tenter de les récupérer ... ».

Une analyse plus extensive des causes des déplacements a été réalisée dans trois villages de Côte d'Ivoire auprès de 45 *tyordarkuun*, représentant 131 déplacements. Une cause principale a été retenue pour chaque migration et l'ensemble des causes ont été regroupées selon certai-

nes rubriques. Les déplacements des hommes autonomes (*lé*) et ceux des hommes qui ne le sont pas (*aléhua*) n'étant pas forcément de même nature, il paraît souhaitable de les étudier séparément : les premiers représentent 53 % des déplacements et les autres 47 %.

Déplacements effectués avant l'obtention de l'autonomie économique, c'est-à-dire en tant que dépendant (aléhua)

Ces déplacements sont liés au fonctionnement des structures de parenté :

– Résidence patrilocale : un Lobi suit son père dans tous ses déplacements (40 %) ; les circonstances qui ont incité ce dernier à se déplacer ne sont pas dites puisque, selon l'usage, on ne peut révéler à la place d'autrui, surtout s'il s'agit de son propre père, les événements marquants de sa vie.

– Adoption à la mort du père (40 %).

– Un lobi suit son père adoptif dans tous ses déplacements tant qu'il n'a pas reçu de celui-ci la *daba* (12 %).

– Les rapports entre père et fils adoptifs étant parfois à l'origine de conflits graves, un changement de tuteur et de domicile peut en être une des conséquences (6 %).

– Mère renvoyée du domicile conjugal et ayant emmené avec elle ses enfants en bas âge (2 %).

Déplacements effectués après l'obtention de l'autonomie économique, c'est-à-dire en tant qu'autonome (lé)

Parmi les causes économiques qui ont été déclarées comme déterminantes dans 2/5 des cas, les Lobi ne retiennent aujourd'hui que le manque de terre, expression assez vague qui peut recouvrir des situations différentes : insuffisance et épuisement des sols, querelles foncières concernant le droit de culture sur un « bann », conflit entre père et fils, manque de terrains à igname et à riz, etc.

D'autre part, la recherche de terrains de chasse a certainement joué un rôle très important dans les mouvements migratoires passés et la tradition lobi assimile d'ailleurs le chasseur au découvreur de terres : Tehini Nufé qui fut, par exemple, un des premiers Lobi à descendre à la latitude de Bouna, vers les années 1880, s'est installé dans un lieu où il avait l'habitude de camper pendant des randonnées de chasse qui l'éloignaient de plus de 80 km de son village, Timbikora (canton de Passena (Haute-Volta)) ; il en est de même pour Mideb Timpo qui, vers 1870, allait chasser de Timpo (canton de Boussera (Haute-Volta)) dans la région qui porte actuellement son nom (canton de Midebdouo (Haute-Volta)).

Lorsqu'une cause non économique est déclarée responsable de la migration comme dans 3/5 des cas, un conflit en est à l'origine :

● affaires de femme (rapt ; adultère) (25 %)

● actes caractérisés de sorcellerie (mort ou maladie de membres de la famille) (4,5 %).

● mésentente entre co-villageois (exclusion des activités communautaires, des invitations de culture, etc.) (20 %)

● querelle entre ego et son père adoptif (10 %).

Étant donné qu'en Côte d'Ivoire les migrants lobi reproduisent un système et des mécanismes sociaux fondamentalement analogues à ceux

qu'ils laissent en Haute-Volta, en passant de Haute-Volta en Côte d'Ivoire, ils n'essaient pas de s'insérer dans un univers obéissant à d'autres codes et à des règles moins contraignantes. Cependant, la partie de la Côte d'Ivoire qui prolonge le pays lobi voltaïque ne représente pas un champ migratoire identique à ce dernier. Le contexte politico-économique des deux pays est différent. On a vu qu'à certaines périodes de l'époque coloniale, les politiques de répression avaient provoqué de nombreux déplacements de Lobi vers la Côte d'Ivoire, vers le Ghana et en sens inverse. Aujourd'hui, bien qu'ils ne les avouent pas volontiers, les causes économiques semblent déterminantes dans les migrations vers la Côte d'Ivoire : en effet, l'abondance des terres, les cultures nouvelles (igname, riz) qui sont des sources importantes de revenus, les débouchés plus faciles des produits vivriers traditionnels en Côte d'Ivoire constituent des incitations réelles à la migration. A ces causes, s'ajoutent certainement l'absence d'impôt de capitation sur les personnes (690 F) et d'un impôt sur le bétail (150 F par bovin), les armes et les bicyclettes qui existent encore en Haute-Volta (5).

Quelques données quantitatives sur les migrations

L'analyse de trois villages de Côte d'Ivoire a permis de recueillir différentes données quantitatives sur les migrations, leur fréquence, la durée moyenne des séjours, etc.

Le tableau 13 permet de mesurer l'ampleur des différents courants migratoires, qu'ils viennent directement de Haute-Volta ou qu'ils viennent d'autres zones de la région Bouna-Tehini.

2/3 des hommes de plus de 30 ans (soit pour l'ensemble des chefs de maison ou *tyordarkuun*), viennent directement de Haute-Volta, c'est-à-dire sont des migrants de Côte d'Ivoire à la première génération contre seulement 1/3 nés dans leur résidence actuelle (5 %) ou venant d'un autre village de Côte d'Ivoire (5 % d'un village du même canton et 25 % d'un village d'un autre canton).

Cette proportion est évidemment bien différente pour les moins de 20 ans puisqu'une large majorité d'entre eux est née dans le village de résidence de leurs parents en Côte d'Ivoire; seulement 15 % sont nés en Haute-Volta.

Il est significatif de constater que, même dans les zones d'immigration pionnière, on rencontre des Lobi venus directement de Haute-Volta pour s'y installer sans avoir fait d'étapes intermédiaires en Côte d'Ivoire. C'est ainsi que 7 des 23 *tyordarkuun* nés en Haute-Volta sont venus directement à Neloudouo (situé à 14 km au sud de Bouna); leurs trajets couvrent des distances allant de 100 à 200 kilomètres. Il est possible que l'amplitude moyenne d'un déplacement ait augmenté au cours de ces dernières décennies en raison de la sécurité des routes, de l'utilisation des moyens de transport moderne et de l'extension des réseaux de parenté clanique. Pour un Lobi retrouver un parent même à une distance de 200 km, ne représente plus l'aventure et les risques que cela pouvait supposer à la fin du siècle dernier.

TABLEAU 13
RÉPARTITION DES HABITANTS DES TROIS VILLAGES :
SOLPERDOUO, PONISEO, ET NELOUDOOU (430 PERSONNES)
SELON LE LIEU DE NAISSANCE ET LE GROUPE D'ÂGE DECENNAL

SEXE MASCULIN						SEXE FÉMININ				
Lieu de naissance						Lieu de naissance				
groupe d'âge	au village	même canton	autre canton	Haute-Volta	Ghana	au village	même canton	autre canton	Haute-Volta	Ghana
0-9	43	13	6	4	5	48	7	6	5	6
10-19	9	6	13	13	1	11	6	13	11	1
20-29	1	2	14	10		3	5	19	23	1
30-39	2	2	9	6			4	9	18	
40-49		1	3	13			1	7	15	
50-59			3	11				2	7	
60 et +			2	4					2	

Les trois tableaux suivants donnent la fréquence des déplacements migratoires :

TABLEAUX 14
RÉPARTITION DES DÉPLACEMENTS
SELON LE GROUPE D'ÂGE DU TYORDARKUUN

	30-39		40-49		50-59		60 et +		Total	
	Nbre mi-grants	Nbre migrations								
Neloudouo.....	9	20	7	21	9	36	4	12	29	89
Solperdouo.....	2	5	4	17	2	11	2	9	10	42
Poniseo.....	4	2	2	13	1	1	4	12	11	28
Total.....	15	27	13	51	12	48	10	33	50	159
Nbre moyen de déplacement.....		1,7		3,9		4		3,3		3,2

TABLEAU 15
RÉPARTITION DES DÉPLACEMENTS EFFECTUÉS PAR LE PÈRE D'EGO;
PAR EGO DÉPENDANT (ALEHUA); PAR EGO AUTONOME ÉCONOMIQUEMENT (LE)

	Nombre déplacements père de ego	Nombre total déplacements ego dependant (alehua)	Nombre déplacements ego autonome (le)
Neloudouo.....	40 (1,3)	89 (3)	45 (1,6)
Solperdouo	12 (1,2)	42 (4,2)	24 (2,4)
Poniseo.....	25 (2,2)	28 (2,5)	20 (1,8)
Nombre total	77 (1,5)	159 (3,2)	89 (1,8)

TABLEAU 16
RÉPARTITION DE L'ENSEMBLE DES DÉPLACEMENTS
EFFECTUÉS PAR LES TYORDARKUUN SELON LEUR FRÉQUENCE

Nbre de de tyordarkuun	Nbre déplacements	≤ 2	3-4	>5
Nbre de tyordarkuun ayant migré.....		19	21	10

Il apparaît qu'un Lobi s'est déplacé, en moyenne, avec son père un peu plus d'une fois (1,2); de son propre chef, après avoir reçu la daba (*lé*), il a changé en moyenne deux fois d'installation (1,8). Ces déplacements semblent pour la plupart se faire avant l'âge de 45-50 ans puisque le nombre total des déplacements plafonne à partir de 50 ans. Ceci montre qu'au cours des 10 à 15 années qui suivent son indépendance (*lé*), un Lobi entre dans sa période migratoire; celle-ci cesse complètement lorsqu'il atteint l'âge de 50 ans environ, âge où il s'installe définitivement.

Que le nombre moyen de déplacements du père ait été seulement de 1,5 au lieu de 3,2 pour ego (soit la moitié du nombre de déplacements) peut refléter deux ordres de fait : premièrement, peut-être, une tendance à la sous-estimation du nombre de déplacements du père d'ego qui peut ne pas avoir connaissance des déplacements de son père dans la jeunesse de ce dernier; deuxièmement, une tendance qu'ont probablement eu les Lobi à accélérer leurs déplacements dans les dernières décennies; tendance attestée par de nombreuses autres observations, notamment le chiffre de 3,3 déplacements en moyenne pour les hommes de plus de 60 ans contre la moyenne de 4 déplacements pour les groupes d'âge de 40 à 60 ans.

Dans le tableau 17, il apparaît que la fréquence des déplacements d'un Lobi, au cours de son existence, ne dépend pas de son lieu de naissance (Haute-Volta ou Côte d'Ivoire); contrairement à ce que l'on pourrait penser, un Lobi né en Côte d'Ivoire n'a pas tendance à se déplacer plus souvent qu'un Lobi né en Haute-Volta.

TABLEAU 17
RÉPARTITION DES DÉPLACEMENTS SELON LE LIEU DE NAISSANCE
(HAUTE-VOLTA OU CÔTE D'IVOIRE)
DES 50 « TYORDARKUUN » RÉSIDANT DANS LES 3 VILLAGES DE L'ENQUÊTE

	Nbre chefs de maison tyordarkuun	Nbre ch de m nés en H.-V.	Nbre de déplacements en H.-V.	Nbre de déplacements en C.I.	Total	ch de m ch de m en CI	Nbre de déplacements en CI	Total des déplacements
Neloudouo.....	29	23	21	49	70	6	19	89
Poniseo.....	11	8	16	9	25	3	3	28
Solperdouo.....	10	3	1	12	13	7	29	42
Total.....	50	34	38	70	108	16	51	159

Comme l'ont montré les biographies, la durée d'un séjour dans un village est liée à l'occurrence d'évènements particuliers qui peuvent survenir aussi bien 3 ans que 35 ans après l'installation dans un village. Il existe d'ailleurs presque autant de séjours qui durent plus de 15 ans allant même parfois jusqu'à 40 ans (28 %) que de séjours qui durent moins de 5 ans (31 %).

TABLEAU 18
MOYENNE DE LA DURÉE DES SÉJOURS

Nbre d'années	- de 5 ans	de 5 à 10 ans	10 à 15 ans	15 à 20 ans	+ de 20 ans
Pourcentage des séjours ayant duré	31 %	18 %	23 %	8 %	20 %

Sur la base de ces quelques données chiffrées ne représentant qu'un faible échantillon, les différences qui existent entre les migrations des Lobi en Haute-Volta et en Côte d'Ivoire (fréquence des déplacements, durée des séjours, etc.) ne se cernent pas facilement. Dans le contexte ivoirien où tout semble solliciter le déplacement — abondance des terres disponibles, caractère récent et « quasi improvisé » du groupe villageois, etc. — les migrants lobi ne semblent pas avoir une mobilité plus grande qu'en Haute-Volta. En d'autres termes, l'environnement n'interfère que faiblement avec la cadence des mouvements migratoires. Toutefois, ils ne se soldent pas par les mêmes effets. En Haute-Volta, les Lobi se déplacent dans un réseau de villages déjà installés tandis qu'en Côte d'Ivoire leurs déplacements sont davantage visibles aussi bien par les huttes en chaume qui témoignent de l'installation récente de nouveaux migrants que par la création de nouveaux villages. Dans le premier pays, le champ migratoire est fermé et défini, dans l'autre, il est ouvert et en transformation constante. D'un côté, les flux migratoires n'entraînent que des fluctuations d'effectifs au niveau des unités villageoises, de l'autre côté, ils se soldent par une extension géographique de l'aire lobi.

Enfin, les processus migratoires révèlent dans le déroulement de la vie des Lobi des constantes encore très pertinentes de nos jours. On pourrait, ainsi, décomposer schématiquement la vie migrante d'un Lobi en trois phases : dans la première, son statut de dépendant l'oblige à suivre, sans conteste, les itinéraires de son père ou avec une marge de liberté plus grande ceux de son père adoptif; en devenant *tyordarkuun*, il accède aux droits concédés au père et devient le guide des cheminements de ceux qui dépendent économiquement de lui; puis avec l'âge (plus de 50 ans) il entre dans une phase plus « végétative » et le village où il réside devient, d'une certaine façon, la dernière étape de son itinéraire.

Le départ en migration : les sentiers de la nuit

Le *tyordarkuun* qui décide de migrer doit sacrifier au père sur le *tre* ou le *kindiwo* (6) avant de mettre à exécution sa décision. Il lui demande ainsi de consentir à lui donner la route mais, au cas où le poulet égorgé retombe mort ventre contre terre il peut sacrifier deux fois encore. Si, au troisième sacrifice, la réponse reste négative, il doit surseoir à son projet de départ et rester dans ce même village deux ou trois années de plus avant de réinterroger le « père ».

Les Lobi résidant à Solperdouo ont observé ce rituel avant d'émigrer de leur dernier lieu de résidence; par contre, certains Lobi de Neloudouo ne l'ont pas pratiqué afin de n'être pas empêchés – disent-ils – de quitter leur ancienne résidence au moment où ils le voulaient. Ceci ne représente-t-il pas un changement d'attitude par rapport au *kuon* dans la mesure où les rituels liés au *kuon* apportent des bienfaits dans les domaines de la production, agriculture, chasse ? Le *kuon* étant lui-même en relation étroite avec le lieu de résidence, le fait de ne pas lui sacrifier consacre-t-il une crainte moins forte des génies tutélaires du *kuon* et remet-il en question les modes de transmission du mal ?

La migration d'un groupe lobi ne peut avoir lieu qu'un seul jour par an soit dans la nuit, soit le lendemain matin du jour où est accompli le rituel du *titan* (bière de mil du père). Le jour du *titan* – qui a généralement lieu avant les récoltes de mil sorgho (soit novembre-décembre) – dépend du sous-patriclan auquel appartient le *tyordarkuun*. Il est impératif pour celui qui veut migrer de ne pas passer une autre nuit dans son village après la célébration du *titan*, car il serait obligé d'y demeurer une autre année en attendant le jour du prochain « *titan* ».

Pour le sous-patriclan Tionamonto, le *titan* doit avoir lieu un mois environ avant la récolte des mils. La première épouse (*tyordarker*) du *tyordarkuun* doit préparer du gâteau de mil ou de la bière (ou les deux) avec ce qui est appelé le « *dioti* » (sorgho du père) ou « *le diopu* » (le sorgho dangereux). L'un ou l'autre de ces termes sert à désigner les grains de sorgho gardés dans des canaris sur la partie de la terrasse de la maison qui est réservée aux hommes (correspond à la partie intérieure du Gbalanwo). Ils proviennent de la récolte de sorgho de l'année précédente; ce sont les grains égarés que la *tyordarker* a ramassés avec le plus grand soin sur la « terrasse de l'homme » après que les épis de sorgho furent déposés dans le grenier. Si la *tyordarker* prépare du gâteau avec le *dioti* elle l'accompagne d'une sauce faite de graines de pastèque, de viande séchée et de viande fraîche. A la tombée de la nuit, le *tyordarkuun* se rend auprès de l'autel du *tré* ou sur la route des

grands (*kindiwo*) et y dépose trois morceaux de gâteau, et trois morceaux de deux sortes de viande. C'est pour le père. Un de ses enfants mange ensuite ce qui reste dans les plats qui ont été réservés au « père ». Puis la *tyordarker* apporte les plats que les hommes et les femmes appartenant à la même unité de production vont manger séparément mais exceptionnellement les femmes ont la possibilité de manger sur la « terrasse de l'homme ». Si la *tyordarker* prépare de la bière de mil (*tan*), le *tyordarkuun* doit déposer unealebasse de *tan* près de l'autel du *tré* ou toujours dans le *gbalanwo*, près du grenier de l'homme. Son propre père, ou s'il est décédé, celui qui a mis l'empreinte de son pied gauche au moment de la construction de la maison (7) ou bien celui qui lui a donné la *daba*, vient prendre et boire ce *tan*. Il doit être bu à l'intérieur de la maison (8).

Enfin, le départ lui-même s'effectue dans la plus grande discrétion : le migrant lobi n'informe ni les habitants de son village ni même le *ditildar* de son projet de départ et du jour où il doit avoir lieu. Seul un proche est mis dans le secret et chargé, en même temps, de veiller aux récoltes de mil/sorgho. A la nuit tombée, lorsque les rumeurs du village se sont tues, les hommes s'acheminent avec les femmes chargées de bagages, les enfants et les troupeaux. Par certains sentiers qui les éloignent de tout lieu maudit, de tout arbre où se nichent les mauvais génies de la brousse, de tout village où rayonnent les feux des marchés du monde obscur (*dihintinya*) ils vont rejoindre, silencieux, la première de leurs étapes ou leur prochain lieu de résidence. Dès le lendemain matin, les habitants de leur village, vont très vite se rendre compte de leur absence : la porte de la maison reste close à une heure tardive, les femmes ne vont pas chercher l'eau au marigot, les enfants ne conduisent pas les bœufs au pâturage... L'effet de surprise, même s'il n'est que feint, s'exprime alors par des clameurs, des hochements de tête et des commentaires. Mais seule la première séparation d'avec le groupe villageois obéit à ce scénario de clandestinité. Si des biens n'ont pu être transportés lors du premier voyage, certains membres du groupe migrant reviennent au village et effectuent au grand jour et à la vue de tous autant de trajets nécessaires pour les emporter. Dans certains cas, le scénario est laissé de côté; il existe actuellement des migrants qui partent directement et définitivement dans des camions qu'ils ont affrétés pour leur déménagement.

NOTES

(1) Voir chapitre sur le patricien.

(2) Par ailleurs ces cas témoignent, comme le font de nombreux contes et chants lobi, de la condition souvent pénible d'un enfant adoptif. Considéré par sa nouvelle famille comme l'étranger, l'intrus, il peut être moins bien traité que les propres enfants de son tuteur. Or, le respect filial n'étant dû qu'au vrai père, un tel enfant peut faire preuve vis-à-vis de son tuteur d'un esprit frondeur voire le quitter pour un autre père possible, c'est-à-dire un homme du même sous-matricien que son père. Exemple : le conte de l'araignée et de l'orphelin, enregistré à Ondéfidouo (Côte d'Ivoire) :

« L'araignée abrite chez elle un enfant dont les parents viennent de mourir; un jour, elle décide d'aller jeter au pied d'une colline un oiseau qu'elle vient de tuer et en informe tout le village : « je vais jeter au loin cet oiseau parce que je n'ai pas le droit d'en manger » dit-elle. En réalité, elle demande à sa femme de préparer l'oiseau avant de partir sur la colline; un de ses propres enfants vient l'avertir quelques temps plus tard que l'oiseau est cuit; mais l'araignée lui répond brusquement : « que racontes-tu ? Tu ne sais pas que je suis allée jeter l'oiseau ? ». L'orphelin vient à son tour et lui dit « il y a un étranger à la maison » (= l'oiseau est cuit); l'araignée, sans mot dire, retourne chez elle, met l'orphelin dans une grandealebasse et lui jette les os de l'oiseau mangé par ses propres enfants; un de ceux-ci, par mégarde, fait tomber un morceau de viande dans laalebasse; l'araignée le réprimande durement « as-tu déjà vu un orphelin manger de la viande ? »; de son côté, l'orphelin, tristement, joue avec les os et fabrique avec l'un d'eux un sifflet. Le son de ce sifflet est si étrange que Tangba envoie sur la terre l'un de ses enfants et la charge de trouver celui qui en joue. L'enfant se rend aussitôt dans la maison de l'araignée et demande qui a sifflé. C'est moi, dit l'araignée, mais elle essaie à maintes reprises de siffler sans arriver à imiter le son inventé par l'orphelin; à tour de rôle, ses propres enfants vont essayer mais

en vain; le fils de Tangba demande alors à l'orphelin de siffler; comment, dit l'araignée, cet enfant est un orphelin et il ne connaît rien; mais le fils de Tangba insiste tant que l'on permet à l'orphelin de siffler. Il reconnaît alors le même son étrange et convie l'orphelin dans la maison de Tangba. Celui-ci lui dit « pourquoi as-tu sifflé cet air là ? »; alors l'orphelin lui raconte tous ses malheurs et Tangba lui offre un bœuf; l'orphelin le conduit jusqu'à la maison de l'araignée et celle-ci lui dit « tu ne peux pas garder ce bœuf, donne-le moi, je vais m'en occuper ». Alors, l'araignée met une petite branche d'arbre dans l'anus du bœuf qui devient si maigre que l'araignée demande à l'orphelin de le tuer et lui dit « il faudra te frotter tout le corps avec le sang du bœuf et l'installer ensuite sur la terrasse afin que tout le monde sache qui l'a tué ». Or, l'araignée avait demandé à l'épervier de venir prendre tous les morceaux de viande déposés sur la terrasse pensant que l'orphelin, enduit de sang, ressemblerait à cela; mais l'orphelin, au lieu de mettre le sang sur lui, le mit sur des graines de calebasse et celles-ci sur la terrasse; caché dans un grenier, il vit l'épervier prendre les graines de calebasse et l'araignée, pendant ce temps-là, s'attribuer tous les morceaux de viande de bœuf; les malheurs de l'orphelin n'étaient pas terminés... ».

(3) M. MATTA était inspecteur des Eaux et Forêts; vers les années 1955, à la suite d'une histoire dont chacun donne une version différente, il a été tué par les Lobi; cet incident a été monté en épingle au détriment des Lobi qualifiés une fois de plus de sauvages, querelleurs, etc.

(4) En effet, un Lobi a coutume d'enterrer ses cauris, mis dans des canaris fermés d'une pierre recouverte d'argile séchée, dans un coin de ses champs ou bien à proximité ou à l'intérieur de sa maison; il effectue cette opération de nuit, dans le plus grand secret, aidé par l'un de ses fils, celui en qui il a le plus confiance; à sa mort, ce fils doit révéler la cachette des cauris à l'héritier utérin prioritaire de son père et demande à celui-ci, selon la quantité des cauris mis en terre, de lui donner auparavant un animal, ovin, caprin ou même bovin; c'est un des moyens par lequel un fils peut récupérer une partie du patrimoine de son père.

(5) En fait, en Côte d'Ivoire de nombreuses taxes et cotisations sont demandées au nom du PDCI et viennent en partie se substituer aux impôts.

(6) Voir p. 48.

(7) Voir p. 45.

(8) Informateur habite Gbontara (canton d'Iridiaka), Haute-Volta.

IV

MIGRATION ET NOUVELLES FORMES D'ORGANISATION SOCIALE

Terroir, village et habitat en Côte d'Ivoire

En Côte d'Ivoire, les structures de l'habitat, en particulier la dimension des villages et la composition des unités de résidence, présentent des caractéristiques différentes de celles de Haute-Volta et révèlent certains changements dans l'organisation de la vie villageoise et dans les structures de parenté.

TAILLE ET COMPOSITION DES VILLAGES

La taille

Les données de la géographie indiquent une différence dans les dimensions des unités villageoises en Haute-Volta et en Côte d'Ivoire (1), différence qui a une signification aussi bien historique que sociologique. Ainsi la taille moyenne d'un village lobi en Haute-Volta est de 216 habitants (2), tandis qu'en Côte d'Ivoire, elle est de 76 personnes. Mais compte tenu de la sous-estimation de la population lobi, on peut dire que les villages en Côte d'Ivoire ont une population d'environ la moitié de celle de Haute-Volta.

En Côte d'Ivoire, 76,5 % des villages regroupent moins de 100 habitants dont 40,5 % moins de 50 habitants. En Haute-Volta, 21 % des villages comptent moins de 100 habitants dont 40,5 % moins de 50 habitants. A cette différence dans la répartition des villages selon la taille correspond le fait que 49,3 % de la population dénombrée en Côte d'Ivoire résident dans des villages de moins de 100 habitants pour 7,5 % seulement en Haute-Volta. D'autre part 67 % de la population lobi en Haute-Volta se regroupent dans des villages de plus de 200 habitants dont 12,6 % dans des villages de plus de 500 habitants. En Côte d'Ivoire, 20,7 % des Lobi habitent des unités villageoises de plus de 200 habitants mais aucun village n'atteint l'effectif de 500 personnes.

TABLEAU 19
RÉPARTITION DES VILLAGES D'APRÈS LA TAILLE EN HAUTE-VOLTA
(canton de Gaoua, Boussera, et Iridiaka) (1971)
ET EN CÔTE D'IVOIRE
(sous-préfecture de Bouna) (1963)

Population	HAUTE-VOLTA				CÔTE D'IVOIRE			
	Nbre de villages	% du nbre de villages	popu- lation	% de la popu- lation	Nbre de villages	% du nbre de villages	popu- lation	% de la popu- lation
de 50.....	1	1,5	43	0,2	78	40,5	2 391	16,2
de 50 à 99.....	17	19,5	1 371	7,3	69	36,0	4 870	33,1
100 à 149.....	11	13	1 314	7,0	33	17,0	3 862	26,2
150 à 199.....	20	23	3 430	18,3	3	1,5	564	3,8
200 à 299.....	16	18,5	4 046	21,5	6	3	1 451	9,8
300 à 399.....	12	14	4 011	21,3	1	0,5	327	2,3
400 à 499.....	5	6	2 215	11,8	3	1,5	1 280	8,6
+ de 500.....	4	4,5	2 376	12,6	0	0	0	
Total.....	87	100	18 806	100	193	100	14 735	100

TABLEAU 20
STRUCTURE DE LA POPULATION PAR SEXE ET PAR GRAND GROUPE D'ÂGE
EN HAUTE VOLTA (IRIDIKA)
ET EN CÔTE D'IVOIRE (SOLPERDOU, NELOUDOOU, PONISEO)

	Iridiaka (Haute-Volta)					3 villages enquêtés en Côte d'Ivoire (Solperdou, Neloudou et Poniseo)				
	H	%	F	%	total	H	%	F	%	total
0-14	50	52	50	43	100	105	50	97	44	202
15-59	42	44	56	48	98	94	45	120	55	234
+ de 60 ans	4	4	10	9	14	12	5	3	1	15
Total	96	100	116	100	212	211	100	220	100	430

La composition

Étant donné qu'un migrant lobi se déplace avec tous les membres de son unité de production, la répartition de la population par sexe et groupe d'âge dans un village lobi ivoirien et voltaïque ne semble pas très différente. Les chiffres recueillis (qui représentent peut être un effectif insuffisant pour qu'on puisse affirmer que les différences sont significatives), permettent toutefois de supposer que les migrations concernent les éléments les plus jeunes : les personnes de plus de 60 ans sont en proportion plus faible en Côte d'Ivoire qu'en Haute-Volta. D'autre part, les effectifs plus élevés de femmes par rapport aux hommes dans les tranches d'âge 15 à 59 ans se constatent dans les deux pays et ils représentent probablement un certain courant de migrations individuelles de travail, de courte ou de moyenne durée, en basse Côte d'Ivoire ou au Ghana, pour les hommes de 15 à 30 ans.

HABITAT ET TERROIR EN CÔTE D'IVOIRE

En Côte d'Ivoire, les terroirs lobi présentent différents faciès dont aucun n'est vraiment identique à celui que l'on rencontre en Haute-Volta. On peut estimer à environ 20 % les villages dont les terroirs se rapprochent le plus de celui qui a été décrit pour Iridiaka, c'est-à-dire présentant un habitat relativement dispersé et une répartition des terres cultivées en champs de village (*infield*) et en champs de brousse (*outfield*). Ces villages ont généralement été fondés depuis longtemps (cf Poniseo, Biegnon ...) et sont situés surtout dans la zone frontalière entre la Haute-Volta et la Côte d'Ivoire. Cependant l'utilisation de l'espace qui est apparemment la même qu'à Iridiaka se particularise au moins sur deux points : en premier lieu, l'évolution du système agricole tend à inverser l'ordre d'importance entre l'une et l'autre de ces catégories de champs en privilégiant, contrairement à ce qui a lieu en Haute-Volta, les champs de brousse (*honié*) où l'igname est cultivé ; en second lieu, les changements dans les structures de l'habitat imposent une séparation moins nette entre l'espace cultivé et l'espace habité, le corps principal de l'habitation se trouvant maintenant entouré de toute une série de dépendances (greniers, poulaillers, etc.)

En revanche, le type de terroir le plus représenté se caractérise par un habitat relativement concentré et, à l'extérieur de l'espace habité, des champs cultivés correspondant à l'*outfield*. L'absence de champs de village modifie l'utilisation de l'espace : point n'est besoin d'attacher les caprins comme le font les Lobi de Haute-Volta pendant au moins 5 mois de l'année ni de tracer des parcours de bœufs (*nawo*) ayant pour but d'éviter les déprédations causées par leur passage...

La nouvelle répartition des terres semble, apparemment, susciter moins de difficultés que la concentration de l'habitat. En effet, au niveau de la vie communautaire le regroupement des maisons (*tyor*) peut faire surgir, selon les Lobi, des mésententes dues, par exemple, au va-et-vient des volailles qui, laissées en liberté pendant le jour, peuvent pondre dans toute autre maison que celle de leur « propriétaire », etc. Or, la distance qui en Haute-Volta sépare les *tyor* permet d'éviter une certaine confusion au niveau des biens, confusion qui en Côte d'Ivoire risque d'être à l'origine de conflits inter-individuels.

Toutefois, les transformations concernant la structure de l'habitat deviennent encore plus frappantes dans les villages de création récente. A Solperdou, fondé depuis une vingtaine d'années, les maisons sont situées les unes par rapport aux autres à un intervalle moyen de 50 mètres et, aucune d'entre elles n'est située à plus de 250 mètres du centre du village comme en en rencontre certaines à Poniseo, village créé, depuis 50 ans environ. A Neloudou, fondé depuis une dizaine d'années, une partie du village présente un faciès encore plus concentré : sous les pressions de l'administration ivoirienne les maisons situées sur le côté droit de la route Bondoukou-Bouna sont groupées et alignées tandis que sur l'autre côté, elles sont éparpillées comme à Solperdou. Les deux perspectives différentes qu'offre Neloudou reflètent les deux tendances actuelles : la tendance suivie spontanément par les Lobi sur le côté gauche est orientée vers des formes plus souples de regroupement tandis que le côté droit de la route nous montre le village lobi tel que les autorités ivoiriennes le conçoivent (cf. plan).

En fait, la structure de l'habitat dans son ensemble a subi de profondes transformations au cours de ces cinquantes dernières années. Sous l'effet de la pacification, la *tyor* a perdu son caractère de petite forteresse compacte et a progressivement éclaté, rejetant hors du corps principal de l'habitation une série de dépendances, greniers, poulailler, parc à bœufs, cuisine, séchoir, four à karité, *tiltyor*, etc. D'autre part, une politique de « modernisation » de l'habitat entreprise par les autorités ivoiriennes dans ces dernières années, a contribué à introduire de nouveaux changements (3). Le contraste est donc en train de s'amplifier entre la Côte d'Ivoire et la Haute-Volta, pays où aucune politique n'est menée dans ce domaine pour l'instant.

Selon ces nouvelles directives, l'habitat des Lobi doit être remplacé par un habitat de type assez bâtard comportant des cases rectangulaires sans terrasse, couvertes en chaume ou de préférence en tôle. D'ailleurs, cette « modernisation » ne va pas sans une certaine réaction de nombreux hommes âgés qui voient les multiples inconvénients de ces nouvelles constructions : ne plus pouvoir faire de feu à l'intérieur pendant l'harमतан, mettre le mil-sorgho à même la terre ou même sur les « séchoirs » avant d'en garnir les greniers alors que leur place est « sur la terrasse des hommes », etc.

Un parallèle peut être fait entre les changements dans les structures de l'habitat et l'évolution des terroirs lobi en Côte d'Ivoire : aux villages les plus récents correspondent les formes les plus diverses d'habitat à la fois dans ses types de construction et ses matériaux. Ainsi, ont pu être repérées sept formes d'habitat à Neloudou, cinq à Solperdou et deux à Poniseo. Cependant, des caractéristiques communes apparaissent dans ces trois villages .

(a) L'HABITATION TEMPORAIRE (wa) A L'ARRIVÉE DANS UN VILLAGE

Les Lobi ne construisent pas directement une véritable habitation dans la première année de leur installation dans un village (4). Des huttes coniques en chaume (*wa*) leur servent de logement provisoire. Leurs constructions peuvent être effectuées en quelques jours, généralement moins d'une semaine, tandis que tout autre bâtiment demande, au moins,

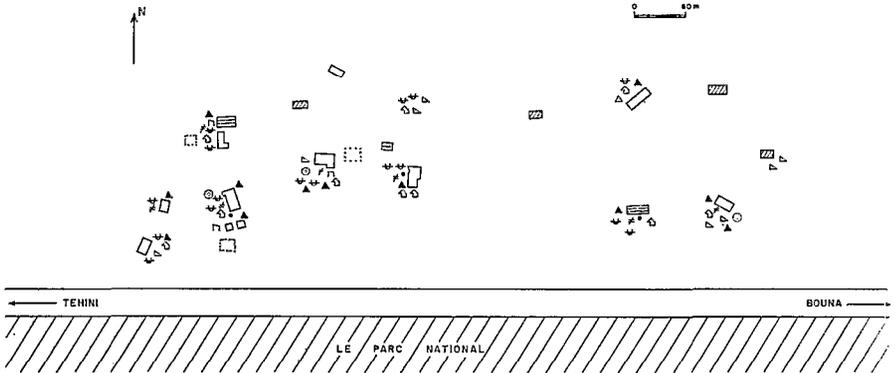


FIG. 12. - Village Solperdouo, mai 1972 (Côte d'Ivoire).

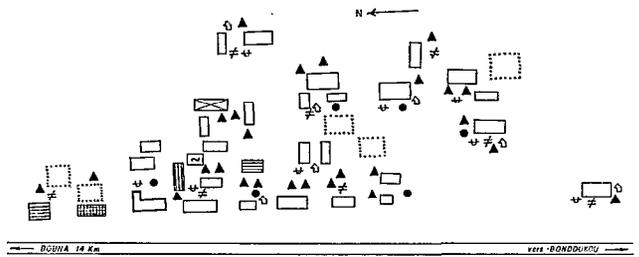


FIG. 13. - Village de Ansoum 2 ou Neloudouo, juillet 1972.

Echelle
0 20 40 60 m

- | | |
|--------------------------------------------------------------|---------------------------------------|
| Bâtiment en dur couvert en tôle | WA (hutte en paille) |
| Bâtiment traditionnel (toit terrasse) | Maison "des fétiches" (tilye) |
| Bâtiment rectangulaire couvert en chaume | Poulailier |
| Bâtiment en ruine | Grenier de mil-sorgho |
| Bâtiment traditionnel en briques de terre | Four à karité |
| Bâtiment rectangulaire en briques de terre couvert en chaume | Parc à boeufs |
| Bâtiment en briques de terre couvert en tôle | Hangar |
| | Bâtiment circulaire couvert en chaume |
| | Autel du "Iukha" |
| | Emplacement du Ditu |

un mois de travail. Une grande partie du temps peut, ainsi, être consacrée aux travaux agricoles. Mais l'intérêt que présente la construction de *wa* tient aussi à l'absence de rites qui rendraient plus difficile le départ impromptu du groupe. En s'établissant dans une sorte de campement pendant une année culturelle, les Lobi ont le temps d'apprécier ce nouvel environnement et les différentes forces surnaturelles qui s'y introduisent, la nature de leurs rapports avec les autres habitants de ce village, la fertilité des sols, etc. Ce n'est que lorsqu'aucun évènement de mauvais augure ne trouble le déroulement de cette année qu'ils envisagent de procéder à la construction de type normal. Ce premier temps d'expectative est peut-être significatif de la conscience qu'ils ont d'être étrangers dans un village où leur grand-père et leur père n'ont pas eux-mêmes résidé.

(b) ÉCLATEMENT DE LA TYOR :
DÉPENDANCE ET CHAMBRE DES HOMMES

Le nouvel aménagement de l'espace habité implique des changements dans la vie quotidienne des occupants d'une maison (*tyor*). Les femmes continuent de disposer d'une chambre personnelle et éventuellement d'un coin de terrasse. Par contre, la place des hommes qui était directement associée à celle des biens du père (*thitien*), c'est-à-dire correspondant à la pièce d'entrée de la maison (*gbalanwo*) (lieu où ils mangent, se reposent, meurent...) (5) se trouve maintenant moins bien définie depuis que la maison n'est plus conçue pour abriter les « *thitien* ». A ce changement, les hommes réagissent aujourd'hui en construisant des chambres personnelles en même temps que des dépendances à leur maison.

(c) UNITÉ DE RÉSIDENCE ET UNITÉ DE PRODUCTION

L'exemple des villages de Haute-Volta a montré que les membres d'une même unité de production occupent une même maison (*tyor*) et accèdent à l'intérieur par une même porte (*lonfinuo*). Or, dans les trois villages enquêtés en Côte d'Ivoire, si l'acquisition de la daba par un fils se fait selon des modalités identiques à celles pratiquées en Haute-Volta, les effets qu'elle entraîne se différencient sur plusieurs points :

Le dénombrement des portes ne permet plus d'évaluer rapidement le nombre des unités de production représentées dans une maison. De signe extérieur du statut de « *tyordarkuun* », la porte devient, de plus en plus, un simple lieu de passage que chacun (femme et homme dépendant) peut désormais s'attribuer. Elle perd ainsi la valeur symbolique que l'observance des coutumes lui accorde.

Le village de Poniseo offre l'exemple des deux principaux modes de regroupement ; en effet, le *ditildar* de ce village a deux fils : l'aîné « indépendant » (*lé*) habite dans sa maison en ayant sa propre porte (*lonfinuo*) (conformément au système que l'on a observé en Haute-Volta) tandis que le cadet dépend de l'unité de production de son père mais habite avec ses deux épouses à quelques 50 mètres de sa maison ; chacune de ses femmes occupe une petite *tyor lobi* en terrasse et une case ronde sert au logement

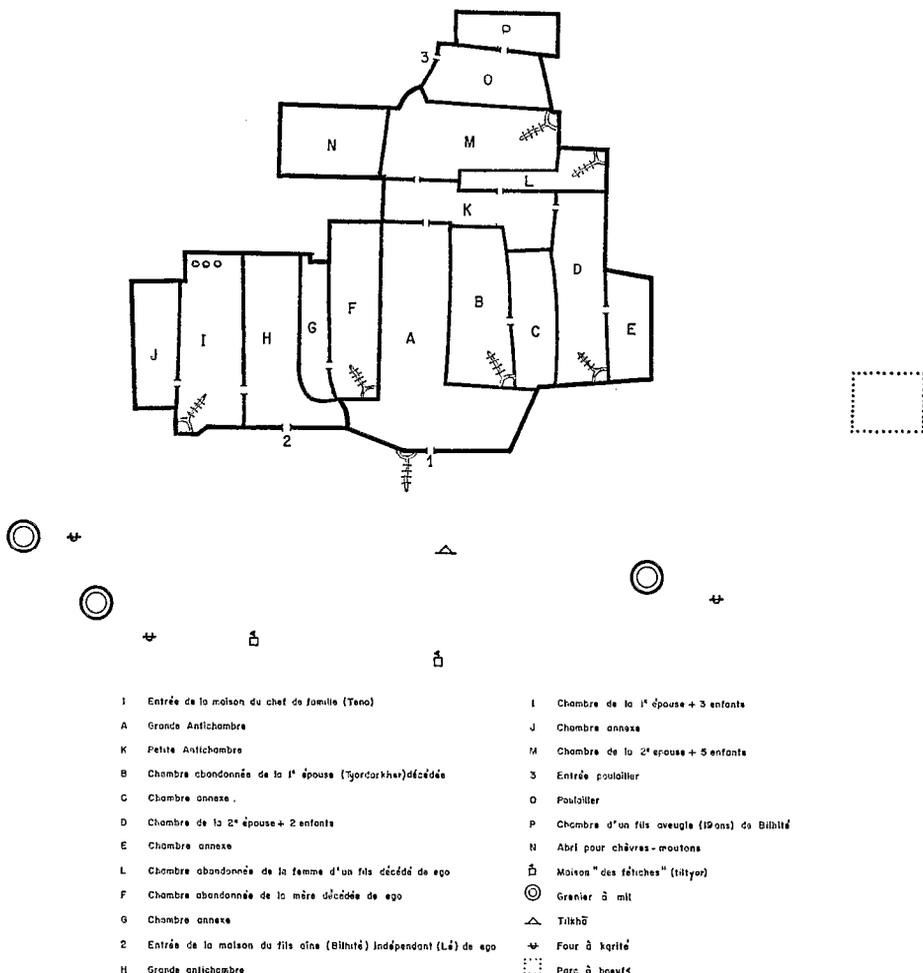


FIG. 14. - Village Pôniseo (Côte d'Ivoire),
maison de Teno Somé, avril 1972; maison construite en 1942.

de l'homme, ceci représente une forme nouvelle de résidence, maintenant la plus répandue.

D'ailleurs, dans les deux autres villages, on ne peut observer un seul cas de fils qui, bien qu'autonome économiquement, habite dans la même maison que son père. Ceci implique généralement qu'une unité de résidence ne contient plus qu'une seule unité de production et non deux ou même trois ou quatre comme en Haute-Volta. De ce fait, une coïncidence s'établit entre l'unité de résidence et l'unité de production en Côte d'Ivoire; cependant, cette coïncidence ne peut être observée dans tous les cas dans la mesure où un fils dépendant (*aléhua*) ne co-réside pas toujours avec son « père » contrairement aux pratiques en vigueur en Haute-Volta.

Le tableau 21 illustre les différences dans la composition des unités de résidence d'un village voltaïque (Iridiaka) et d'un village ivoirien (Neloudou). A Iridiaka, comme nous l'avons vu, l'effectif des *tjordarkuun*

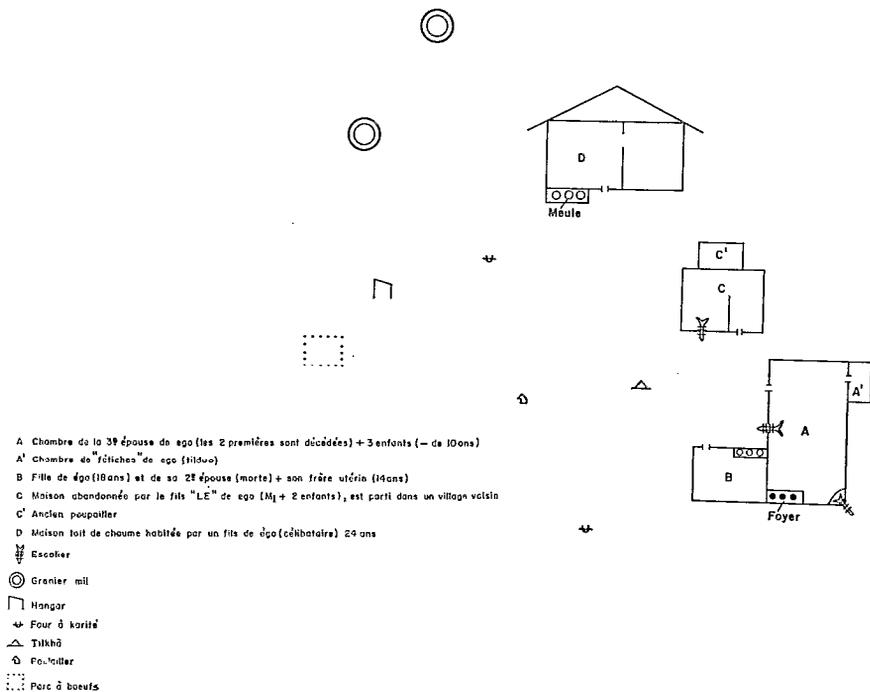


FIG. 15. — Village Solperdouo, avril 1972,
maison de Siliarté Hien construite en 1968.

(24) est supérieur à celui des unités de résidence (18). Or, à Neloudouo, le nombre des *tyordarkuun* (29) ne coïncide même pas avec celui des unités de résidence (30); en effet, 29 d'entre elles ne contiennent qu'une seule unité de production et la dernière représente le cas de « fils dépendant » autorisé à construire son propre logement.

En fait, les changements dans les structures de l'habitat modifient le sens qui peut être donné à la notion de co-résidence : du regroupement à l'intérieur d'une même maison (*tyor*) on passe dans la plupart des cas au rassemblement autour d'une même cour (cf. plan) d'habitations de formes et de dimensions souvent distinctes.

C'est ainsi que se distingue la résidence d'un fils célibataire et d'un fils marié ayant l'un et l'autre le statut de dépendant (*alehua*). Le premier peut être autorisé à construire son propre logement à condition qu'il soit dans la « concession » du « père » tandis que le second peut s'en éloigner davantage (de 25 m à 50 m) si aucune autre construction ne sépare la sienne de celle de son « père ». Ce passage d'habitat en « maison » à habitat en « concession » avec toutes les possibilités que cela permet, peut-il être interprété comme une certaine « ivoirisation » de l'habitat *lobi* ?

Ce nouveau mode de regroupement rend l'effectif moyen d'une unité de résidence plus faible en Côte d'Ivoire qu'en Haute-Volta. Le tableau suivant montre, par exemple, qu'il est en Haute-Volta (Iridiaka) de 40 à 45 % supérieur à ce qu'il est en Côte d'Ivoire (Solperdouo et Neloudouo) tandis que la taille d'une unité de production ne semble pas modifiée.

TABLEAU 21
 NOMBRE D'UNITÉS DE PRODUCTION PAR UNITÉ DE RÉSIDENCE A IRIDIKA
 (HAUTE-VOLTA)
 ET A NELOUDOOU (CÔTE D'IVOIRE)

Village	Nombre tyordar- kuun	Nombre unités de résidence	0 tyordar- kuun par résidence	1 tyordar- kuun par résidence	2 tyordar- kuun par résidence	3 tyordar- kuun par résidence	4 tyordar- kuun par résidence
IRIDIKA (Haute-Volta)	24	18	0	14	3	0	1
NELOUDOOU (Côte d'Ivoire)	29	30	1	29	0	0	0

TABLEAU 22
 TAILLE MOYENNE D'UNE UNITÉ DE RÉSIDENCE
 ET D'UNE UNITÉ DE PRODUCTION EN HAUTE-VOLTA (IRIDIKA)
 ET EN CÔTE D'IVOIRE (SOLPERDOUO ET NELOUDOOU)

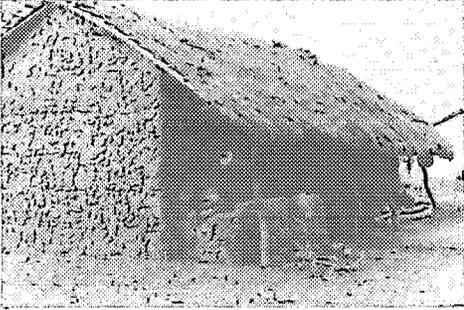
Village	Nombre habitants	Nombre unités de résidence	Taille moyenne d'une unité de résidence	Nombre tyordarkuun	Taille moyenne d'une unité de production
IRIDIKA (Haute-Volta)	212	18	11,8	24	8,8
NELOUDOOU (Côte d'Ivoire)	244	30	8,1	29	8,4
SOLPERDOUO (Côte d'Ivoire)	101	12	8,4	10	10,1

1

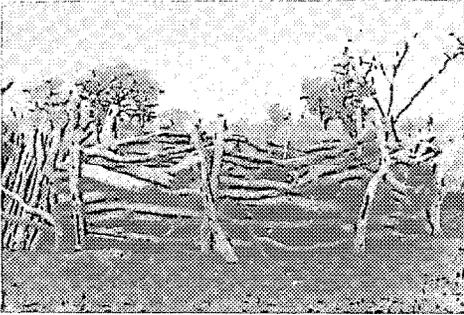
TABLEAU 23
 RÉPARTITION DES UNITÉS DE RÉSIDENCE SELON LEUR TAILLE
 EN HAUTE-VOLTA (IRIDIKA) ET EN CÔTE D'IVOIRE (NELOUDOOU)

Village	Nbre hab.	Nbre unités de résidence	Nbre unités de résidence ayant - de 5 hab.	de 5 à 10 hab.	de 10 à 15 hab.	de 15 à 20 hab.	de 20 à 25 hab.	+ de 25 hab.
IRIDIKA (Haute-Volta)	212	18	1	6	6	3	1	1
NELOUDOOU (Côte d'Ivoire)	244	30	5	17	7	1	0	0

Habitation Lobi en Côte d'Ivoire.



1. Nouvelle maison lobi;
Neloudou Ansoum II.



2. Les dépendances :
parc à bœufs.



3. Grenier.

En comparant la répartition des unités de résidence selon leur taille à Neloudouo et à Iridiaka (qui ont une population à peu près égale) on obtient des résultats encore plus significatifs : à Iridiaka plus de la moitié des unités de résidence (11 sur 18) comptent plus de 10 habitants alors qu'à Neloudouo les 3/4 des habitations (22 sur 30) comptent au contraire moins de 10 occupants et aucune des 8 autres ne regroupe plus de 20 personnes.

L'effectif plus faible des villages en Côte d'Ivoire peut s'expliquer par deux raisons : d'une part, étant de formation récente, le processus de multiplication des unités de production et de résidence n'a pas eu le temps de prendre l'ampleur qu'il connaît dans les villages anciens de Haute-Volta; d'autre part, en raison de la pacification, la survie d'un village ne dépend plus, comme autrefois, du nombre d'hommes pouvant porter l'arc, la résolution des conflits se faisant désormais à un autre niveau que celui du *feud*. De même que se produit un certain éparpillement des unités villageoises, de même on constate un certain éclatement de l'habitat : les hommes ont leur chambre, les fils dépendant, leur propre logement; toutefois, dans cet environnement bouleversé, les Lobi laissent certaines choses en place tel que le *tilkha* en face de la porte d'entrée de la maison et plus précisément en face de la chambre du *tyordarkuun*. Enfin, celui-ci voit ses prérogatives rituelles limitées à ceux qui dépendent économiquement de lui : il acquiert très rarement la notoriété due en Haute-Volta à l'homme le plus âgé d'une *tyor*, appelé « le grand *tyordarkuun* » (*tyordarkuun kontin*), veillant plus que les autres *tyordarkuun* qui y résident au bien commun des occupants. Ainsi, la coïncidence que l'on peut observer en Côte d'Ivoire entre unité de production et unité de résidence affaiblit une certaine hiérarchie par séniorité susceptible d'exister entre *tyordarkuun* apparentés.

La plus grande proximité des habitants, en Côte d'Ivoire, modifie les rapports entre co-villageois et y introduit une certaine tension dont témoigne l'importance accordée par les Lobi à toute forme de « mise en quarantaine ». Dans un village où une grande partie de la vie quotidienne se passe à l'extérieur, dans les cours intérieures des « concessions » et non dans la pénombre des pièces intérieures d'une *tyor* lobi comme en Haute-Volta, les événements de la vie familiale (accomplissement de sacrifices, visite de parents, notamment) sont connus même par ceux qui en sont étrangers. Tout se passe comme si une façon de vivre plus extérieure et plus communautaire compensait une certaine tendance à l'éclatement des groupements familiaux.

Formation et organisation du village en Côte d'Ivoire

Les modalités de l'installation des Lobi sur les terres des Koulango cachent sous l'apparente similitude des fonctions propres au chef de terre lobi (*didar*) et koulango (*sako tesié*) (6) des différences profondes dans les conditions d'accès à la terre; d'autre part, leur analyse permet de mettre en lumière la nature des relations entre « autochtones » et migrants.

MODALITÉS DE L'INSTALLATION DES VILLAGES LOBI EN CÔTE D'IVOIRE

La tradition orale de Bouna (7) rappelle que les Lobi, loin d'être indésirables sur les terres des Koulango, y sont venus avec leur assentiment et s'y sont installés à la suite d'un accord grâce auquel le chef de terre (*sako tesié*) octroyait aux migrants lobi des terres vacantes, en échange d'un certain nombre de gratifications.

Les trois récits ci-dessous exposent les conditions selon lesquelles les Lobi accèdent à la terre dans différentes zones du royaume de Bouna et suivant les périodes, depuis la fin de la période pré-coloniale jusqu'à nos jours.

CAS 1 : fondation du village de Maguera (vers 1880) dans la chefferie de terre de Saye (8) : le fondateur – Tehini Nufé – est originaire de Timbikora (canton de Passena, Haute-Volta).

Tehini avait l'habitude d'aller chasser dans la région de Saye lorsqu'il habitait chez son père à Timbikora ; au cours d'une chasse, il rencontra, installé dans un campement près de la rivière Magué, un Tuni, Gbané Diané (id. Kambiré) (9), originaire de Ouarana, dans la région de Lankio (Côte d'Ivoire). Lorsque Tehini fut obligé de quitter son village natal, il rejoignit son parent Tuni et s'installa auprès de lui. Ils vécurent là un certain temps sans rencontrer le maître des lieux. Un jour, Tehini en chassant vers l'est apprit que dans le village de Saye habitait le chef de terre Koulango. Leur première rencontre fut assez orageuse ; le Koulango (un dénommé Yaho) prit très mal le fait qu'un Tuni ait osé s'installer sur ses terres sans prendre la peine de lui en demander l'autorisation. Il ordonna au Tuni de quitter les lieux. Quant à Tehini, probablement parce qu'arrivé en second, il eut le privilège de pouvoir fonder le village qui porte le nom de la rivière (Maguera) sous plusieurs conditions : donner une vache et 20 000 cauris au « sako tesié » de Saye, une autre vache pour honorer le roi de Bouna et une troisième pour l'offrir et la sacrifier à la divinité Koulango – Diéwe – dont l'influence s'étend dans une vaste zone incluant Maguera » (10).

CAS 2 : Fondation du village de Solperdouo (vers 1952-55) dans la chefferie de terre de Yalo : le fondateur, Solper Banko Kambou (De), venait du sud de l'axe routier Bouna-Tehini, c'est-à-dire de l'actuelle réserve de Bouna.

Avant 1943, Solper vint s'installer dans une partie de la « réserve » et fournit une vache et 20 000 cauris au *sako tesié* de Yalo. Puis, ayant été obligé de quitter les lieux au moment de la création de la Réserve, il fonde le village qui porte son nom à quelques 43 km de Bouna, le long de l'axe routier Bouna-Tehini, sur les terres de Yalo. Il est autorisé à s'y installer sans donner de nouvelles gratifications. Solper est, en effet, le premier Lobi venu s'établir à l'intérieur d'une zone territoriale attribuée une trentaine d'années auparavant à un autre Lobi, Sorimpro Gana Palé (De), originaire du village de Maguera (11). Il est probable que Solper a bénéficié d'une règle d'exception : il est d'usage que celui qui fonde plusieurs villages à l'intérieur d'une même chefferie de terre donne chaque fois une vache et 20 000 cauris ; d'autre part, les Lobi qui ont fondé par la suite des villages (12) dans le « territoire de Sorimpro » ont fourni au *sako tesié* de Yalo les dons usuels.

CAS 3 : Fondation du village de Neloudouo (vers 1964) dans la chefferie de terre de Bouna : le fondateur Neluté Nufe venait de Samio situé à proximité de Bouna.

Contrairement à la tradition en vigueur tant à la période pré-coloniale qu'à la période coloniale, le fondateur du village Neloudouo ne fut pas tenu de fournir la « vache de la

terre » (*thina*) au « *sako tesié* ». Cette pratique commence en effet, à tomber en désuétude avec l'appui des autorités administratives ivoiriennes mais ce n'est qu'avec une grande hésitation mêlée d'incertitude que les Lobi acceptent ces nouvelles modalités. Les réactions des fondateurs de villages récents montrent qu'ils préfèrent encore se mettre en règle avec les puissances tutélaires koulango en donnant la « *thina* » : seuls ceux qui se sentent encouragés ou protégés par l'Administration (cf. Neloudou) acceptent de ne plus la donner tandis que les autres se conforment le plus souvent aux pratiques anciennes, mais dans la clandestinité.

Jusques vers 1960, les conditions générales de l'installation des villages lobi en Côte d'Ivoire étaient les suivantes :

– Au début de la pénétration des Lobi en Côte d'Ivoire, le chef de terre Koulango concédait au premier qui lui en faisait la demande des portions de son territoire, certainement plus vastes qu'aujourd'hui. Ainsi, Tehini Nufé et Sorimpro Gana Palé, venus s'établir l'un dans le territoire de Saye et l'autre dans celui de Yalo, où ne se trouvait alors aucun Lobi, ont reçu chacun des terres suffisamment étendues pour que plusieurs villages puissent s'y installer par la suite. Il est probable que ce mode de concession des terres a servi de moyen de contrôle des migrations lobi puisque Tehini comme Sorimpro se devait d'informer leur maître Koulango de la venue, sur leur territoire, de tous les migrants lobi : aucune infiltration clandestine ne pouvait, de ce fait, avoir lieu.

– D'ailleurs, l'intérêt que présente pour les maîtres Koulango la venue en grand nombre de Lobi sur leur territoire et la fondation de nouveaux villages est à la mesure des dons reçus en échange de la terre, dons qui, pour chaque création de village, comprennent au moins une vache et 20 000 cauris (5 000 F CFA). Seul le fondateur d'un village doit demander l'autorisation de s'installer au *sako tesié* qui officie dans la zone où il désire s'établir ; celui-ci fixe le montant des prestations à fournir, définit les limites du terroir qu'il concède et lui délègue une partie de ses fonctions : celle de présider à la distribution de la terre pour les cultures et les constructions aux groupes de migrants lobi venant s'installer dans son village.

– Enfin, le village sera désigné par un nom, choisi par le fondateur. Ce nom peut exprimer, comme en Haute-Volta, une caractéristique du site, un événement particulier, etc. : par exemple, Maguera (près de la rivière Mague) ; Poniseo (sur l'autre rive de la rivière) ; Tienhera (dans le village où tout se gâte) ; ou bien, il peut être formé du nom du fondateur suivi du terme *duo* (dans le village) ; généralement, le fondateur peut lui donner le nom qu'il a reçu à l'initiation (*dyoro*), nom facilement reconnaissable par le suffixe *té* qui termine chaque nom d'initié (*diorbi iri*) masculin, ou bien il peut lui donner son « nom d'homme » (*kuun iri*) c'est-à-dire le surnom qu'il s'est attribué entre 15 et 20 ans : par exemple Solperdou (dans le village de Solper) ; Nomidou (dans le village de celui qui fait la « grande gueule » pour rien), etc. En principe, le nom d'un village donné à sa création doit lui rester, même si le fondateur meurt ou émigre dans un autre lieu ; ses successeurs ne peuvent laisser son nom dans l'oubli et en désigner un autre à la place. En fait, en Côte d'Ivoire, on trouve des villages qui portent deux ou même trois noms : par exemple le village de Poniseo : il peut être appelé Poniseo, Bielkounrédou du nom de son fondateur et Tenodou du nom du *ditildar* actuel. L'équivoque sur les noms présente des inconvénients à plusieurs niveaux ; notamment il gêne toute opération de type recensement, cartographie, etc.

Aujourd'hui encore, d'autres prérogatives restent attachées au « sako tesié » qui détient jusqu'à présent des droits sur tout ce qui fait partie de son territoire (cours d'eau, gibier, arbres, etc.). Ainsi, les biens de la terre (*tien o di*) (13) lui sont remis; mais cette pratique en vigueur dans le pays lobi voltaïque suscite actuellement des objections de la part des Lobi installés en Côte d'Ivoire et qui s'expriment généralement en ces termes : « si la terre appartient au gouvernement, pourquoi faut-il encore donner les « *tien o di* » au chef de terre et non au secrétaire général du PDCI ». On remarque que personne n'envisage de s'attribuer ce qui est à la terre mais, en s'exprimant ainsi les Lobi témoignent d'une certaine tension dans leurs rapports avec les Koulango, qui, en raison de leur ancienne juridiction, veulent les maintenir dans la position subalterne de dépendants exploitables. Or comme les Lobi ne tiennent pas encore à se heurter de front avec les Koulango, ils remettent en question auprès de ces derniers plutôt que la pratique elle-même quelques aspects de sa procédure; par exemple le laps de temps pendant lequel ils peuvent garder le bétail égaré, etc.

D'autre part, les chasseurs lobi doivent apporter au *ditildar* de leur village qui à son tour remettra au chef de terre local, un membre postérieur de chaque gros animal abattu et une défense de chaque éléphant (14). Enfin, la juridiction des sako-tesié sur certains cours d'eau laisse aux Lobi le choix entre deux possibilités : soit pêcher dans les parties qui leur sont attribuées en utilisant leur propre technique (pêche à la ligne; au panier; au barrage avec ou sans poison) et garder pour eux la totalité de leur prises, soit encore s'aventurer dans les eaux Koulango et ne s'approprier leurs prises qu'en pêchant à la ligne; pour tous les autres procédés, les poissons sont partagés avec le titulaire du droit sur le cours d'eau.

Mais les redevances données par les Lobi aux Koulango ne se limitent pas seulement au domaine de la pêche et de la chasse. Chaque année, au début de la saison sèche, une sorte de dime leur est demandée à l'occasion de la fête koulango « borgho ». Celle-ci ne s'insère en aucune façon dans l'univers rituel des Lobi qui l'associent seulement aux diverses prestations devant être données au sako tessié par l'intermédiaire du *Ditildar* de leur village : un poulet et un panier de mil par *tyordarkuun*; du beurre de karité d'une valeur de 10 à 25 F de la part de chacune des épouses de *tyordarkuun*. En fait, les Lobi, n'informent guère sur ce qu'ils donnent réellement comme si ces dons s'effectuaient, à l'insu des autorités ivoiriennes, ou tellement à contre cœur et par crainte des représailles de la Terre Koulango qu'ils préfèrent n'en parler qu'entre eux (15).

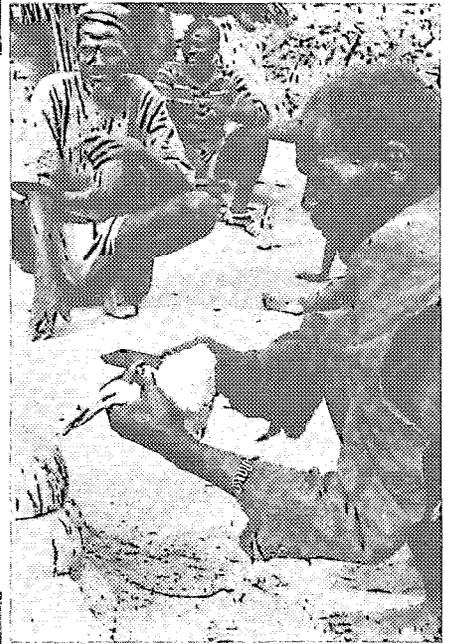
LE DITILDAR

A toute création de village, c'est-à-dire à toute aire nouvellement habitée par les Lobi, le sako associe un *ditil* et le confie au fondateur du village (*ditildar*). Celui-ci lui donne, à cette occasion, une chèvre, une poule, un coq, un poussin et 500 cauris tandis que chacun des *tyordarkuun* présents lui offre un poulet.

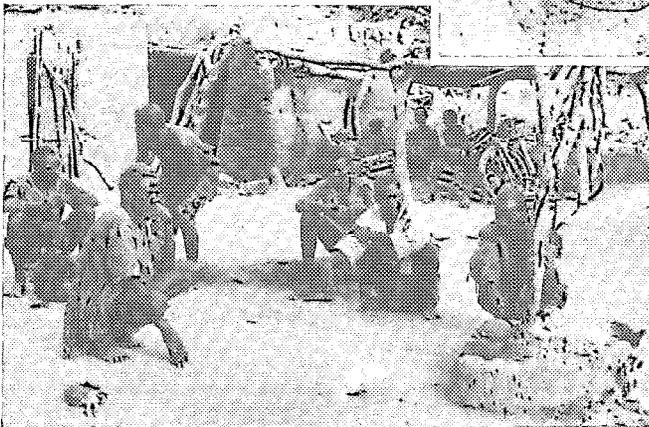
Un litige entre deux chefs de maison, Solperdouo – Côte d'Ivoire



1. Un devin est consulté.



2. Sacrifice d'un poussin sur le *tilkha*.



3. Le jugement est attendu.

Exemple de la mise en place de l'autel du ditil (*ditilyo*) à Maguera rapporté par la tradition orale de Tehini (16) :

« Le chef de terre de Saye choisit un arbre dans l'espace habité de Maguera et creusa au pied de cet arbre un trou afin d'y enterrer des feuilles de karité, 100 cauris et, un peu de terre prélevée sur l'autel de Diéwé. Il dit : ce sont les lions, les serpents, les hyènes, etc. tous les animaux dangereux de la brousse que j'enterre là ainsi que tout ce qui peut s'opposer à la prospérité des habitants de ce lieu (les sorciers, les maladies, etc.). Puis, Tehini demanda au nom de tous chance et prospérité dans les familles, les cultures, la chasse, etc. Tous deux prirent ensemble une pierre destinée à fermer le trou et à enfermer les maux. Puis le Koulango mélangea de la bière non fermentée et fermentée avec de la farine de mil et versa le tout au pied de l'arbre. A ce moment-là, il commença à sacrifier à la terre, les poulets, la chèvre, etc. » (17).

La vie du village se trouve, comme en Haute-Volta, sous la juridiction du *ditil* (18) qui impose les mêmes interdits (*sonséri*) : vol, adultère, homicide, etc. Cependant, on peut discerner une certaine ambiguïté dans le rôle du *ditil* qui n'agit plus seulement selon les normes lobi puisqu'il fait charnière dans les rapports entre Lobi et Koulango. En effet, il représente les relations existant entre les Lobi, la terre et les génies qui l'habitent et les Koulango qui en sont les maîtres. Si le *ditil* garde ses fonctions de garant de l'ordre social, comme en Haute-Volta, il est d'autre part le moyen pour les Koulango de perpétuer les rapports de domination et de sujétion qu'ils ont sur les Lobi. Ces derniers ont le sentiment d'être en quelque sorte à la merci des liaisons secrètes entre le *ditil* de leur village et le *sako testé* qui l'a mis en place. D'ailleurs, les Koulango ne manquent pas de l'utiliser comme un moyen d'intimidation permettant d'obtenir des Lobi ce dont ils ont besoin : achat à bas prix de produits vivriers, cadeau de poulets, paiement des prestations, etc. Or, comme les Lobi ont investi les Koulango de pouvoirs magico-religieux bien supérieurs aux leurs en ce qui concerne la terre (19), ils se confinent dans un état subalterne : soit ils acceptent les conditions exigées par les Koulango soit ils s'attendent à ce que ces derniers envoient des sorts sur le *ditil* de leur village, c'est-à-dire toutes sortes d'infortunes (les lions entreraient dans le village, les enfants mourraient, la pluie ne tomberait plus, etc.) ou même les menacent de retirer le *ditil* du village, menace qui n'est que très rarement réalisée.

« Un Koulango D... marié à une femme lobi du tyar Da habite le village de Danoa. Là tout le monde est sorcier et personne ne cache sa sorcellerie. Si un Koulango de ce village vient te demander un poulet, si tu refuses, un épervier viendra le prendre, s'il te demande un chiot pour l'élever, si tu refuses une hyène viendra le prendre... Un jour, ce Koulango D... est allé dans un village lobi en Haute-Volta. En chemin, il a rencontré une femme lobi qui cassait du bois, il l'a saluée et aussitôt après il s'est changé en lion. La femme a dit : « Je te connais, c'est toi D... » D... s'est alors changé en homme. Il a félicité la femme de sa bravoure. C'est comme cela, disent les Lobi, les Koulango ne cachent pas leur sorcellerie... »

« Il y a environ 20 ans à Tehini, une femme mariée (*Kherkontin*) meurt, dit-on, tuée par le *ditil* pour avoir commis l'adultère avec un homme résidant dans le même village que son mari. Mais personne n'arrive à découvrir, au cours de son interrogatoire (Kpé kiri), l'identité du coupable. Alors, le mari furieux que le *ditil* ait tué sa femme et laissé en vie l'homme sans même avoir donné son nom, prend son fusil et tire sur le *ditil* en lui demandant de tirer sur l'homme qui a couché avec sa femme ». Quelques jours plus tard, la foudre (*tangba*) tombe sur le ditil et l'arbre au pied duquel il s'abrite, complètement foudroyé, tombe à terre. Les Koulango accusent alors celui qui a osé « tirer » sur le ditil tandis que les Lobi pensent que la foudre a frappé le ditil pour le punir de ne pas avoir tout avoué lors de l'interrogatoire. Le chef de terre koulango de Saye réclame au présumé coupable (= le mari) un mouton pour sacrifier à la foudre, une vache pour réveiller le ditil

qui est mort et enfin une chèvre pour le remettre en place. Mais comme le « mari » refusait de donner ce qui lui était demandé, le Koulango menaça les habitants du village de « reprendre » le ditil. La situation devenait grave et le ditildar a été obligé de satisfaire les exigences du *sako tesié*.

Ces faits expliquent peut-être la situation assez particulière du *ditildar lobi* en Côte d'Ivoire dont les charges rituelles semblent subordonnées à celles du *sako tesié*; en effet, les circonstances qui demandent l'assistance de ce dernier sont plus nombreuses que celles pour lesquelles le *didar lobi* intervient en Haute-Volta : elles comprennent outre l'homicide et la mort par le *ditil*, le vol, le suicide, les rapports sexuels en brousse, l'adultère, c'est-à-dire la plupart des transgressions d'interdit; et, contrairement à la coutume lobi de Haute-Volta, les dons en cauris, bétail ou volaille fournis pour les sacrifices reviennent au *sako tesié* qui semble à cet égard jouer le rôle de l'« épervier lobi » (20).

- Si une personne blesse ou vole une autre, le *sako tesié* vient sacrifier et prendre pour lui une chèvre, une poule et 1 000 F.
- Si un individu se suicide, ses parents donnent 2 500 F, une vache, une chèvre, un coq rouge. Le *sako tesié* sacrifie sur le *ditil* du village avant que le suicidé ne soit enterré et il emporte les animaux sacrifiés et l'argent.

Cependant, les modalités de l'installation dans un village lobi de Côte d'Ivoire illustrent le fait que le *ditil* continue d'être reconnu comme le génie tutélaire des villageois. En effet, un *tyordarkuun* nouveau venu dans un village ne peut procéder à la construction d'une habitation avant de s'être rendu en compagnie du *ditildar* et du sacrificateur (*kakaldar*) près du *ditilyo*. Ce *tyordarkuun* participe alors à une sorte de rituel d'insertion dans le groupe villageois dont il veut être l'un des membres. Il porte sur lui les instruments qui symbolisent ses diverses activités futures : *daba*, hache, fusil. Le *kakaldar* égorge un jeune poulet tandis que le *ditildar* demande chance et protection pour lui, sa famille, ses cultures et sa chasse. L'interprétation du sacrifice est le moment le plus décisif pour le *tyordarkuun* qui se trouve dans la nécessité de consulter un devin au cas où le poulet retombe mort ventre contre terre. Cette position du poulet signifie le refus du *ditil* : le *tyordarkuun* a-t-il commis des délits graves dans son dernier lieu de résidence ? Cache-t-il en lui de vieilles rancœurs contre un habitant de ce nouveau village ? Après l'intervention du devin, un autre sacrifice a lieu. Si le troisième essai se solde par un nouveau refus, l'installation du *tyordarkuun* dans ce nouveau village est considérée comme impossible. En fait, cette procédure rituelle est assez théorique puisque de mémoire de Lobi on n'a jamais vu de séries de sacrifices se terminer par le départ du *tyordarkuun* demandeur.

Enfin, les Lobi font intervenir le *ditil* dans les domaines de l'agriculture, de la chasse et de la vie familiale en célébrant, comme en Haute-Volta, le *ditiltan* (21), les sacrifices propitiatoires avant la construction d'une nouvelle maison ou le départ du chasseur. Celui-ci lui dit :

Ditil, si tu acceptes ce poussin, fais que je ne bute pas contre une pierre.

Fais que mon fusil n'éclate pas.

Fais que je tue beaucoup d'animaux puisque je pars chasser avec un seul ventre (= je ne suis pas sorcier). Fais que si je vois un lion, il soit comme de l'eau froide. Fais que l'éléphant ne me fatigue pas et devienne aveugle, que je puisse mieux l'approcher.

Fais que les serpents se cachent et me laissent passer, etc.

Ainsi, les Lobi ont reproduit en Côte d'Ivoire le faisceau des relations les unissant à un autel de la terre (*ditilyo*) et, les changements, qui peuvent être observés dans ces rapports tiennent à l'existence d'une certaine superposition dans les rôles du *ditil lobi* et du *sako tesié* koulango.

En Côte d'Ivoire, on retrouve la même dysharmonie, observée en Haute-Volta, entre la transmission en ligne agnatique des charges de *ditildar* et l'association qui est faite entre le village et le *tyar* de son fondateur : on dit, par exemple, que tel village appartient aux Hien si le fondateur est membre de ce matriclan (*tyar*). Cette pratique revêt en Côte d'Ivoire une importance d'autant plus grande que la « vache de la terre » (*thina*), donnée par le fondateur d'un village au *sako tesié*, est par définition une vache du *tyar*; or, celui qui donne la « *thina* » est reconnu ou même appelé par les Lobi « *banndar* » ou « *thidar* », c'est-à-dire par les termes qui servent à désigner, en Haute-Volta, le titulaire d'un droit de culture permanent sur une portion de terre donnée, droit qui est investi dans son patrilignage. En Côte d'Ivoire, le « *bann* » au sens de « terre appropriée » ne se rencontre que dans les villages fondés depuis au moins deux générations : c'est dire que dans la majorité des cas, le *bann* a un sens différent. Comme en Haute-Volta, le cultivateur qui défriche le premier une portion de terre devient titulaire du droit de culture sur cette terre; mais, en Côte d'Ivoire, à sa mort ou en cas de migration, ses fils ne peuvent l'utiliser que s'ils ont résidé de façon permanente dans le village de leur père; si pour une quelconque raison, par exemple, l'adoption, ils ont quitté temporairement ce village, ils ne peuvent y revenir avec l'intention de revendiquer le « *bann* » de leur père. En leur absence, le *bann* est redevenu le bien du *ditildar* qui peut éventuellement l'avoir attribué à un autre cultivateur; il semble, contrairement à ce qui a lieu pour la Haute-Volta, que le *bann* revêt en Côte d'Ivoire un caractère moins personnalisé et plus temporaire, qui le rend plus proche d'un droit d'usufruit que d'un droit d'appropriation. D'autre part, il est probable que l'abondance des terres disponibles en Côte d'Ivoire suscite un certain relâchement des rapports entre l'homme et la terre. Une des conséquences en est la rareté des querelles foncières en Côte d'Ivoire qui, lorsqu'elles ont lieu, concernent moins souvent le droit à la culture d'une terre que les limites des champs entre deux exploitants. Le *ditildar* d'un village est l'arbitre de ces litiges puisque c'est lui qui préside à la distribution des terres; celle-ci peut se faire, selon les cas, de façon plus ou moins libérale. Comme le terroir d'un village est associé au *tyar* du fondateur (*ditildar*), celui-ci ou son successeur ne peut guère faire acte d'autorité vis-à-vis des *tyordarkuun* qui sont membres de ce *tyar* : il les laisse, généralement, s'installer où bon leur semble. Ceci, comme on le verra ultérieurement, a des effets sur les façons dont se regroupent les migrants et favorise, plus que les alliances matrimoniales, une certaine localisation des migrants sur la base de l'affiliation au même matriclan.

Résidence et parenté dans les processus migratoires

Contrairement à ce qui se passe en Haute-Volta, où presque tous les villages sont de création ancienne, plus de trois ou quatre générations, on peut assister en Côte d'Ivoire d'une part, au processus de formation de villages et d'autre part à certaines transformations de villages soit par départ soit par arrivée de nouveaux groupes de migrants : regroupement ou éclatement d'unités villageoises donnant parfois l'impression d'une société en gestation.

Les raisons qui font que des *tyordarkuun* appartiennent au même village sont très diverses. L'exemple des trois villages lobi de Côte d'Ivoire (Poniseo, Solperdouo et Neloudouo) va permettre d'en faire l'inventaire et ainsi de mettre en lumière certaines des règles qui conditionnent la résidence.

CAS 1 : LE VILLAGE DE PONISEO

La formation du village de Poniseo vers 1920-1925, appelé aussi Bielkounrédouo, du nom de son fondateur, Bielkounré Touh Somé, s'inscrit d'une part, dans l'axe de progression du sous-matriclan Touh Somé et d'autre part, dans le contexte colonial. En effet, Poniseo est le premier village fondé par les Touh Somé en Côte d'Ivoire à la suite d'un mouvement migratoire nord-sud dont sont issus les villages :

- Donko (canton de Batié-Nord)
- Sonoho (canton de Batié-Nord)
- Boussera (canton de Boussera)
- Bobéra (canton de Boussoukoula)
- Sangbatara (canton de Passena)
- Dananiara (canton de Passena)
- Dioulanpara (Canton de Passena)

C'est de ce dernier village que dix groupes se sont déplacés à la suite d'une altercation entre les habitants de Dioulanpara et les agents venus collecter l'impôt, altercation au cours de laquelle un « percepteur » fut tué (22). Par crainte des représailles, dix groupes sont partis s'installer plus au sud, sur l'autre rive de la rivière (*poni*) Konba, qui longe une partie de la frontière ivoiro-voltaïque, dans un lieu inhabité qu'ils ont appelé du nom de l'un des leurs ou de « l'autre côté de la rivière » (Poniseo).

CAS 2 : LE VILLAGE DE SOLPERDOUO

Ce village, bien que fondé depuis une vingtaine d'années, réunit essentiellement des *tyordarkuun* venus depuis cinq ans environ du village de Sorimprodouo situé à quelques 6 ou 7 km au nord de Solperdouo. En effet, depuis ces dernières années, les autorités administratives ivoiriennes exercent un certain contrôle sur les déplacements des Lobi et cherchent à opérer des regroupements le long de certains axes routiers : le

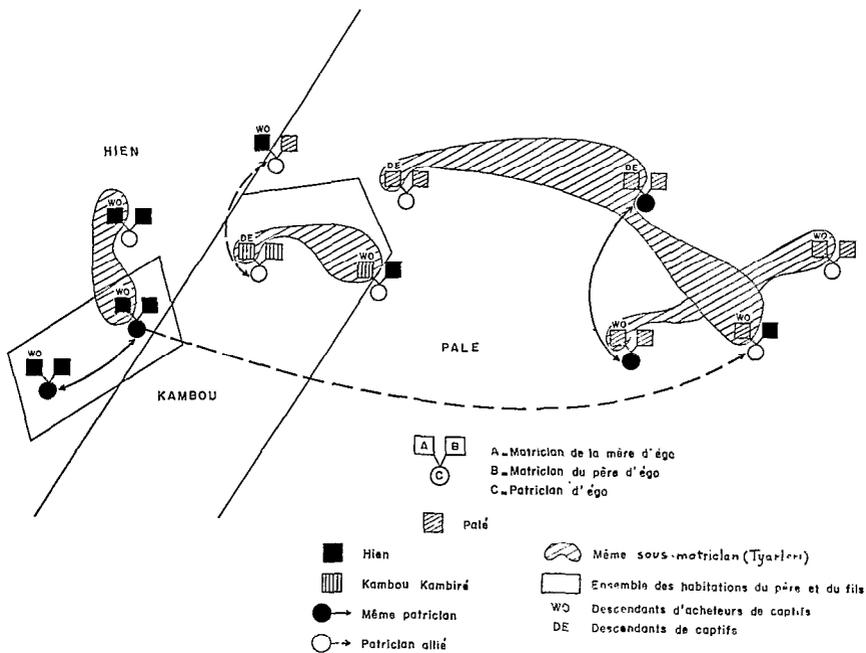


FIG. 16. - Mode de regroupement. Village Solperdouo.

village de Sorimprodouo a été ainsi contraint à déménager pour rejoindre le village lobi de Solperdouo créé auparavant. En plus des 4 *tyordarkuun* venus de Sorimprodouo, les provenances des 6 autres chefs de familles montrent un champ migratoire limité, leur dernier lieu de résidence se trouvant dans la zone toute proche formée par les quatre villages de Yalo, Saye, Konzié et Bouko c'est-à-dire de 3 à 30 km de Solperdouo.

La projection des relations de parenté, entre *tyordarkuun*, dans l'espace villageois montre que les relations de *kuon* sont moins importantes que celles de *tyar*; les maisons sont disposées les unes par rapport aux autres suivant le *tyar* du chef de famille et ont ainsi formé trois quartiers, Hien, Kambou et Palé. On remarque que dans le quartier des Palé l'appartenance au même *tyar* n'efface pas la distinction entre les groupes *Wo* et *De* dont les membres occupent des places séparées, les *De* étant installés plus près de la brousse. Or, le schéma n° 15, traduit les principales raisons qui ont guidé les Lobi dans le choix de leur implantation par rapport à leurs parents et à leurs voisins.

Cas des Palé : La plupart d'entre eux ont vécu à Sorimprodouo ou sont en relation très étroite avec son fondateur, Sorimpro Gana Palé (De), premier venu dans une partie du territoire de Yalo, il y a une cinquantaine d'années :

- Bounatib Gana Palé (De), fils de la sœur (*kum*) de Sorimpro Gana Palé (De).

- Irkité Gana Palé (De), fils de la sœur (*kum*) de Sorimpro.

- Naké Lemira Palé (Wo); son père Yelper Gana Palé (De) est le cousin parallèle matrilineaire (*nikherom*) de Sorimpro Gana Palé (De).

- Djenfilé Lemira Palé (Wo) est le cousin parallèle matrilineaire (*nikherom*) de Naké Lemira Palé (Wo).

- Tilouté Gana Palé (Wo), même sous-matriclan (*tyarléri*) que Sorimpro Gana Palé (De); il est *kum* par *tyar* pour ce dernier.

En correspondance avec ce qui a été dit sur le mode de tenure des terres en Côte d'Ivoire (p. 142) et sur la fondation du village de Solperdou (p. 136) on constate l'importance que peut avoir le *Tyar* du premier occupant sur les modes de regroupement. En effet, le « *bann* » de Sorimpro dont le petit-fils résidant aussi à Solperdou, Sibounté Gana Palé (De), âgé d'une trentaine d'années, est aujourd'hui titulaire, revient surtout à ceux qui peuvent dire « ce sont les terres de mon *tyar*, ce sont mes terres ». L'invocation par les Palé de leurs liens de parenté avec le fondateur d'un village où ils ne résident pas se justifie par le fait que les terres confiées au fondateur de Solperdou se trouvent désormais attribuées en totalité aux cultivateurs. Ceux-ci, pour cultiver l'igname, sont obligés de cultiver sur le « *bann* » de Sorimpro en en demandant l'autorisation à son descendant agnatique (voir figure 17).

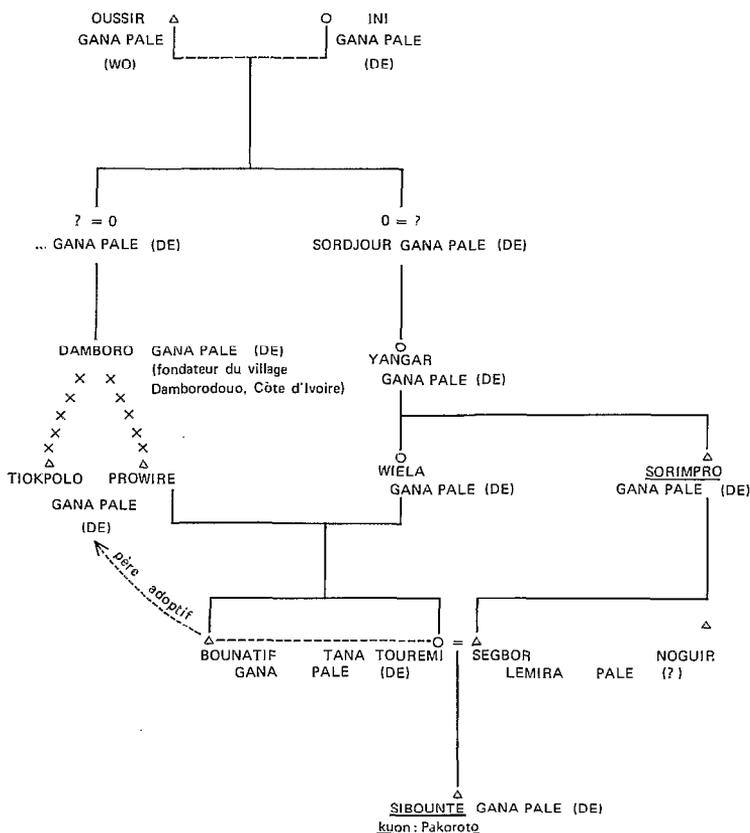


FIG. 17. - Le Bann de Sorimpro.

Cas des Hien : Il montre que le champ migratoire dans la mesure où il recouvre le réseau des liens de parenté clanique les plus étroits offre au migrant lobi un choix entre un nombre limité de résidences.

Dihimpé Timbourbi Hien (Wo) naît à Diatara (canton de Midebdou), village fondé par un Hien et frère du père de Dihimpé; il y vécut pendant une quarantaine d'années; quelques années après la mort de son père, il émigre en Côte d'Ivoire à Intopira, dans la région de Kodo dont le *ditildar* est un frère de son père; pour lui, il est « *thi* » (père) et « *thiom* » (frère par le père), c'est-à-dire un membre de son patrilignage. Mais il ne reste pas longtemps dans ce village; après avoir perdu en trois ans, trois de ses enfants, il sacrifie à son « père » « *tré* » qui lui conseille de quitter le village. Le choix de son futur lieu de résidence semble se faire de lui-même; il poursuit son chemin vers la région de Danoa dans le village de Tobourera, dit encore Dihinanperdouo, fondé par le fils de son oncle utérin (*guien biné*), Dihinanper Somé. À la mort de ce dernier survenue environ 18 ans après son installation, il se déplace de nouveau en raison de mésententes avec les habitants de ce village, mésententes que seule la présence du *ditildar* savait atténuer. Il rejoint son frère germain à Sorimprodouo, village « regroupé » ensuite à Solperdouo par « voie administrative ». Quant à la présence à Solperdouo de son neveu (*kum*), Sitiarté Timbourbi Hien (Wo), elle est la suite d'un co-voisinage ancien qui a commencé à Dihinanperdouo : Sitiarté y vint rejoindre Dihimpé après avoir attrapé à Tinlou (région de Varalé) une grave maladie qui lui a révélé les dangers encourus à rester auprès de son père adoptif avec qui il avait toujours eu des rapports conflictuels; suivant les conseils de son père (*tré*) il émigre à Dihinanperdouo et suit son oncle dans ses deux déplacements ultérieurs (Sorimprodouo et Solperdouo).

Quant au cas des Kambou, il s'insère dans le système de formation des unités villageoises qui attribue au premier venu et à ses successeurs en ligne agnatique les fonctions de chef rituel (*ditildar*). Ainsi, le père adoptif du *ditildar* actuel, Dopoueté Banko Kambou, n'est autre que le fondateur de ce lieu. Le *tyar* auquel il appartient constitue à lui seul un pôle d'attraction pour les autres migrants qui en sont membres : une « référence commune » peut atténuer le sentiment d'être étranger dans sa nouvelle résidence et faciliter l'accession aux bonnes terres pour les cultures et les constructions...

CAS 3 : LE VILLAGE DE NELOUDOOU

Les raisons des *tyordarkuun* pour venir s'installer à Neloudouo sont de trois ordres : liens de parenté, terres renommées pour leur abondance et leur fertilité, caractère récent de l'implantation lobi dans la région. En raison de l'extension des réseaux de parenté, on retrouve à Neloudouo le principe selon lequel un Lobi migre là où il est assuré d'être « parent » avec le *ditildar* ou avec l'un des habitants du village. Cependant, l'emplacement de Neloudouo correspond si bien à l'axe d'expansion des Lobi aujourd'hui que les rapports de parenté semblent plutôt s'ajuster, se confondre avec une certaine attirance vers les terres vierges du sud. D'ailleurs à Neloudouo s'observe nettement une tendance, qui ira probablement en s'accroissant, vers un plus grand brassage de *tyar*, notamment



FIG. 18. - Cheminements migratoires des Tyordarkuun du village de Solperdouo (Côte d'Ivoire).

de ceux qui en sont potentiellement ennemis (*sodara*), et vers un regroupement de migrants originaires de différentes régions de Haute-Volta. Alors qu'à Solperdouo, les migrants venant directement de Haute-Volta sont tous originaires de la région de Gaoua, les trajets migratoires effectués par les *tyordarkuun* de Neloudouo prennent leurs naissances aussi bien dans la région de Gaoua que dans celles de Kampti et de Batié Sud (voir cartes), de telle sorte qu'au sein de Neloudouo se rencontrent les différences régionales qui peuvent exister en Haute-Volta dans les expressions, dans les comportements etc.; différences auxquelles les Lobi sont suffisamment sensibles pour que leur regroupement dans l'espace villageois se fasse aussi en fonction de leur origine.

Le choix du lieu de migration par un *tyordarkuun* a une influence certaine sur le choix des lieux de migration d'autres *tyordarkuun* apparentés et habitant la même région. Par exemple, Witoté Layé Da vient de Dananiara (canton de Passena), fondé par son père (Tohiné Nyoyo Kambou), où il vécut une trentaine d'années avec une interruption de 15 à 16 ans à Diatara (canton de Midebdouo) où habitait son père adoptif; il

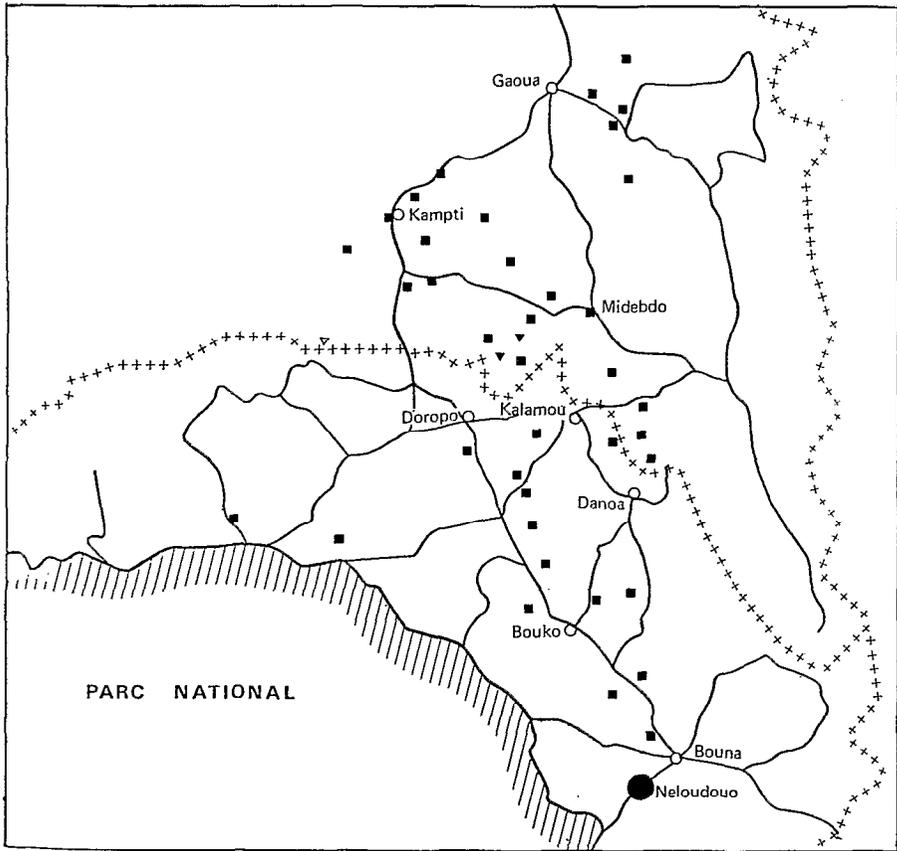
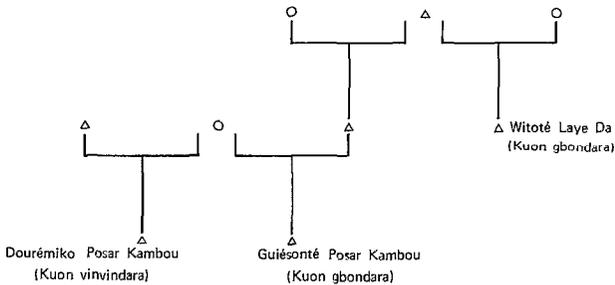


Fig. 19. — Cheminements migratoires des Tyordarkuun du village de Neloudouo (Côte d'Ivoire).

émigre de Dananiara après la mort de plusieurs membres de sa famille révélant une hostilité en sorcellerie de certains de ses co-villageois ; sans



déplacement intermédiaire en Côte d'Ivoire, il se rend à Neloudouo dont le fondateur, Nelouté Danka Kambou, est membre de son *kuon* et « père » (*thi*) pour lui, étant du même *tyar* que son père. Quant à Guiésonté Posar Kambou, il émigre de Passena (canton de Passena) trois années après la mort de son père, n'ayant dans le « *bann* » de ce dernier que des terres épuisées ; il rejoint Witoté qui est membre du patrilignage de son père

(*thiom*) et donc du même *kuon* que lui. Son déplacement va provoquer celui de son frère utérin, Dourémiko Posar Kambou, qui émigre de Sinkoura (canton de Perigban) à Neloudouo à la suite d'une violente querelle avec l'un de ses co-villageois : celui-ci ayant profité de son départ en migration de travail au Ghana pour enlever l'une de ses épouses restée à l'attendre à Sinkoura...

Le village de Neloudouo est constitué de plusieurs petits groupes de *tyordarkuun* ayant entre eux des liens précis de parenté et de *tyordarkuun* marginaux (près du 1/3) qui viennent se rattacher à eux en vertu de leur appartenance commune à un *tyar*. Le *kuon*, comme l'illustre la figure 20 tisse dans l'espace villageois un réseau relativement serré de rapports de co-voisinage plus que ne le fait le *tyar*; comme le veut l'usage lobi, les maisons d'un père et d'un fils ne sont séparées par aucune autre construction; cependant, la représentation d'un *kuon* est limitée puisque chacun ne comprend en moyenne que deux à trois *tyordarkuun*.

Parallèlement à l'enquête menée en Haute-Volta, en plus des monographies des trois villages qui viennent d'être étudiées, une enquête plus

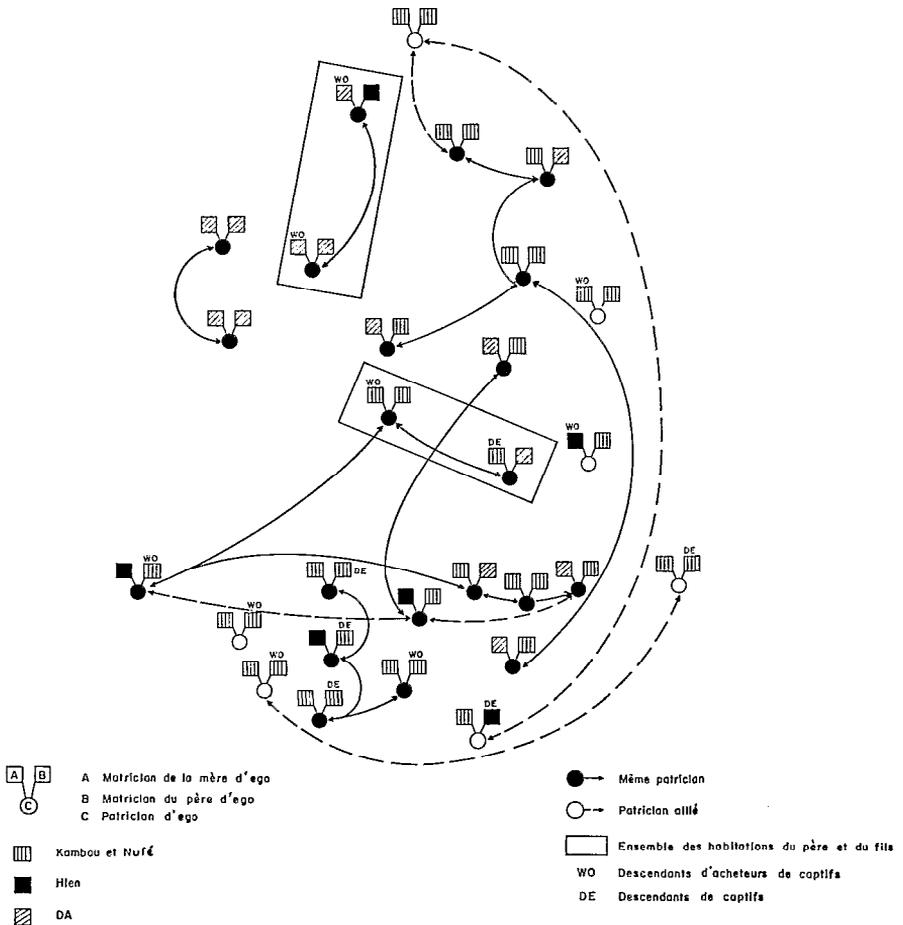


FIG. 20. — Mode de regroupement, village Ansoum 2 ou Neloudouo.

rapide a été faite dans 6 villages de Côte d'Ivoire dont 5 sont de création récente.

La préférence des Lobi pour un regroupement basé sur l'appartenance au *kuon* s'applique par les avantages qu'il comporte : absence de conflits de sorcellerie, interdiction très stricte des actes de violence, entraide dénuée de sentiment de jalousie pour les travaux des champs... Or, d'après les enquêtes faites dans 9 villages de Côte d'Ivoire dont 6 créés depuis moins d'une vingtaine d'années, l'importance que peut avoir le *kuon* comme base de regroupement résidentiel semble confirmée : près de 80 % des *tyordarkuun*, résidant dans ces villages, sont unis par une relation de *kuon* avec au moins un autre *tyordarkuun* du même village. Cependant, à la différence de ce qui se passe en Haute-Volta où la résidence patrilocale (23) permet au bout de 3 ou 4 ou n générations de trouver dans un village une sorte de ramification des patrilignages, il apparaît en Côte d'Ivoire que la représentation locale d'un *kuon* est moins extensive et la distribution plus fragmentée : on ne trouve que, dans un seul village, Delédouo, un *kuon* qui regroupe plus des 3/4 des *tyordarkuun* qui y résident.

TABLEAU 24
DISTRIBUTION DES TYORDARKUUN PAR PATRICLAN
DANS 9 VILLAGES DE CÔTE D'IVOIRE

No d'ordre	Nom du village	Nbre de tyordarkuun	Nbre de patriclans	Nbre de patriclans regroupant moins du 1/4 du nbre total de tyordarkuun	du 1/4 à 1/2	de 1/2 à 3/4	+ de 3/4
1	Deledouo	13	3	2			1
2	Kouyaladouo . .	8	6	4	2		
3	Keramira	41	7	5	2		
4	Tiarnodouo' . . .	5	3	1	2		
5	Kerahintedouo	7	3	2	1		
6	Soubalaka	12	9	9			
7	Solperdouo . . .	10	7	7			
8	Poniseo	12	7	7			
9	Neloudouo	29	15	12	3		

En ce qui concerne les rapports entre la résidence et l'appartenance au matriclan (*tyar*), les données réunies en Côte d'Ivoire semblent confirmer la correspondance mise en évidence en Haute-Volta entre la fondation d'un village par le membre d'un certain *tyar* et l'appartenance à ce *tyar* d'une majorité de *tyordarkuun* : en effet, dans 6 villages sur les 9 enquêtés, plus de la moitié des *tyordarkuun* sont membres du *tyar* auquel appartient le fondateur de ce village (voir annexe).

Comme en Côte d'Ivoire la résidence des Lobi n'a généralement pas une ancienneté supérieure à une ou deux générations, certains faits tels que le co-voisinage de *tyordarkuun* membres de *tyar* sodara (potentiellement ennemis) et n'ayant entre eux aucune relation de *kuon*, n'ont pas la même signification qu'ils auraient en Haute-Volta. Le danger que représentait jusqu'à ces quarante dernières années le voisinage d'un *tyordarkuun* dont le prestige se mesure au nombre d'ennemis (*sodara*) tués au cours de son existence semble s'être effacé sous l'effet de la pacification.

TABLEAU 25
DISTRIBUTION DES TYORDARKUUN PAR MATRICLAN
DANS 9 VILLAGES DE CÔTE D'IVOIRE

Nombre de villages	Nombre de tyordarkuun dont le tyar MM est le même que celui du fondateur			
	- 1/4	du 1/4 à 1/2	de 1/2 à 3/4	+ 3/4
9	1	2	5	1

Ainsi, on assiste aujourd'hui à un plus grand brassage de *tyar* qui se fait spontanément, c'est-à-dire sans l'appui de la stratégie sociale correspondant à certaines formes d'alliances matrimoniales.

Ainsi des possibilités nouvelles de regroupement apparaissent, même si la représentation locale de différents *tyar* se fait encore selon une ligne dominante : l'alliance de *tyar (moldara)*. A titre d'exemple, dans le tableau suivant, pour chacun des villages est opposé, en fonction du *tyar* du fondateur, le nombre des *tyordarkuun* unis par une relation de *tyar* commun (*tyar biel*) ou d'alliance de *tyar (moldara)* au nombre des *tyordarkuun* appartenant à des *tyar* qui sont « *sodara* » pour les premiers.

TABLEAU 26
RÉPARTITION DES MATRICLANS (BIEL, MOLDARA, SODARA)
SELON LES VILLAGES

N° d'ordre du village	Nombre total de tyordarkuun	Nombre de tyordarkuun membres de tyar biel ou tyar moldara	Nombre de tyordarkuun membres de tyar « sodara »
1	13	10	3
2	8	6	2
3	41	36	5
4	5	4	1
5	7	6	1
6	12	8	4
7	10	5	5
8	12	8	4
9	29	21	8

L'analyse des alliances matrimoniales en milieu migrant de Côte d'Ivoire fait apparaître une augmentation de la proportion des unions conclues à la suite d'un rapt, 64 % contre 54 % en Haute-Volta, au détriment de celles qui dépendent de tractations entre groupes de parents, 23 % contre 31 %. Toutefois, le tableau 27 montre qu'en Côte d'Ivoire comme en Haute-Volta, un père fait en sorte de tisser des liens avec sa parenté utérine en procurant à son fils une fille de sœur, une *thikumkher*, etc. Les principes restent les mêmes qu'en Haute-Volta mais l'autorité des aînés, plus vacillante, fait qu'un tel mariage n'est plus conclu inévitablement. Rien n'oblige théoriquement un fils ou une fille à accepter le conjoint(te) qui lui est destiné dès sa naissance mais il est de son devoir, par respect pour le père, de ne pas s'opposer aux desseins de ce dernier.

Aujourd'hui le « père tombe » (dicton lobi), c'est-à-dire qu'il est moins craint comme porteur de malheur et son autorité s'en ressent. Les départs en migration de travail offrent une solution intermédiaire entre s'opposer de front au père et accepter, sans conviction, un certain destin matrimonial. En même temps que la fille se prête plus facilement au jeu des ravisseurs, le gendre ne fournit que durant deux ou trois années, au lieu des sept d'usage, des prestations de service (travaux agricoles, construction ou réfectio de maison, etc.) aux parents de la fille. Par ailleurs, les mariages déjà conclus s'avèrent plus instables qu'en Haute-Volta si l'on en juge par la proportion des femmes déjà mariées au moment du rapt (26 contre 13). A cette instabilité correspond une surenchère de la dot de telle sorte que plus une femme mariée a eu de ravisseurs, plus le dernier d'entre eux doit être riche en bœufs. La dot augmente au moins de 2 à 3 bœufs à chaque rapt et bien qu'il soit possible, dans certains cas, d'arriver à un compromis, la notion de compensation sous forme de dons de bœufs reste valable. Enfin, plus la pratique du rapt tend à devenir institutionnelle, plus les liens de parenté utérine s'affaiblissent. Au temps où cette pratique pouvait déclencher un conflit armé, elle mettait en jeu la solidarité intra-villageoise, d'une part, et le devoir d'entraide et de vengeance propre au *tyar*, d'autre part. Aujourd'hui, le village en tant qu'entité politique (*di*) ne réagit plus à l'annonce d'un rapt commis par l'un des co-villageois. De son côté, le *tyar* ne réagit plus selon la formule « nous sommes un », « nous nous appartenons » lorsqu'il s'agit d'aider l'un des membres à verser une dot : de plus en plus, il paraît se scinder en unités plus restreintes de parenté et celui qui cherche à se procurer des bœufs, pour verser une dot, n'a plus qu'à s'adresser à ses utérins les plus proches au risque de se voir refuser, sous les prétextes les plus variés, le prêt dont il a besoin.

Au début de la pénétration des Lobi en Côte d'Ivoire, les axes de migration, n'étant que le prolongement de ceux qui s'étaient dessinés durant le siècle précédent en Haute-Volta, n'engendraient pas de changements dans les modes de résidence; les Lobi habitant la région de Galgouli, par exemple, se retrouvaient, en vertu de leurs liens de parenté, dans la région de Tehini qui devenait une sorte « d'univers complémentaire » de celui qui existait en Haute-Volta. Actuellement et le cas de Neloudouo en donne la preuve, les mécanismes qui président au regroupement des *tyordarkuun* dans un village ont partiellement changé. La mémoire lobi retient les plus anciens villages fondés en Haute-Volta par les membres de leur *tyar* d'autant qu'ils sont situés dans une zone territoriale bien définie et ne retient en Côte d'Ivoire que les plus anciens villages généralement situés dans la zone frontalière, à l'exception de ceux de la région de Tehini. L'extension des axes de migration et leurs ramifications ostensiblement orientées vers le sud brouillent les anciennes pistes et ne confèrent plus à un espace territorial déterminé le nom d'un certain matriclan; un Kambiré peut désormais fonder un village dans une toute autre aire que celle des Kambiré (voir fig. 6, p. 60) en allant, par exemple, s'installer au sud de Bouna qui, normalement fait partie du champ migratoire des Lobi venant du Nord comme les Hien. La Côte d'Ivoire devient une sorte de « melting pot » où des Lobi qui, en migrant à l'intérieur de la Haute Volta, n'avaient aucune possibilité de co-voisiner dans un même village, peuvent occuper aujourd'hui un même espace

sacralisé par la présence du *ditil*, celui-ci assurant la cohésion entre ceux qui ont, par leurs ancêtres, un passé migratoire distinct. C'est probablement au moment de l'initiation (*dyoro*) qu'en retrouvant les chemins des initiés, chemins à jamais identiques à eux-mêmes puisque correspondant à ceux qui ont été suivis par les *kuon* depuis la traversée de la Volta, les *tyordarkuun* d'un même village se rendent compte des divergences de leurs trajets migratoires et de leurs différentes origines régionales.

La représentation locale du *kuon*, en Côte d'Ivoire, provient de la présence au sein d'un même village d'un père et de ses fils et rarement de la présence de « frères » restés au village après la mort de leur père; d'autre part, elle résulte du co-voisinage intentionnel des membres d'un *kuon*. Il est un fait que la disproportion entre l'importance numérique d'un *kuon*, de l'ordre de 2 à 3 000 personnes, et celle d'un *tyar*, de l'ordre de 35 à 40 000 personnes, donne à un *tyordarkuun* migrant de grandes chances de retrouver au sein d'un village certains de ses parents utérins tandis qu'il doit s'informer de la résidence de ses agnats pour les retrouver. C'est pourquoi, on peut attribuer au fait que les Lobi soient, dans la majorité des cas, en relation de *kuon* avec un autre *tyordarkuun* de leur village une importance qui n'est pas à la mesure de la représentation locale du *kuon*, représentation plus faible qu'en Haute-Volta. D'autre part, dans ce dernier pays, le processus de scission d'une unité de résidence et de production induit par l'acquisition de l'autonomie économique par un fils, peut être compensé par une installation près de la *tyor* du père : ainsi se regroupent des maisons qui font symboliquement partie de la « même maison » (*tyorbiel*), c'est-à-dire du même *kuon*. En Côte d'Ivoire, l'occupation de l'espace villageois, qui se fait surtout au fur et à mesure de l'arrivée de nouveaux groupes de migrants, n'offre pas un modèle très différent de celui de Haute-Volta en raison, probablement, de l'initiation (*dyoro*) : l'un de ses épisodes, appelé « *paa* » (se précipiter sur), sorte de rituel d'expiation des fautes commises durant sept années, implique la venue à l'improviste des membres d'un *Kuon* pour saisir ou tuer ce qui traîne autour des maisons (soit poulets, chèvres, ignames, etc.) habitées par les agnats d'un *Kuon* allié (*Kuonbiel*). Toutefois en Côte d'Ivoire, on voit peu à peu s'effacer les liens très étroits qui unissent les « frères d'un même père » (*thiom*) puisque rares sont ceux qui migrent vers une même destination. Cette dispersion qui existe aussi en Haute-Volta (où l'on a vu qu'un homme sur trois ne vit pas dans le même village que son père) est encore plus flagrante en Côte d'Ivoire où l'on rencontre rarement de village d'agnats, c'est-à-dire de village qui soit le lieu de naissance à la fois d'un homme et de ses fils.

On peut supposer que dans les années à venir, l'appartenance au *kuon* sera la base privilégiée des regroupements, probablement davantage que ne le sera le *tyar*, bien que le *kuon*, essentiellement conçu comme une garantie de sécurité s'avère, depuis la pacification, moins indispensable qu'auparavant à la bonne entente villageoise. A travers les transformations de l'organisation sociale que l'on peut aujourd'hui deviner, les liens que tisse le *kuon* semblent garder plus de solidité que ceux du *tyar* dans la mesure où le *dyoro*, en actualisant tous les sept ans les liens entre agnats, rappelle au moins cinq à six fois dans la vie d'un Lobi ce qui l'unit à ses ancêtres. Quant au *tyar*, dont on a vu que les Lobi lui accordent un rôle plus modeste dans les modes de regroupement, l'importance de sa représentation au niveau villageois est probablement le reflet des conditions de

TABLEAU 27
LES TYPES DE MARIAGE A SOLPERDOUO ET NELOUDOOU
(CÔTE D'IVOIRE)

Ma- riage Nbre total	Mariage par négociation		Mariage par héritage		Total mariage rapt		Mariage par rapt					
	Nbre	%	Nbre	%	Nbre	%	F célibataire	F promise	F mariée	F divorcée	F veuve	
Solperdouo	132	31	23	17	13	84	64	37	13	26	6	2
Neloudouo												

TABLEAU 28
LES TYPES D'ALLIANCES NÉGOCIÉES PAR LE PÈRE D'EGO

Type de mariage	Terme d'appellation de la femme d'ego	Nbre de mariages
cousine croisée patrilatérale d'ego (mariage préférentiel)	THIKUMKHER (femme; fille de sœur du père)	14
fille du même sous-matriclan (tyarleri) et du même matriclan (tyar) que le père d'ego	THIKUMKHER (femme; fille de sœur du père)	8
cousine croisée matrilatérale d'ego	KPENKI (chercher termite)	4
amitié entre parents par la mère ou par le père d'ego	SANSAMKER (femme donnée en gage d'amitié d'estime)	4
mariage avec une femme confiée à un « tildar »	TILKHER	1
Total		31

l'installation des Lobi en Côte d'Ivoire. En effet, il est probable que le *tyar* du fondateur d'un village, qui pour l'instant est une sorte de catalyseur des mouvements migratoires des membres de ce *tyar*, devienne moins pertinent lorsque la « *thina* » (la vache de la terre) ne sera plus l'alibi d'une association plus étroite qu'en Haute-Volta entre terroir villageois et *tyar* du premier occupant. Lorsque le don de la *thina* sera réellement une pratique tombée en désuétude, il est possible que ressurgisse, comme un scénario occulté par le contexte koulango-ivoirien, l'évidence des rapports conflictuels pouvant exister entre utérins et qu'en conséquence une attirance moins prononcée pour ce mode de co-résidence apparaisse.

NOTES :

(1) Les renseignements dont on dispose sont les listes des villages avec leur population obtenus à partir des dénombrements administratifs de 1971 pour la Haute-Volta (canton : Iridiaka, Boussera et Gaoua) et de la campagne d'éradication de la variole 1961/1963 pour la Côte d'Ivoire (sous-préfecture de Bouana); en Côte d'Ivoire ne sont comptés que les villages habités exclusivement par des Lobi et non ceux qui comprennent des Lobi-Tuna ou Lobi-Koulango ou Lobi-Birifor.

(2) Ces résultats correspondent à ceux obtenus par l'enquête démographique par sondage en Haute-Volta (1960-1961) (INSEE) où la population moyenne par village en pays lobi (lobi et populations apparentées, Dagari, etc.) est de 247 habitants (p. 20); elle serait d'ailleurs la plus basse qui puisse être trouvée en Haute-Volta où la population administrative moyenne par village est de 498 habitants (p. 19).

(3) On a vu dans la partie historique les vaines tentatives du capitaine de Valloussières (1919-1922).

(4) SAVONNET, 1962, p. 91 décrit la construction des huttes (*wa*).

(5) Quand un homme est très malade, on l'installe dans le « Gbalanwo » parce que c'est là qu'il doit mourir et non dans la chambre d'une femme (*kharduo*).

(6) Selon J. L. BOUTILLIER, les chefs de terre appartiennent d'après l'histoire particulière à chaque région aux populations Lorhon, Goro ou Koulango.

(7) Voir la partie historique.

(8) La chefferie de terre de Saye s'étend à l'Ouest de Bouna jusqu'au fleuve Iringo.

(9) Le terme Diane représente pour les Tuna un matriclan dont l'équivalent pour les Lobi est Kambire.

(10) L'informateur est Tiagbou Kambire dont le père Monyoko Kambire est un captif tagouana (1^{re} génération) de Yafnité Kamiré, propre fils de Tehini Nufé.

(11) Le trajet migratoire de Sorimpro Gana Palé montre l'expansion est-ouest des Lobi dans le territoire de Bouna-Tehini vers les années 1910-1920; en effet, Sorimpro, originaire de Katera (région de Gaoua), se déplace ensuite à Lomtara (région de Galgouli) puis à Maguera (fondé par Tehini) et de là vient fonder le village qui porte son nom (Sorimprodouo).

(12) Par exemple on trouve les villages Kossanadouo, Nadodouo, Nossardouo, Hotéra, Vilayora.

(13) Les « biens de la terre » (*tien o di*) sont les mêmes qu'en Haute-Volta, voir p. 79.

(14) Dans la région de Tehini, c'est la partie de l'animal qui touche terre en tombant qui revient au sako tesié.

(15) En termes de légende et de plaisanterie, les Lobi racontent : « un jour, le premier roi de Bouna reçut beaucoup d'or de Tangba mais au lieu d'acheter, comme il était prévu, de quoi se nourrir, il fit construire une chaise royale en or et de là, dit aux siens qu'il allait désormais demander de la nourriture ».

(16) Information recueillie à Tehini.

(17) A Solperdouo, le rituel s'effectue en deux temps : avant que les Lobi ne passent une première nuit dans leur « *wa* » (huttes en pailles) le sako tesié dépose « la marque » du ditil et sacrifie un poussin et il accomplit toute la suite du rituel avant que les Lobi ne passent une première nuit dans leur « *tyor* » qui sont considérées par opposition aux autres (*wa*) comme des habitations « définitives ».

(18) Voir p. 81-82. L'exemple des villages pilotes de la zone Kolodio-Bineda a montré que même assuré d'être en contact très lointain avec les Koulango, aucun Lobi n'accepterait aujourd'hui d'habiter dans un village dépourvu de ditil.

(19) En Côte d'Ivoire l'ordalie (manger un peu de terre du ditil, voir p. 85) ne se pratique plus parce que, selon les Lobi, l'efficacité de ce système serait trop grande : c'est la terre des Koulango.

(20) Voir p. 81-82.

(21) Voir p. 83-84.

(22) Information recueillie à Poniseo et à Batié-Sud.

(23) Voir p. 94-95-96.

V

ORGANISATION DE LA PRODUCTION ET MIGRATION

Production agricole et organisation du travail

PRODUCTION AGRICOLE ET ÉLEVAGE

En correspondance avec ce qui a été décrit sur l'évolution des terroirs, certaines différences apparaissent dans les systèmes de production des Lobi de Haute-Volta et de Côte d'Ivoire. Dans le domaine de l'agriculture, notamment, elles s'observent tant dans les cultures pratiquées que dans les formes de mise en valeur de la terre.

En Haute-Volta, par ordre d'importance en superficies cultivées, on trouve en premier lieu les céréales, mil, sorgho, maïs, cultivées le plus souvent en association : au total deux à trois hectares par exploitation. Les autres cultures – igname –, riz, arachide, coton, pois de terre, haricot, ne représentent ensemble que moins d'un hectare (1).

Au contraire en Côte d'Ivoire, les tubercules – igname principalement – occupent une proportion bien plus forte (20 %) qu'en Haute-Volta de l'ensemble des superficies cultivées (près d'un hectare par exploitation) tandis que celles de mil, sorgho, maïs restent importantes (plus de trois hectares par exploitation) et que celles de riz sont en augmentation rapide depuis ces dernières années (2). Comme on le verra ultérieurement, ce changement dans les rapports de superficies cultivées au profit de l'igname et du riz traduit probablement une évolution des rapports économiques au sein de la cellule de production.

Ces changements dans la répartition des cultures s'accompagnent d'une transformation dans la mise en valeur des terres. En Haute-Volta les céréales sont cultivées aussi bien de façon permanente dans les champs de village (infield : *piéré*; *tyorlé*) que de façon quasi permanente dans les champs de brousse (outfield) (*honlié*), de bas fonds (*po lié*) et autres. Les cultures de champs de village peuvent être faites de façon continue sur les mêmes terres en raison de l'apport en fumure du pacage des troupeaux en saison sèche et de l'apport en détritux de la vie domestique.

En Côte d'Ivoire, en l'absence de champs de village, les tubercules aussi bien que les céréales sont cultivées sur champs de brousse (*hon lié*) avec un système de jachère plus court que celui de Haute-Volta. L'igname (*por*) étant placée en tête de rotation; chaque année vers septembre-octobre, le cultivateur défriche une parcelle supplémentaire dans le prolongement de la dernière parcelle cultivée en igname et prépare les buttes de l'année suivante. Bien que l'igname occupe toute la superficie de la parcelle, en culture principale, on trouve souvent sur les bords de la butte un pied de gombo, des calebassiers, des piments, du dâ, et parfois des pieds de cotonnier, du manioc ou des patates. Il semble, en effet, que le champ situé autour de la maison en Haute-Volta, appelé « *piéré* », dans lequel les femmes sèment habituellement les condiments soit remplacé en Côte d'Ivoire par la parcelle d'igname. Or, en l'absence de ce type de champs, le *tyordarkuun*, divise son champ d'igname en parcelles d'une égale dimension correspondant au nombre de ses co-épouses. Chacune d'entre elles est responsable, sur la partie qui lui est attribuée, des travaux à effectuer et libre d'y semer ou non des condiments. Le travail de la femme consiste essentiellement à porter les tuteurs que l'homme met au centre de chacune des buttes, à porter les boutures jusqu'à la nouvelle parcelle ou les tubercules jusqu'au village et enfin à s'occuper du désherbage. Quant aux hommes, ils préparent le sol (brûlis, défrichage, ameublissement), montent les buttes et mettent les boutures dans les buttes. En effet, les femmes qui sont chargées des semences pour toutes les autres cultures (mil, maïs, etc.) ne le sont ni pour les calebassiers ni pour l'igname.

Les rotations, c'est-à-dire la succession dans le temps des cultures sur un même sol, durent en moyenne trois ou quatre ans en Côte d'Ivoire : 11 % seulement des terres sont cultivées plus de quatre ans (3). L'adoption d'une rotation quadriennale ou quinquennale semble due principalement à la culture de l'igname. Comme celle-ci ne peut être cultivée deux années de suite sur la même parcelle, la superficie des champs d'un exploitant augmente chaque année d'une parcelle d'igname, c'est-à-dire de près d'un hectare. Or, comme le nombre des parcelles cultivées ne peut augmenter indéfiniment, un Lobi doit mettre en jachère certaines des parcelles cultivées les années précédentes. En effet, il existe un rapport entre nombre des travailleurs actifs et superficies cultivées qui est d'environ 5 parcelles par exploitation, la superficie moyenne d'une parcelle étant d'environ 80 ares (4).

Le cycle cultural quadriennal le plus caractéristique est le suivant :

- 1^{re} année : Ignames + légumes divers;
- 2^e année : Maïs - sorgho + légumes divers (haricot-arachide);
- 3^e année : Maïs - sorgho + légumes divers;
- 4^e année : Maïs - mil + légumes divers;
- 5^e année : début de la jachère.

Cette forme d'exploitation des terres est extensive et nécessite de vastes superficies si la durée de la jachère doit rester longue; d'autre part, elle ne semble compatible qu'avec des densités de population assez faibles. Les Lobi comme les Koulango, maîtres traditionnels de la terre et qui cultivent en moyenne une superficie deux fois moindre que les Lobi (5), sont conscients de ces problèmes de taux d'occupation des terres : les

Koulango, comme certains observateurs géographes (6), estiment que le système agricole pratiqué par les Lobi est ruineux pour la conservation des sols. Les Lobi, par contre, résolvent les problèmes que pose la rencontre de leurs champs avec les limites territoriales du village ou avec celles d'une autre exploitation, au moment où les premières parcelles laissées en jachère ne peuvent être dans l'immédiat cultivées en ignames, soit en demandant au *ditildar* de leur attribuer, même provisoirement, une des portions de terre encore disponibles au niveau du village, soit en envisageant une solution plus radicale : la migration.

En Côte d'Ivoire comme en Haute-Volta, on peut dire que les Lobi sont aussi bien éleveurs que cultivateurs. Ovins, caprins et surtout bovins sont à la fois une source de revenus et le principal signe extérieur de richesse. Le bétail s'acquiert selon une vaste gamme de possibilités : dot (*Kherlemna*) et héritage (*kinditien*), utilisation des revenus définie par l'appartenance au sous-patriclan (*tilkha*), croît provenant de certaines pratiques de gardiennage et dans quelques cas particuliers, revenus provenant d'une pension d'ancien combattant (7) ou de migrations de travail (8).

En Côte d'Ivoire comme en Haute-Volta, les bovins acquis par l'homme sont gardés par ses propres enfants (fille ou garçon) tandis que ceux de la femme (rares) sont confiés aux enfants de ses proches utérins (9). Cependant, faute d'enfants en âge d'être « vachers » (*nakin*) (de 5 à 10 ans) ou bien par crainte de garder en un même lieu de nombreuses têtes de bétail (épidémies, vol, etc.), un Lobi peut confier certains de ses bovins à des membres de son sous-matriclan (*tyarléri*) ou bien à des membres de son *kuon* (10). Les premiers appartiennent au groupe des héritiers possibles tandis que les autres ne peuvent commettre aucun acte nuisible tel que jeter « en diable » une maladie sur les bœufs. S'il y a accroissement du cheptel, principalement, il s'engage à aider ses utérins (11) à rembourser une dette (*hil*), à verser une dot... tandis qu'à ses agnats, il donne normalement une génisse en contre-prestation.

Ainsi le gardiennage des bovins de part et d'autre de la frontière ivoiro-voltaïque est individuel, c'est-à-dire qu'une personne (propriétaire ou parent) en a la charge. Au niveau du village, il n'existe aucune entente permettant aux Lobi de faire garder l'ensemble de leurs bœufs par les enfants des uns ou des autres. Par contre, lorsque comme en Côte d'Ivoire les parcs à bœufs sont disposés à l'extérieur de la maison, le parage devient « collectif ». Deux possibilités s'offrent désormais à l'éleveur : soit bâtir un enclos personnel, soit regrouper ses bovins avec ceux qui appartiennent aux membres de son segment de sous-matriclan (frère, cousin parallèle...). Dans ce dernier cas, le mode de regroupement du bétail coïncide avec le mode de dévolution des « biens meubles ».

Comme le montre le tableau suivant, la progression du cheptel lobi en Côte d'Ivoire, favorisée d'une part par les activités du service de l'élevage (vaccination, etc.) et d'autre part par l'immigration des Lobi de Haute-Volta, a été beaucoup plus rapide que l'accroissement démographique.

L'augmentation de la richesse des Lobi en Côte d'Ivoire au cours de cette période est très nette : en moyenne aujourd'hui on peut estimer que le nombre de bovins par habitant, pour les Lobi de Côte d'Ivoire, s'élève à

TABLEAU 29
 RECENSEMENT OU ESTIMATION DU BÉTAIL
 DANS LES SOUS-PRÉFECTURES DE BOUNA ET TEHINI
 (CÔTE D'IVOIRE) DE 1924 A 1971 (12)

	1924	1938	1949	1951	1959	1967	1969	1971
Bovins....	400	1 400	18 000	25 000	32 000	50 000	55 000	55 000
Ovins	?	1 150	9 000	13 000	40 000	62 000	92 000	115 000
Caprins...	?	4 700	7 300	20 000	45 000	86 000	79 000	85 000

1,1, chiffre qui représente un nombre entre deux (13) et quatre fois (14) plus élevé que le chiffre correspondant pour les Lobi de Haute-Volta.

En ce qui concerne les volailles, l'élevage peut être pratiqué aussi bien par les hommes que par les femmes (15); une à deux fois par jour, chacun rapporte du champ ou des alentours du village, sur un bout de Calebasse, un monticule de terre de termitière et le jette sous un grand panier d'osier où sont rassemblés ses poussins; éloignées à grands cris, les poules et pintades vont chercher leur nourriture autour du mortier où se trouvent les résidus de mil et de maïs. On dirait même que c'est une des occupations favorites des Lobi que de s'occuper de leurs volailles, de surveiller la ponte, de les nourrir, de les marquer à la patte (16). Certes, l'élevage de volailles peut être une source importante de revenus; mais son importance tient à d'autres raisons encore. Les volailles sont avant tout nécessaires à la vie sociale et rituelle; elles ne servent pas plus que les œufs, à la consommation familiale, sauf si elles ont été tuées à l'occasion d'une fête, d'un sacrifice, d'un accident de route, etc.; en effet, les volailles peuvent être porte-parole des ancêtres, leur sang étant supposé « balayer » (17) les offenses; elles sont présentes à tout rituel ou à toutes les activités communautaires (invitation de culture, construction de maison); enfin, elles servent à fêter la visite d'un parent, d'un ami (18), à honorer la présence d'une personnalité locale, à renouer des liens avec le maître de la terre, etc. Les normes de l'utilisation des volailles ne varient pas entre la Haute-Volta et la Côte d'Ivoire et les Lobi de ce dernier pays ne semblent pas posséder un nombre plus important de volailles (poules, pintades) qui est de l'ordre de 4 à 5 par habitant (19).

ORGANISATION DU TRAVAIL : LES INVITATIONS DE CULTURE

Si la production est relativement individualisée au niveau de l'exploitation, cette individualisation est compensée par des habitudes de travail en commun, notamment sous forme d'invitations de culture. Ces formes de coopération en agriculture ont d'ailleurs leurs équivalences pour d'autres travaux tels que ceux de construction de maison. Elles permettent de repérer certains mécanismes économiques à l'intérieur du village et éventuellement les transformations de ces mécanismes.

L'invitation de culture est le moyen pour un cultivateur de bénéficier, d'une demi-journée ou d'une journée de travail fournie par des personnes qui n'appartiennent pas à son unité de production. Les deux

principales formes de séance de culture correspondent à deux termes différents : l'une appelée « *kul* » donne lieu à des contre-prestations (nourriture ou boisson) tandis que l'autre appelée « *manko* » (tu ris et tu manges) ne donne lieu à aucune contre-prestation (20). Les deux formes d'entraide peuvent être réciproques mais la réciprocité n'est pas une règle stricte : elle se pratique en fonction de l'âge, de la position sociale des intéressés et des raisons pour lesquelles a lieu le jour du travail d'entraide : les cultivateurs âgés, qui ne disposent plus d'aides familiaux pour les aider dans leurs champs et rendre à leur place les invitations, peuvent en principe bénéficier d'une aide unilatérale ; de même en bénéficient ceux pour lesquels est spécialement lancée une invitation de culture, soit en gage d'amitié (*défi* = rendre lourd le nom de quelqu'un), soit en remerciement d'un service rendu, soit à titre d'obligations sociales (*tekul* : travail chez les beaux-parents), etc.

LE MANKO

Toutes les formes d'entraide bénévole correspondent au « *manko* », qu'elles soient effectuées par les groupes d'association d'enfants du même groupe d'âge (*libieldara*) et du même village, par les femmes pour le portage des produits récoltés, par les *tyordarkuun* pour les travaux de préparation du sol pendant la période désignée du nom de l'étoile « *lam* » (sept.-oct.). Au près des Lobi de Côte d'Ivoire, le *manko*, au moins chez les hommes, semble tomber en désuétude : il ne garde de ces anciens usages que le droit pour chaque cultivateur de décider lui-même du moment où il cesse de travailler. Le service rendu n'est plus échangé, telle une plaisanterie, contre unealebasse d'eau mais il donne lieu à une mise en consommation de biens qui le rapproche du *kul*. Les femmes, de leur côté, notamment pour le transport des produits récoltés du champ au grenier, le pratiquent encore.

LES KUL

Le choix des biens mis en consommation amène à opposer le *kul* à base de nourriture (type I) du *kul* à base de bière de mil (type II) (*tankul*). On constate, en effet, certaines différences dans la pratique de ces deux formes d'entraide :

– *le nombre des participants* : l'effectif moyen des cultivateurs ayant participé, au cours de la période allant de juillet 71 à juillet 72, à une séance de culture de type « *tankul* » (type II) est de 10,5 à Solperdouo, de 13,7 à Neloudouo et oscille entre 15 et 20 à Iridiaka alors qu'il est généralement inférieur à 10 pour les autres types de *kul* (type I) : il est de 5,3 à Solperdouo, 5,5 à Neloudouo et 5,8 à Iridiaka.

– *les modalités de l'invitation* sont plus souples pour le « *tankul* » que pour les autres types de séance d'entraide. Il suffit de connaître les raisons pour lesquelles une femme du village prépare de la bière (*tan*) (commerce, rituel, *kul*...) pour se rendre, le jour voulu, dans les champs de celui qui a lancé, ainsi, une invitation implicite alors qu'un certain formalisme précède la réalisation des autres *kul* (type II) : on ne peut s'y rendre sans être personnellement convié.

TABLEAU 30
PARTICIPATION AUX KUL (TYPE I ET II)
A IRIDIKA (HAUTE-VOLTA),
A SOLPERDOUO ET NELOUDOOU (CÔTE D'IVOIRE)

Nombre de tyordarkuun enquêtés	Nombre total de kul		Nombre d'invitations type I	Moyenne des cultivateurs invités	Nombre d'invitations type II	Moyenne des invités
Iridiaka (Haute-Volta).....	18	74	48	5,8	26	entre 15 et 20 (estimation)
Solperdouo (Côte d'Ivoire).....	7	25	13	5,3	12	10,5
Neloudouo (Côte d'Ivoire).....	21	56	23	5,5	33	13,7

— La distribution des différents *kul* montrent que les *tankul* ont lieu moins souvent que les autres types d'invitation de culture en Haute-Volta, que dans des villages de création récente en Côte d'Ivoire. A Neloudouo par exemple, les Lobi considèrent que le *tankul* présente l'avantage d'être moins l'occasion de contraintes sociales et donc la source de conflits inter-individuels : le rassemblement après la séance de travail peut durer le temps de boire une calebasse de « *tan* » ou se prolonger au gré de chacun ; le bénéficiaire est assuré qu'on ne l'accusera pas à tort ou à raison, de profiter abusivement du travail d'autrui sans le gratifier en conséquence ; aucun usage n'oblige les cultivateurs à se comporter de manière particulière au moment où ils reçoivent leur calebasse de bière tandis qu'ils sont censés, dans les autres formes de *kul*, manger modérément, plutôt moins qu'à leur faim, pour enrayer toute accusation d'être gourmands ou profiteurs.

La pratique de ces formes d'entraide en Côte d'Ivoire met en jeu les liens de solidarité entre co-villageois : celui qui ne fait jamais appel aux autres est tout aussi mal vu que celui qui refuse plusieurs fois de se rendre aux invitations d'entraide du même cultivateur. Tout signe d'individualisme peut éveiller chez les co-villageois des sentiments malveillants et le refus peut être interprété comme reflétant de très mauvaises intentions. Inversement, celui qui n'obtient qu'une participation faible à ses séances d'entraide peut avoir le sentiment d'être mis à l'écart du groupe villageois. Devant cette attitude, les solutions qu'il envisage sont variables : soit il invite les cultivateurs amis ou parents des villages avoisinants et refuse, à son tour, de se rendre aux *kul* de ses co-villageois, soit il se contente de la main d'œuvre de sa propre exploitation, soit, solution plus radicale, il quitte le village à la recherche d'un groupe villageois qui lui soit moins hostile.

Par exemple : un cultivateur de Neloudouo, âgé d'une trentaine d'années, ne reçoit aucune aide des autres. Il pense « qu'il n'est pas respecté parce qu'il est trop jeune ». Les autres, par contre, disent à mots couverts que depuis la mort de son père, survenue deux ou trois mois auparavant, il est constamment malade, fatigué, ce qui serait la preuve que « les sorciers l'ont « attrapé » et le font mourir lentement » ou « qu'il est d'une certaine manière responsable de la mort de son père ». Il a choisi, pour l'instant, de ne plus lancer d'invitations de culture ni même d'aller dans celles des autres mais de faire appel à ses camarades de même âge (*libieldara*) vivant dans les villages voisins.

TABLEAU 31
RÉPARTITION DES KUL SELON LES CULTURES
POUR LESQUELLES ELLES EURENT LIEU

	Nbre total d'invitations	Culture du mil	Culture du maïs	Culture de l'igname	Culture du riz
Iridiaka					
Haute-Volta	74	61	12		1
Solperdouo					
Côte d'Ivoire.....	25	12	3	10	
Neloudouo					
Côte d'Ivoire.....	56	31	5	20	

LES TRANSFORMATIONS DU SYSTÈME DE PRODUCTION : LE TRAVAIL SALARIÉ

Les enquêtes (faites en Haute-Volta comme en Côte d'Ivoire) semblent révéler que la fréquence des invitations de culture est liée à la plus ou moins grande ancienneté du village. Plus un village est de création récente moins les formes de solidarité sont pratiquées ; par contre, dans ce type de village apparaît l'emploi d'une main d'œuvre salariée. C'est ainsi qu'au cours de l'année d'enquête, ont été réalisées à Iridiaka (Haute-Volta) 60 % de séances d'entraide en plus par unité de production qu'à Neloudouo (Côte d'Ivoire). Les raisons doivent en être cherchées dans un certain affaiblissement de la solidarité intra-villageoise qui fait progressivement place à une recherche individuelle du profit. Un climat de concurrence tend à se substituer à celui de l'entraide dont les règles deviennent de plus en plus strictes. La réciprocité (dont on a vu qu'elle devait être tempérée par les possibilités de chacun) devient une condition quasi-impérative de l'entraide. Celle-ci finit par profiter essentiellement à ceux qui ont les moyens de rendre le service donné, les plus défavorisés étant les cultivateurs qui ne disposent plus d'aides familiaux pour rendre à leur place les invitations dont ils sont bénéficiaires. De ce fait, le départ en migration de travail des hommes ayant le statut de dépendant (*aléha*) est vécu avec une particulière acuité. Les Lobi de Côte d'Ivoire constatent, non sans une certaine amertume, qu'aujourd'hui « l'argent remplace les fils » : ils font le procès des mauvais villages en leur opposant les normes de la « tradition » : « Dans un bon village tout le monde doit s'entraider à gagner de la nourriture. Actuellement les Lobi s'en moquent : quand un Lobi n'aime pas un homme, il n'ira pas travailler pour lui, il n'accordera pas d'importance à sa faim. D'ailleurs, les Lobi commencent à devenir rivaux ; ils ne veulent pas aider les autres à avoir un grand champ s'ils n'en sont pas amis ».

A vrai dire, le travail salarié existe aussi bien en Côte d'Ivoire qu'en Haute-Volta mais il ne concerne, dans ce dernier pays, qu'une très faible quantité de main d'œuvre. Au total, pour l'ensemble des villages étudiés, la main d'œuvre salariée représente en Côte d'Ivoire environ dix fois ce qu'elle est en Haute Volta. A Iridiaka (Haute-Volta) les emplois salariés semblent plutôt un moyen d'aménager la condition des dépendants (*aléhua*) et de laisser ceux-ci amasser un petit pécule avec l'accord de leurs aînés.

TABLEAU 32
FRÉQUENCE DES INVITATIONS DE CULTURE EN HAUTE VOLTA (IRIDIKA)
ET EN CÔTE D'IVOIRE (SOLPERDOUO ET NELOUDOOU)

	Nbre UP enquêtés	Nbre total invitations	Nbre moyen invitations par UP	Nbre journées de MO en invitations
Iridiaka	18	74	4,1	42
Solperdouo	7	25	3,5	28
Neloudouo	21	56	2,6	27

En Côte d'Ivoire, au contraire, sur les 21 chefs d'unité de production (*tyordarkuun*) enquêtés à Neloudouo, 16 d'entre eux ont utilisé, en plus de l'aide fournie par les invitations de culture, une main d'œuvre rémunérée sur la base d'un contrat relatif au temps et au type de travail offert ou sur la base d'un salaire journalier de 100 F. Au total, ils ont employé 83 travailleurs lobi dont 28 vivent en permanence au village. Sur les 55 qui en sont étrangers (*kpakpal*), 31 viennent directement de Haute-Volta (région de Batié-Sud, Kampti et Gaoua) et le restant d'un autre village de Côte d'Ivoire (région de Tehini, Doropo et Danoa).

Le lieu de résidence de celui qui est employé joue à différents niveaux : pour le mode de rémunération, ceux qui habitent le village ont été, pour les 3/4 d'entre eux, rémunérés sur la base d'un salaire journalier alors que les autres l'ont tous été sur la base d'un contrat. En ce qui concerne le type de travail proposé, les premiers ont effectué principalement les travaux de démariage du mil (21 sur les 28) et de buttage dans les champs d'igname (6 sur 28); tandis que plus de la moitié des contractuels (36 sur 55), ont effectué des travaux dans les champs d'igname (défrichage et brûlis de la nouvelle parcelle; buttage; déterrer les ignames), les 14 autres dans les champs de mil (sarclage; démariage) et les 5 derniers enfin dans les champs de maïs (désherbage).

La situation des salariés villageois s'inscrit dans le cadre des rapports inter-individuels qui unissent le *tyordarkuun* pour lequel ils travaillent (père ou père adoptif) à celui qui les emploie. Il est admis qu'un dépendant peut louer ses services une à trois fois par an s'il observe, toutefois, les principes de l'organisation traditionnelle du travail; rendre à la place du père les invitations dont ce dernier est bénéficiaire; participer aux séances d'entraide, etc. Mais aujourd'hui nombre d'entre eux acceptent des travaux salariés et vont ainsi à l'encontre de ces principes allant même jusqu'à provoquer des conflits graves soit avec leur « père », soit entre *tyordarkuun*.

CAS 1

Avant de s'absenter quelques jours de Neloudouo pour récupérer les biens de son frère défunt à Kampti, un *tyordarkuun* s'est confié au *ditil* en disant : je ne veux pas qu'en mon absence on emploie mon neveu (*kum*; qui est son fils adoptif); c'est un enfant « gâté » (*kué*) qui refuse de rendre à ma place les invitations de culture; je laisse celui qui ose l'employer avec le *ditil*; il sera piqué par un serpent et mon *kum* également (personne n'ose l'engager même pour une journée).

CAS 2

Pour s'être engagé comme journalier à plusieurs reprises et à mauvais escient, un homme s'est fâché avec son père; celui-ci refusait même de lui parler; présage de

malédiction. Aussi le fils a demandé à un ami (*kuun*) de son père de lui remettre de sa part une grosse poule en fécondation; le père l'accepta et en signe de réconciliation, il lança quelques plumes sur la « route des grands » (*kindiwo*).

Les salariés étrangers au village sont pour les 4/5 des jeunes migrants de travail qui, à la fin de leur contrat, partent en direction du sud (Bondoukou, Agnibilékrou, Abidjan...) chercher un emploi dans les plantations de café/cacao. C'est afin de gagner quelque argent pour continuer leur voyage qu'ils s'arrêtent quelques jours ou semaines en pays lobi de Côte d'Ivoire.

	Venant de	Allant en Basse Côte
Haute-Volta	31	28
Côte d'Ivoire.....	24	15
<i>Total</i>	55	43

La fonction première d'une invitation de culture est l'entraide pour la production des biens de subsistance. Normalement, elle n'est pas associée, à des formes de consommation liées à la recherche du prestige. Le cultivateur aisé n'organise pas une invitation pour mettre en valeur, par des dépenses somptuaires, ses richesses : il ne doit exister aucune différence notable dans la quantité et la nature des biens offerts par des cultivateurs inégalement riches. En effet, les démonstrations manifestes de prodigalité ne sont pas dans les usages lobi (21); il semble même que les seuls actes ostentatoires vraiment tolérés aient lieu à l'occasion de fêtes particulières comme le « *bur* » ou bien après la mort d'un individu, à l'occasion de ses funérailles (coups de fusil, vache de la daba, etc.). En dehors de cela, les dépenses excessives, surtout si elles ne répondent à aucun motif particulier, sont perçues comme des sortes de provocation et peuvent, en tant que telles, avoir pour effet d'éveiller ou d'aviver des sentiments malveillants : « Si tu invites quelqu'un sans raison, tu invites le malheur qu'il va te souhaiter » (diction lobi).

Ainsi, tous les *tyordarkuun*, indépendamment de leur niveau de richesse, peuvent bénéficier des formes traditionnelles de l'organisation du travail : les plus riches (ceux qui disposent de surplus plus importants que les autres) ont cependant le privilège de pouvoir renouveler plus souvent les séances d'entraide, mais ils n'échappent pas aux mécanismes sociaux qui favorisent ou rendent difficiles la réalisation des *kul*.

La quasi totalité des biens mis en consommation pour les *kul* est prélevée dans la sphère de l'économie de subsistance. Chaque année, au moment de répartir et de mettre le mil dans le grenier, le *tyordarkuun* prévoit la part qui doit servir aux *kul*. Dans les réserves familiales, sont également prélevés les autres produits de la culture (igname, pois de terre, haricots blancs...) et les volailles. Ainsi, en dehors de la viande qui généralement est achetée au marché, rares sont les produits qui transitent par le circuit monétaire.

Le décompte des invitations de culture, analysées dans les villages enquêtés, montre que mil, maïs, igname, poulets, bière de mil représentent en termes monétaires, environ par journée de travail d'invité, une valeur de l'ordre de 40 à 50 F CFA.

Le décompte moyen par exploitation des journées de travail provenant, d'une part des invitations de culture et d'autre part, d'employés salariés permet de montrer une certaine transformation du système de production lobi de Côte d'Ivoire par rapport à celui de Haute-Volta. Tandis qu'en Haute-Volta (Iridiaka) les invitations de culture par an et par unité de production représentent environ 42 journées de travail, le travail salarié représente moins d'une journée et demie. Au contraire, dans le secteur que l'on peut appeler le plus « pionnier » des Lobi en Côte d'Ivoire (sud de Bouna), les invitations de culture ne représentent plus que 27 jours de travail par unité de production tandis que la main-d'œuvre salariée représente environ 22 jours de travail. L'explication provient de ce que certaines cultures de subsistance tendent à devenir partiellement des cultures de rente. Pour l'igname, par exemple, compte tenu des hauts prix qu'elle atteint dans les centres de Basse Côte d'Ivoire (Abidjan, Abengourou, etc.), il peut apparaître aux Lobi les plus « dynamiques » qu'il peut être rentable de payer de la main d'œuvre salariée à 100 F CFA par jour et de revendre une partie de la récolte sur la base d'un prix pouvant atteindre ou même dépasser 10 F le kg (22). Ce développement récent du salariat ne représente-t-il pas le début d'un certain capitalisme agraire en pays lobi ?

Revenus et consommation

TYPES DE REVENUS :

REVENUS « AMERS » ET REVENUS « FROIDS »

En règle générale, l'utilisation des revenus acquis par la vente des produits de l'agriculture, de la chasse, de l'artisanat, etc. est définie par la distinction entre « produits amers » (*kha*) et « produits froids » (*uyé*) établie par le sous-patriclan (référence à un même *tilkha*) auquel appartient le *tyordarkuun* (23). D'ailleurs, pour éviter toute confusion au niveau des biens et de l'usage qui doit en être fait, un Lobi garde en des lieux distincts l'argent provenant de la vente du mil, celui provenant de la vente de l'igname, celui provenant de la vente des différentes catégories de bétail, etc.

UTILISATION DES PRODUITS AMERS (KHA)

L'inventaire de ces produits et les normes de leur utilisation sont propres à chaque sous-patriclan mais tous sont d'accord pour reconnaître que le sorgho (*dio*) (24), le haricot blanc (*ebulo*), les Calebasses (*gnonpoun*) furent découverts par les anciens et transmis à leurs descendants en ayant la qualité amère; certains sous-patriclans font entrer dans la même catégorie le piment, les graines de pastèque (*tiulo*) (25) et une certaine sorte de gombo (*poro*).

En général, seuls les hommes indépendants (*lé*) sont autorisés à mettre en culture les plantes amères sans que pour autant les femmes

soient écartées des travaux agricoles. Les rituels qui s'y rattachent sont nombreux et sont autant de preuves des liens très étroits qui unissent un Lobi à ses proches agnats. Depuis le moment où la femme sème les graines (excepté les calebasses) jusqu'à la vente des produits de la récolte, le *tyordarkuun* veille à ce qui est appelé « les biens de la daba » (*sembri tien*) ou encore « les biens du père » (*thi tien*) (26). Les revenus provenant de la vente des produits amers, bien que la femme les vende, entrent intégralement dans le budget de son mari. Celui-ci ne peut en échange lui faire le moindre cadeau, cauris, panier de sorgho, etc. En effet, le numéraire (cauris ou monnaie CFA) (27) ayant acquis par assimilation la valeur amère, ne peut être utilisé à la légère. Il ne peut servir qu'à des dépenses très nécessaires telles que achat d'une daba ou d'aliments en cas de disette, paiement d'impôts ou de taxes, tandis que sont généralement exclues les dépenses « superflues » telles que les biens de consommation non durables (bière de mil, tabac, pétrole) ou semi-durables (vélo, natte, vêtements...). En fait, le seul usage qui peut être fait de ce numéraire se rapporte à une association de type idéologique entre « père » (*thi*), « biens du père » (*thi tien*) et « chose amère » (*tinkha*); en d'autres termes, un Lobi ne peut impunément utiliser les « biens du père » (*thi tien*) sans dédier à celui-ci la part qui lui revient appelée la « chose amère » (*tinkha*); celle-ci n'est autre que le premier descendant mâle, appelé « *thina* » (bœuf du père), né d'une génisse acquise par la vente de chacun des produits amers. En effet, de même qu'un Lobi prend soin de ne pas mêler l'argent provenant des haricots blancs avec celui provenant du sorgho, par exemple, il ne peut acheter une génisse avec les ventes additionnées de plusieurs produits amers. Deux possibilités lui sont seulement offertes : soit garder l'argent provenant du sorgho, par exemple, obtenu au cours des premières récoltes qui suivent son indépendance (*lé*) et ainsi accumuler d'année en année la somme nécessaire à l'achat d'une génisse (de 9 000 à 13 000 F CFA) (28); soit se procurer avec de l'argent « amer », une brebis (de 1 500 à 2 000 F) ou une chèvre (de 600 à 1 000 F), sacrifier au père le premier descendant mâle appelé « *thibanana* » (caprin du père) ou *thibu* (ovin du père) et enfin vendre, pour acheter une génisse, d'autres têtes du bétail provenant du croît de la première bête achetée.

En résumé, un Lobi depuis le moment où il reçoit la daba (*lé*) ne sacrifie qu'une fois, au cours de sa vie, un caprin, ovin ou bovin pour chacun des produits amers. Cependant, seul le sacrifice du bovin l'affran-

TABLEAU 33
PLANTES « AMÈRES » ET « PLANTES FROIDES »

Plantes « amères » (kha)	Plantes « froides » (uye)
Sorgho (<i>dio</i>) et ses variétés <i>diosé</i> et <i>hiera</i>	Igname (<i>pôr</i>)
Haricot blanc (<i>ebulo</i>)	Mil chandelle (<i>diobo</i>)
Calebasse (<i>gnonpoun</i>)	Maïs (<i>oldio</i>)
Piment	Pois de terre (<i>ÿô</i>)
Graines de pastèques (<i>tiulo</i>)	Haricot rouge (<i>bienda</i>)
Gombo (<i>poro</i>)	Arachide (<i>kolo</i>)
	Karité (<i>obe</i>)
	Néré (<i>dudune</i>)
	etc.

chit de ses obligations envers son père. Après ce sacrifice, lorsqu'il veut de nouveau utiliser l'argent provenant par exemple de ses récoltes de sorgho, il lui suffit de sacrifier un poussin sur l'autel du *tilkha*, ce qui lui ouvre toutes les possibilités : dépenser cet argent en biens de diverses natures, utiliser les têtes de bétail, assimilées au domaine sorgho, pour rembourser une dette, verser une compensation matrimoniale, etc.

UTILISATION DES PRODUITS FROIDS (UYE)

Quant aux produits froids, ils constituent, au moins en Côte d'Ivoire, les sources des revenus les plus importants et de façon générale les plus facilement convertibles, quelle que soit la dépense (bière de mil, etc.). Or, bien qu'aucune interdiction (*sonséri*) ne préside à l'usage des « revenus froids », il semble que les Lobi préfèrent les utiliser à l'achat de têtes de bétail, bovins principalement. En effet, le bétail sert à contracter des alliances matrimoniales, à faire preuve par des dons ou prêts de bêtes de ses liens de parenté utérine, à accomplir certains rituels, etc. D'autre part, le bétail étant le bien du groupe matrilineaire (*tyar*), les Lobi doivent tenir compte des héritiers qui peuvent leur tenir grief, en le manifestant par la sorcellerie ou publiquement en « gâtant leur nom » (*kué iri*), s'ils n'amassent pas un nombre suffisant de bœufs. Enfin, les rapports entre l'agriculture, l'élevage et les fonctions du *kuon* (du sous-patriclan) sont éclairés par un rituel appelé « *sembrina* » (vache de la daba), célébré pour l'enterrement des Lobi ayant acquis, au cours de leur existence, par la vente des plantes amères ou froides, des « bœufs de la culture » (*kukulna*); lors du *sembrina*, le cultivateur est loué, honoré aussi bien que ses agnats défunts qui l'ont aidé favorablement dans son travail. C'est ainsi que le manche de la daba est attaché aux quatre membres d'une vache et celle-ci est sacrifiée devant la porte d'entrée de la maison, sur l'autel du *tilkha*, par l'aîné de ses fils ou l'un de ses proches agnats. Ce rituel du *sembrina* qui est très valorisé en Haute-Volta semble garder tout son prestige auprès des Lobi de Côte d'Ivoire pour qui une telle manifestation au jour de leurs funérailles reste un motif très fort d'accumuler du bétail.

Par ailleurs, il semble que les manifestations de la richesse ne soient pas très différentes entre la Haute-Volta et la Côte d'Ivoire où les Lobi se montrent plus soucieux d'augmenter le nombre de leurs têtes de bétail que, par exemple, de mettre de la tôle ondulée sur le toit de leurs maisons. Cependant, certains biens tels que fusils et bicyclettes font maintenant partie des investissements à la fois utiles et prestigieux pour les hommes tandis que les femmes, de leur côté, cherchent à pourvoir leur ménage en ustensiles de cuisine en émail et à monter une garde-robe pour les jours ordinaires (pagnes bleus à 200 F) et pour les jours de fête (marché notamment). A cet égard, les femmes de Haute-Volta se sentent plus démunies que celles de Côte d'Ivoire : elles ont comme sources de revenus les produits artisanaux (poterie, vannerie), l'orpaillage, les beignets (mil, maïs, haricot), les condiments, la bière de mil (29), le soumbala, etc., mais, du fait que les produits cultivés en Haute-Volta sont essentiellement « amers », elles ne perçoivent que très rarement une rémunération sur les transactions qu'elles réalisent pour leur mari; or, les femmes de Haute-Volta, lorsqu'elles comparent leur situation à celle des femmes résidant en Côte d'Ivoire, voient surtout les avantages que ces

dernières retirent des cultures nouvelles, igname et riz. De leur côté, les femmes de Côte d'Ivoire ne considèrent pas comme plus enviable leur propre situation : certes, elles reconnaissent qu'elles perçoivent sur les ventes de l'igname et du riz une rémunération en produits ou en numéraire mais elles insistent surtout sur le fait que leur emploi du temps est nettement plus chargé que celui des femmes de Haute-Volta, en raison de leur participation aux travaux agricoles pour l'igname et le riz ; en conséquence, elles disent avoir moins le temps de « courir les marchés » et de préparer la bière de mil (30), le beurre de karité (31), etc. qu'elles pourraient y vendre.

Cependant, si l'on cherche à faire un bilan objectif de leur situation respective, il semble bien que les femmes de Côte d'Ivoire n'aient pas diminué leur fréquentation des marchés et qu'en conséquence, leurs revenus soient plus élevés que ceux des femmes de Haute-Volta.

Enfin, on assiste à une croissance rapide, exceptionnelle, de la production rizicole au nord-est de la Côte d'Ivoire. Les chiffres donnés par le service de la SATMACI montrent qu'en l'espace de 6 ans la production commercialisée par le soin de ce service est passée de 90 T à 1 700 T. Les Lobi, pour leur part, commercialisent au moins les 3/4 de leur production (32) de riz. Contrairement à l'igname, plante également nouvelle, adoptée aussi bien pour l'autoconsommation que pour la commercialisation, le riz n'est pas entré dans la consommation alimentaire courante. D'autre part, le riz, qui a le même statut que l'igname (plante froide), correspond à une certaine autonomie des individus par rapport au groupe. Les hommes « dépendants » (*aléhua*) peuvent cultiver l'une ou l'autre de ces plantes et garder pour eux le numéraire provenant de leur vente. La notion de dépendance économique a peut être une réalité moins grande ou moins contraignante en Côte d'Ivoire où l'apport de cultures nouvelles permet à chacun d'assurer le double rôle de dépendant et d'exploitant. Il est même probable que le statut moins rigide du dépendant se traduise par un exode rural moins accentué qu'en Haute-Volta (33). La possibilité de se constituer, tout en travaillant pour le père, une petite mais certaine autonomie économique permet, peut-être, une désorganisation moins grande de la cellule de production.

LES MARCHÉS (YA)

L'existence de marchés au sein du monde lobi dépasse de très loin le seul domaine économique dans lequel ils ont, évidemment, un rôle très important. Dans ce type de société lignagère, sans organisation politique à pouvoir central, le marché a une position privilégiée dans la mesure où il est le lieu de rencontres et d'échanges qui réunit à intervalles réguliers les personnes de différentes unités villageoises d'une région déterminée. Par définition, c'est un lieu de neutralité : les hommes doivent déposer leurs arcs et flèches auprès du génie tutélaire (*tilya*) (34) avant de pénétrer dans l'enceinte du marché (*ya*) où les conflits passés et présents entre ces unités sociales y sont tus ou provisoirement occultés. Biens, services, nouvelles, sentiments sont confrontés et échangés. Le marché est la preuve vivante et colorée d'une vie sociale et économique dense et active : amours et alliances s'y nouent et s'y dénouent. Les habitants de toutes

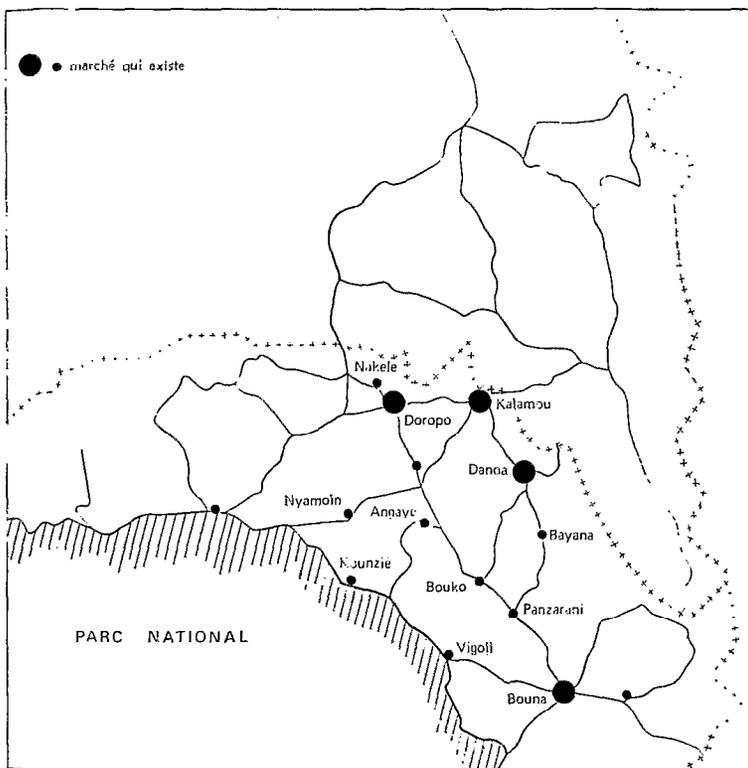


FIG. 21. — Les marchés de la sous-préfecture de Bouna.

ces unités d'habitat à demi-fortifiées qui semblent vivre en autarcie, très indépendantes et assez éloignées les unes des autres, s'y retrouvent périodiquement dans une atmosphère de foule, animée, bruyante et chaleureuse tout en contraste avec la vie relativement isolée des autres jours.

Ainsi, au semis de villages lobi plus ou moins dense selon les régions correspond une trame de marchés, et un certain nombre de villages forme l'aire d'un marché qui a lieu tous les cinq jours. Les marchés sont d'importance variable mais H. LABOURET, en 1931, a calculé que chaque marché correspondait en moyenne à environ 4 000 personnes (p. 352). En fait, les aires de marchés se recouvrent dans la mesure où les villageois fréquentent des marchés distants jusqu'à 20 à 30 km de leur lieu de résidence; le cycle de 5 marchés constitue la « semaine » lobi dont les jours portent le nom des lieux où ils se tiennent.

Une des caractéristiques les plus remarquables de l'expansion des Lobi en Côte d'Ivoire est la façon dont, parallèlement à la création de villages et à l'infiltration dans des zones nouvelles, s'est créé un réseau de marchés d'une densité comparable (14 pour 40 000 habitants) à celui qui existe en Haute-Volta et fonctionnant de manière analogue, c'est-à-dire répartis sur les 5 jours du cycle « hebdomadaire ». Le fait que chacun connaisse la correspondance entre le jour de tel marché en Côte d'Ivoire et de tel autre en Haute-Volta confirme une certaine homogénéité du monde

lobi indépendamment des frontières politiques (35). Le fait que l'expansion lobi ait engendré ses propres marchés indépendamment du réseau commercial koulango-dioula pré-colonial montre que le marché est un élément indispensable des structures politico-économiques des Lobi.

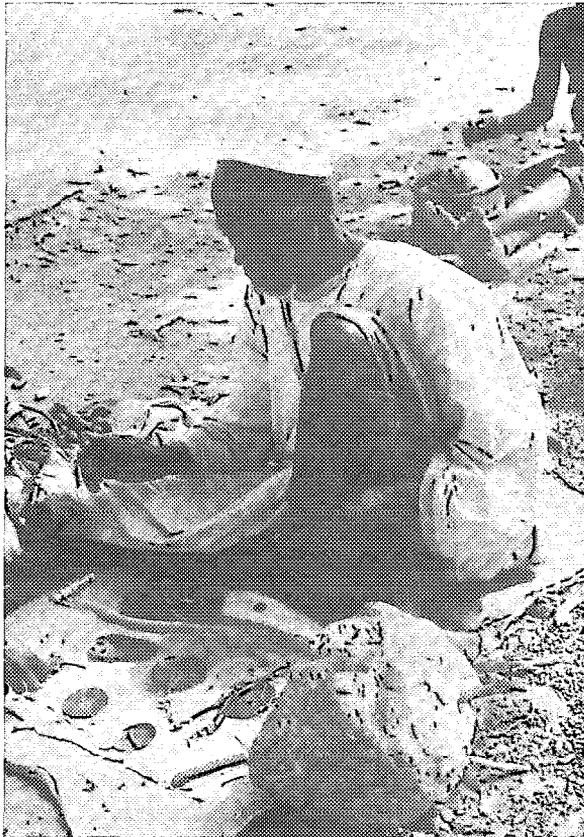
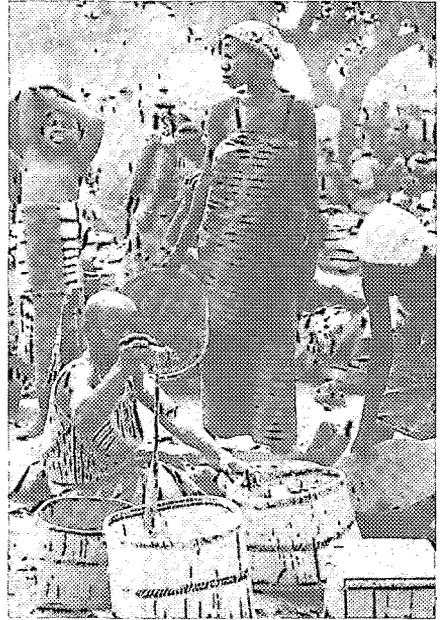
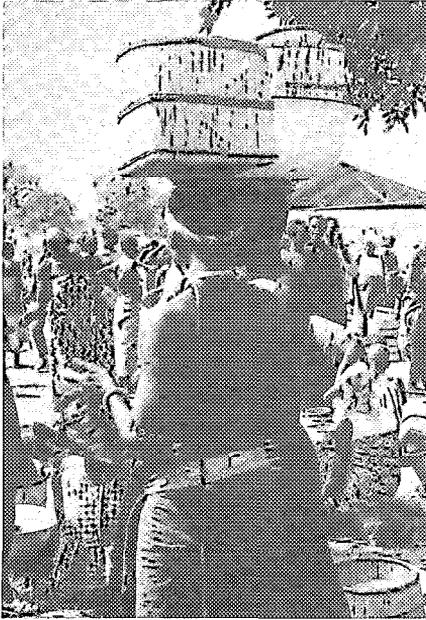
TABLEAU 34
CYCLES DES PRINCIPAUX MARCHÉS DE LA SOUS-PRÉFECTURE DE BOUNA

Marchés	Jour du cycle	Marchés	Jour du cycle
Latourgo ou Dieto.....	1	Angaye.....	3
Konzie.....	1	Bahiana.....	3
Vigoli ou Sotitédono.....	1	Niamoin.....	3
Pikon.....	1	Bouna.....	4
Doropo.....	2	Kalamon.....	4
Panzarani.....	2	Bouko.....	5
Danoa.....	2	Kodo.....	5

Tandis qu'au XIX^e siècle, le pays lobi était considéré tout au plus comme le « grenier du royaume de Bouna », depuis les années 50 on assiste à une intégration progressive des Lobi à l'économie ivoirienne. Aujourd'hui, les camions de la SATMACI sillonnent les pistes pour collecter le riz tandis que les camions des commerçants dioula de Bouna, Bondoukou, Abengourou et Abidjan viennent dans les marchés acheter des cargaisons d'ignames, des milliers de volailles et des chargements entiers de beurre de karité, etc. Le marché devient un lieu privilégié où se rencontrent les commerçants venant de l'extérieur ; ils collectent les biens de subsistance produits par les Lobi et leur vendent, d'autre part, les biens produits par les économies modernes. Désormais, le plus petit des marchés offre une dizaine d'étals d'objets de toutes sortes (lampe-tempête, piles, lames de rasoir, ficelles, etc.) ainsi que le spectacle des vendeurs et des réparateurs de bicyclettes et des vendeurs de « produits de beauté » (crèmes, teinture de cheveux, défrisant...) pour lesquels chacun (homme ou femme) se laisse, un jour tenter...

Deux à trois jours avant le marché, les femmes redoublent d'activité et jusqu'à une heure avancée de la nuit préparent de la bière de mil ou du beurre de karité, ou du sombala, etc. ; de leur côté, les hommes s'amusent, entre eux, de les voir s'affairer en les soupçonnant d'être moins zélées lorsqu'elles préparent la même chose mais au profit de leur mari ; le jour du marché, le village est presque désert ; les femmes, par longue colonne, portant d'énormes paniers en paille de mil ou des bassines en émail, vêtues comme pour un jour de fête, s'acheminent à temps pour être à pied d'œuvre à l'ouverture du marché (vers 10-11 h) ; les hommes vont de leur côté, armés, les plus âgés portant parfois sur l'épaule droite un tabouret à trois pieds et les plus jeunes, juchés sur leur vélo, arc en bandoulière, faisant tinter leur sonnette dont le bruit finit par se confondre avec celui des volailles attachées à leur guidon ; l'installation sur la place du marché se fait de façon peut-être tumultueuse mais sans désordre ; chacun se rend à une place, en toute sérénité, comme si de longue date elle lui était réservée ; en fait, les hommes se mettent auprès de ceux qui ont apporté les mêmes produits à vendre, tabac en poudre ou en rondin, volailles ou bétail et les femmes font la même chose ; très vite, on distingue le coin des

Marché de Doudou (Haute-Volta)



vendeuses de mil, de condiments, d'ignames, de poterie, de paniers, de beignets, etc. mais, les femmes ne se contentent pas de disposer leur paniers à côté de celles qui ont apporté les mêmes produits, elles s'arrangent pour être à la place qui soit la plus proche du chemin qui mène à leur village, en prévision des querelles, des rixes, de tout ce qui peut soudain « casser le marché » et déclencher un départ précipité vers les villages ; des femmes postées derrière leurs paniers, vient un brouhaha de cris, de rires, d'injures pour le client faussement rusé tandis que dans la fumée et la brume de chaleur, d'autres font cuire des beignets de mil, maïs et haricot, très demandés par les femmes de tout âge ou par les hommes cherchant à plaire à une femme, amie ou future conquête : quant aux « dolotières » (vendeuses de bière de mil), installées sous des auvents en chaume, dans une atmosphère très animée où une certaine ivresse gagne chacun, elles font marcher leur fructueux petit commerce : chacun y vient, s'y attarde, tourne autour, y revient ; lieu de rendez-vous, de rencontre ou se mêlent et parfois se confondent les signes de courtoisie, les tournées de bière, les plaisanteries et l'esquisse de querelles au sujet d'un mot mal venu, d'une vieille histoire dont on s'est mis imprudemment à reparler...

Alors que les marchés de Haute-Volta étaient jusqu'à la période coloniale peu diversifiés, aujourd'hui existent certaines différenciations entre marchés de Côte d'Ivoire et marchés de Haute-Volta. En Côte d'Ivoire, une partie des produits que les femmes vendent au marché dépend de la demande des personnes qui le fréquentent. Ainsi, de nombreuses femmes apportent au marché de Bouna et de Doropo, fagots et charbon de bois, balais en paille de mil, légumes, condiments, etc. qui sont achetés par les femmes des habitants de la ville : Dioula, Koulango et fonctionnaires (36). Des produits essentiellement destinés à des non Lobi sont donc apportés sur les marchés tandis que les produits de fabrication artisanale lobi (poterie, vannerie) sont de moins en moins vendus, bien qu'ils représentent leur matériel de cuisine, de mobilier et même de rituel (cf. les nattes funéraires pour l'interrogatoire du mort). On trouve surtout la vannerie sur les marchés frontaliers de Doropo et de Kalamon mais celle-ci provient de certains marchés importants de Haute-Volta tels que Gaoua, Holli, et Doudou où les commerçants dioula vont y chercher, en camions, des cargaisons de paniers et de nattes et, où les femmes lobi, principalement celles des zones limitrophes de la Côte d'Ivoire, vont y vendre des produits recherchés en Haute-Volta, telles que graines de pastèque et Calebasses et en rapportent quelques paniers à vendre aux autres femmes lobi de Côte d'Ivoire. A ce sujet, il faut signaler la place prééminente du marché de Doropo qui réunit un grand nombre de participants allant, suivant les saisons, de 2 000 à 5 000 ; le fait que ce marché, fréquenté tous les cinq jours par un grand nombre de camions et camionnettes, dépasse de loin en importance le marché de Bouna est dû à diverses causes : en premier lieu, sa proximité géographique de la Haute-Volta fait de lui le premier des gros marchés frontaliers (outre Kalamon) ; en second lieu, il est considéré par les Lobi comme leur propre marché à la différence du marché de Bouna qui est par son origine koulango-dioula.

Enfin, les marchés voient la transformation des structures de consommation. C'est ainsi que l'émail importé se substitue peu à peu à la poterie ou à la vannerie et que l'apparition en grand nombre de tissus importés, la présence d'artisans tailleurs avec leurs machines à coudre attestent des bouleversements de la mode féminine ; jusqu'en 1940-50, les

feuilles étaient leur seule parure : aujourd'hui, le port des feuilles est non seulement interdit mais en passe de disparaître complètement, du fait des goûts nouveaux des femmes lobi.

TENTATIVE D'ESTIMATION DE CERTAINS REVENUS

Des données statistiques sûres font malheureusement défaut pour permettre une évaluation précise des revenus des Lobi en Côte d'Ivoire, revenus que l'on pourrait comparer avec des chiffres équivalents pour la population lobi de Haute-Volta, chiffres également inexistant. Toutefois, à partir de quelques données disponibles, un bref bilan économique va être proposé pour la Côte d'Ivoire et être confronté avec les chiffres donnés par une enquête menée en 1956 auprès des Lobi de Haute-Volta (37).

Les chiffres de commercialisation des principales productions exportées par la Sous-Préfecture de Bouna vers la moyenne et basse Côte d'Ivoire permettent une première estimation des revenus monétaires de la zone, en n'oubliant pas que seuls les Lobi disposent d'un surplus de ces productions. A ce sujet, il importe de noter la rapide progression des exportations d'ignames, de bétail, de volaille et, dans les dernières années, de riz (38).

TABLEAU 35
PRINCIPALES EXPORTATIONS DE LA RÉGION DE BOUNA

	1936	1947	1951	1957	1966	1970	1972
Bovins	700				4 000	4 500	5 000
Caprins ovins...					3 500	5 000	6 500
Volailles.....			30 000			110 000	150 000
Igname.....		2 000 T		2 500 T		3 000 T	4 300 T
Riz.....					90 T	800 T	1 500 T

Pour l'année 1972, les revenus de la population lobi de la Sous-Préfecture de Bouna provenant de l'exportation sont les suivants :

bovins	5 000	(12 000 F en moyenne)	60 000 000 F
ovins-caprins	6 500	(1 000 F en moyenne)	6 500 000 F
volailles	150 000	(120 F en moyenne)	18 000 000 F
ignames	4 300 T	(10 F le kg)	43 000 000 F
riz	1 500 T	(15 F le kg)	30 000 000 F
			157 500 000 F CFA

Ainsi, pour 1972, les revenus provenant des exportations en igname, riz, bétail, volaille, sont évalués à environ 4 000 F par personne mais ces revenus ne représentent pas l'ensemble des revenus monétaires des Lobi : d'une part, ils ne tiennent pas compte des exportations d'un certain nombre de produits commercialisés sur les marchés de la Sous-Préfecture, maïs, mil, sorgho et karité; d'autre part, le revenu monétaire total comprend, aussi, tout ce qui provient de l'intense activité commerciale qui prend place sur les marchés dont on a signalé la fréquence et le fréquenta-

tions élevées. Compte tenu de ce qui avait été observé lors de l'enquête sur les budgets lobi en Haute-Volta pour l'année 1956, on peut penser que l'ensemble de ces petites transactions internes au pays ne sont pas inférieures à ce qu'elles sont en Haute-Volta où elles représentaient environ 3 000 F par personne et par an (vente de bière de mil, de produits dérivés des céréales (beignets ou galettes de mil, maïs, haricot), de produits dérivés du karité (beurre, amande, noix), du néré (soubala), des condiments, des légumes (haricots, pois de terre, courge, feuilles de baobab...), des céréales (mil, sorgho, maïs)). Enfin, si l'on tient compte du développement de certains services, notamment réparation de bicyclettes, mobylettes, coupes de vêtements féminins, etc., l'ensemble de ces petites transactions internes au pays représentent certainement au moins 5 000 F par personne et peut être sensiblement plus. Donc, pour l'ensemble des transactions monétaires, c'est-à-dire sans comptabiliser tous les produits auto-consommés, le budget annuel moyen par personne est au minimum de 9 000 F et très probablement de plus de 10 000 F CFA. Si l'on se réfère au pays lobi de Haute-Volta tel qu'il avait été étudié dans l'enquête de 1956, compte tenu de l'évolution des prix mais aussi du fait que les « impôts » sont plus faibles en Côte d'Ivoire qu'en Haute-Volta, le revenu monétaire des Lobi de Côte d'Ivoire est probablement deux à trois fois plus élevé que celui de leurs parents voltaïques.

NOTES

- (1) Information communiquée par le service de l'Agriculture de Gaoua.
- (2) GLEIZES, G. L. *Secteur pilote de Varalé, études préliminaires, 2^e partie : économie rurale*, 1965. Ministère de l'Agriculture, République de Côte d'Ivoire, p. 120-121.
- (3) *Ibid.*, p. 124.
- (4) *Ibid.*, p. 103.
- (5) *Ibid.*, p. 102.
- (6) SAVONNET (G.), *La colonisation du pays koulango par les Lobi de Haute-Volta*, 1962, p. 100.
- (7) Les bœufs acquis de cette manière-là portent un nom symbolique « les bœufs de 15 ans » (*quinzesana*).
- (8) On pourrait ajouter le vol de bœufs qui ne semble pas une pratique inconnue des Lobi.
- (9) On dit que des rapports conflictuels pourraient naître entre mari et femme du fait de l'extériorisation de biens auxquels le mari n'a pas droit.
- (10) Cette pratique du gardiennage qui est assez répandue rend encore plus délicate l'évaluation précise du nombre de bœufs appartenant à un Lobi. Même devant son parc à bœufs, un Lobi hésite à reconnaître pour siens les bœufs qui y sont prétextant que celui-ci ou celui-là lui a été précisément « confié ».
- (11) Le gardiennage est aussi le moyen pour un oncle utérin (*guien bine*) d'aider son kum (fils de sœur) à se constituer un petit troupeau; en échange des services que ce dernier lui rend, il lui donne généralement une génisse; c'est ainsi qu'un Lobi de Neloudou est maintenant à la tête de six bœufs.
- (12) Ce tableau donne une estimation du cheptel de 1924 à 1959 (Archives Bouna) et le recrutement des bêtes vaccinées de 1967 à 1971 (Service de l'Élevage de Bouna); d'après les estimations faites par ce Service, les recensements donnent environ 80 à 85 % du cheptel réel.
- (13) Renseignement donné par le Service de l'Élevage de Gaoua (Haute-Volta).
- (14) *Une enquête de ménage en pays lobi (Haute-Volta) 1956-1957*, INSEE.
- (15) La femme vend elle-même ses volailles aux commerçants dioula qui viennent les collecter directement dans les villages ou bien elle confie à un parent ou à un ami (*koun*) le soin de les vendre, à sa place, au marché; il est un fait que l'on ne voit jamais une femme lobi vendre un poulet sur un marché et l'on voit très rarement un mari en train de vendre un poulet appartenant à sa femme; celle-ci évite de choisir cette solution parce que dit-elle « il pourrait boire l'argent ».
- (16) La « marque du propriétaire » permet d'éviter les confusions, les malentendus et par conséquent les occasions de conflits inter-individuels.
- (17) Le terme « balais » est employé pour les sacrifices réparateurs : exemple « khitoman » (balayer ou ramasser le sang).
- (18) Au lieu de dire un étranger (*hpakpal*) vient d'arriver dans le village, on peut employer l'expression « la volaille est cuite » (cf. le conte sur l'araignée et l'orphelin).

(19) Une enquête de ménage en pays lobi (Haute-Volta) 1956-1957, INSEE.

(20) Ainsi le rapporte ce conte enregistré à Ondefidouo (Côte d'Ivoire) :

« Tangba invite les cultivateurs de la terre à venir travailler dans son champ. Il leur demande de se rassembler au pied de tel arbre le jour convenu. Ce jour-là, Tangba lance une corde du ciel vers l'arbre de la terre et tous les cultivateurs montent au ciel. Il leur montre un immense champ et les invite à le défricher. Une fois le travail terminé, Tangba apporte à ses invités un véritable festin : de la bière de mil en abondance, des quantités de gâteaux de mil et de gros morceaux de viande. Puis il lance de nouveau la corde vers l'arbre de la terre; les cultivateurs descendent et rentrent chez eux. Mais la terre n'est pas contente. Elle veut qu'en échange les cultivateurs du ciel viennent travailler dans son champ. Le fils de Tangba lui rend alors visite en lui assurant que dans trois jours les cultivateurs seront prêts à venir l'aider. Alors la terre se rend compte qu'elle ne pourra pas leur offrir autant de bière, de gâteaux de mil, de viande que Tangba en avait donnés aux cultivateurs de la terre. Cependant, toutes les femmes de la terre se mettent à préparer de la bière et le fils de la terre à chercher de la viande. Comme il ne rapporte rien de la chasse, la terre de plus en plus gênée demande aux femmes de cesser la préparation de la bière et de disposer leurs fagots de bois dans tous les coins du village. Le fils de la terre creuse un grand trou et y cache son père enfermé dans un panier pendant que les femmes allument les fagots. Puis il part informer Tangba de la mort de son père. Tangba vient alors saluer la famille de la terre : de grands feux éclairent le village; les hommes, les femmes et les enfants ont la tête rasée... Mais Tangba comprend que la terre n'est pas morte, qu'elle s'est seulement cachée parce qu'elle a eu honte ».

A partir de ce jour-là, Tangba dit que désormais il y aurait deux sortes d'invitation : le *kul* et le *manho*.

(21) « Le riche ne se cache jamais derrière un arbre » dit un Lobi; en d'autres termes, les signes de richesse se voient et il est superflu de donner des preuves plus évidentes.

(22) Effectivement, comme le montre le tableau suivant, le principal de la main-d'œuvre salariée employée à Neloudouo l'est pour les opérations culturales de l'igname :

Types de travaux	Nombre individus employés ne résidant pas à Neloudouo	Coût	Nombre individus employés résidant à Neloudouo	Coût	Coût total
Débroussailler nouvelle parcelle igname	16	15 400	1	100	15 500
Buttage	17	12 500	6	600	13 100
Déterrer igname	3	2 200			2 200
<i>Total</i>	36	30 100	7	700	30 800
Démarrier mil.	13	7 500	21	5 200	12 700
Enlever tiges mil	1	1 900			1 900
<i>Total</i>	14	9 400	21	5 200	14 600
Désherber champ de maïs	5	2 000			2 000
<i>Total</i>	55	41 500	28	5 900	47 400

(23) Voir chapitre sur le patricien.

(24) Légende recueillie à Neloudouo (Côte d'Ivoire) sur le « gnirma », variété de sorgho et plante amère :

Un jour Tangba a lancé du ciel vers la terre des graines de sorgho appelées gnirma; un homme les vit sur son chemin, les prit et continua sa route en direction de son village; en chemin, il rencontra un homme à qui il montra, imprudemment, les graines qu'il tenait serrées dans sa main; cet homme voulut en avoir au moins quelques unes pour lui et en fit la demande à son ami de passage; il n'obtint qu'un refus sans appel; alors, les deux hommes se sont battus, « fléchés » et tués; les graines de sorgho sont restées dans la brousse et du sang coulait de chacune d'elles; ainsi, elles ont germé et leurs épis venus à

maturité ont été récoltés par un passant lobi qui en a semé les graines dans son champ; ainsi, le gnirma s'est répandu sur la terre des Lobi et jusqu'à nos jours, les hommes qui en ont dans leurs champs sont avertis de leur mort prochaine par les épis qui soudain tournent leur tête vers leurs maisons.

(25) Les graines de pastèque sont généralement utilisées, pour la préparation des sauces qui accompagnent le gâteau de mil, dans la plupart des rituels : bur, kutré, etc.

(26) On a vu que ce sont ces mêmes biens, notamment le sorgho (*dio*), qui conditionnent certaines des modalités des migrations : le jour du départ.

(27) La vie économique était méconnue par les administrateurs qui voyaient dans les marchés de simples opérations de troc et ne voyaient pas dans les cauris, une monnaie : « Le Lobi ignore l'argent sauf la pièce de 5 F qui est sa seule valeur » (journal de poste de Bouna 1924). Or, les cauris, dont les usages décoratifs et cérémoniels sont nombreux, servent encore aujourd'hui, concurremment avec la monnaie légale (franc CFA) comme monnaie et ils s'échangent sur les marchés au taux de 4 cauris pour 1 franc CFA : ils servent surtout pour les transactions de faible montant.

(28) Chiffres donnés par le Service de l'Élevage de Bouna.

(29) Comme le sorgho et les haricots blancs sont des plantes amères, la femme qui prépare de la bière ou des beignets à base de l'un de ces produits doit se les procurer conformément aux règles propres au sous-patriclan de son mari; dans certains cas, elle doit obligatoirement se procurer du sorgho et des haricots blancs venant d'un autre grenier que celui de son mari, c'est-à-dire qu'elle les achète au marché; dans d'autres cas, elle peut acheter le sorgho et les haricots blancs appartenant à son mari à condition que ce soit l'une de ses co-épouses ou une autre femme qui, à sa place, mesure les quantités, lui fixe le prix et reçoive l'argent.

Ainsi, il existe des petites transactions sur les marchés qui sont étroitement liées au mode d'utilisation des plantes amères et dans certains cas, au mode de camouflage d'un adultère (voir chapitre sur le patriclan).

(30) D'après les estimations faites auprès des femmes du village de Neloudouo, sur leurs revenus provenant de la vente des beignets et de la bière on peut noter :

Une femme qui achète pour 600 F de sorgho, au marché de Bouna, et qui prépare avec tout le sorgho de la bière, peut obtenir le contenu d'une jarre équivalent à 1 100 F; en fait, elle n'obtient pour elle-même que 200 à 300 F de bénéfice; la différence passe en ce qui est appelé « la calebasse de 5 F cadeau » que la femme offre à tous ceux qui viennent lui acheter de la bière.

Une femme qui achète pour 200 F de haricots blancs et 50 F de beurre de karité (vendu sur le marché de Bouna 4 boules pour 5 F ou 20 cauris) peut gagner entre 200 F et 300 F en faisant le commerce des beignets ou des galettes de haricots blancs.

(31) En Côte d'Ivoire, les femmes gardent pour elles les revenus provenant de la vente des produits dérivés du karité et du néré si elles ont fait la cueillette en brousse (*hon*) c'est-à-dire sur un terrain non approprié. Si elles font la cueillette dans les champs de leur mari, les revenus provenant du beurre de karité, du soubala, etc. reviennent à ce dernier.

(32) Estimation faite par la SATMACI.

(33) D'après les données réunies à Iridiaka (Haute-Volta) et à Neloudouo (Côte d'Ivoire), sur le nombre des hommes appartenant au groupe d'âge 20-30 ans, ayant le statut de dépendant (*aléhua*) et absents du village parce qu'en migration de travail au Ghana ou en Côte d'Ivoire, on constate que c'est dans le village de Haute-Volta que le nombre des dépendants absents, proportionnellement au nombre des dépendants présents au village, est le plus élevé :

- Iridiaka : 44 dépendants présents

30 dépendants absents

soit environ 7 dépendants sur 10 sont absents temporairement du village;

- Neloudouo : 72 dépendants présents

19 dépendants absents

soit environ 3 dépendants sur 10 sont absents temporairement du village.

Ces résultats permettent de poser l'hypothèse d'un exode rural des jeunes plus important en Haute-Volta qu'en Côte d'Ivoire; une enquête démographique plus extensive permettrait peut être de la confirmer.

(34) LABOURET, 1931, décrit la fondation des marchés lobi, p. 353-357.

(35) Comme nous l'avons vu les jours de marché recouvrent le déroulement de certains rituels : funérailles, kutré, etc.; voir chapitre sur le patriclan.

(36) Par exemple on a dénombré, le 7 juillet 1972, 70 fagots de bois (50 F) sur le marché de Bouna représentant 70 vendeuses lobi.

(37) Une enquête de ménage en pays lobi (Haute-Volta), 1956-1957. INSEE.

(38) Chiffres donnés par le Service de l'Élevage et le Service de la SATMACI de Bouna; et par les journaux de poste de Bouna.

CONCLUSION

Dans son analyse des migrations contemporaines en Afrique de l'Ouest, SAMIR AMIN définit ainsi les « migrations de colonisation » lobi : « descendant peu à peu de Haute-Volta dans le nord ivoirien, à l'opposé des Mourides, [ils] n'innovent pas dans le domaine de l'organisation sociale, très évidemment parce qu'ils ne sont pas intégrés dans la production coloniale d'exportation. Leur migration est donc typiquement du modèle précolonial, le vestige le plus important des mouvements traditionnels des peuples de l'Afrique de l'Ouest, et, à ce titre, un musée pour les autres anthropologues » (1). N'est-ce pas là un jugement rapide dénaturant certains aspects essentiels de la réalité de ces mouvements de population ?

Certes, les populations lobi sont en mouvement depuis aussi longtemps que l'histoire permet de les repérer et aucun arrêt marqué de leurs processus migratoires ne peut être relevé au cours des deux derniers siècles. Les migrations des Lobi dans le nord ivoirien s'inscrivent dans ce mouvement qui se poursuit à travers une série d'événements historiques aussi considérables que l'occupation coloniale, la colonisation et l'indépendance ; mais, est-ce à dire que ce modèle précolonial se soit reproduit hier et se perpétue de nos jours ? Différentes données s'opposent à cette interprétation. C'est ainsi que l'existence même des nations ivoiriennes et voltaïques engendre aujourd'hui des problèmes nouveaux : frontière, douane, diversité des cartes d'identité, des impôts, des structures administratives, des projets d'intervention économique créent une différenciation dans les champs migratoires. D'autre part, la destruction du royaume de Bouna par Samory et le contexte colonial qui a empêché son renouveau ont profondément modifié les relations entre migrants lobi et autochtones koulango. Celles-ci, dont la tradition rapporte qu'elles ont été à leur début, au moins formellement de type contractuel, sont devenues au cours du XIX^e siècle des rapports de domination et d'exploitation des seconds sur les premiers. La période trouble des guerres de Samory a fourni à leur hostilité l'occasion de se manifester : mise en captivité de réfugiés koulango par les Lobi, « agressions » commises par les Lobi sur les caravanes, etc. Les débuts de la période coloniale n'ont pas contribué à alléger le « contentieux » entre les deux groupes : les chefs koulango, en servant d'intermédiaires entre l'Administration et les Lobi, « cherchèrent à profiter de la situation coloniale pour continuer et même renforcer leur exploitation des Lobi » (2). Un rapport de 1904 en donne un exemple :

« Voilà comment l'impôt est encore perçu à l'heure actuelle dans le cercle du Lobi : on réunit des cavaliers, on cerne un village et au petit bonheur on prend quelques bœufs. Dans la circonscription de Bouna, ces sommaires fonctions sont confiées à des cavaliers volontaires koulango, ce qui n'a pas dû contribuer à entretenir la bonne harmonie entre les deux peuples » (3). En fait, cette domination d'ordre politique semble « depuis longtemps s'accompagner d'une certaine dépendance économique mais jouant en sens inverse : c'est-à-dire que les Koulango avaient besoin pour survivre des produits vivriers produits par les Lobi » (4). L'accentuation de l'inégalité démographique en faveur des Lobi a affermi leur puissance économique et la tendance des Koulango à délaisser la terre s'est renforcée de plus en plus : mais, paradoxalement, la situation subalterne des Lobi en tant que dominés exploitables persiste et le fait qu'ils soient 60 000 contre 4 000 ne semble pas une raison suffisante pour que cette situation soit renversée. On a vu comment, au niveau idéologique, le rôle de la terre tendait à perpétuer ces rapports de domination : si les Koulango peuvent se changer en singes pour dévaster les cultures lobi, en hyènes pour attraper les chiots, en éléphants pour attaquer le chasseur qui braconne, les Lobi n'ont aucun talent semblable à leur opposer ; la malveillance du sorcier lobi peut seulement s'exercer contre un Lobi. Outre la capacité de telles métamorphoses, les Koulango sont censés avoir la possibilité de traverser leur territoire par des passages souterrains et disposent de tout un arsenal de génies dont le plus redoutable pour les Lobi porte l'appellation « tuer et manger » ; *kossami* : ce génie lorhon, abrité dans les montagnes de Nakélé, est partiellement monopolisé par les Koulango qui lui dédient des lieux de culte et s'octroient, ainsi, la faculté de « jeter son nom » contre tout Lobi ayant des velléités de contestation. Dans ce contexte où la suprématie d'une société organisée en État sur une société lignagère est reconnue jusque dans les pratiques de sorcellerie et les rapports au sacré, les Lobi ne semblent exprimer que rarement des revendications. Depuis l'indépendance, l'affaiblissement de la chefferie politique a accéléré l'évolution de leurs rapports. Même si la crainte de s'opposer de front aux maîtres de leur terre et des génies qui l'habitent reste forte, la réalité quotidienne lobi se déroule parfois dans un climat de mécontentement : entre villages, les rumeurs courent sur les prix insuffisants auxquels les Koulango payent les poulets et les ignames, sur les demandes excessives des chefs de terre, etc.

La raison invoquée par SAMIR AMIN pour expliquer l'absence d'innovation dans l'organisation sociale serait « qu'ils ne sont pas intégrés dans la production coloniale d'exportation ». Certes, l'écologie des zones de savane qu'ils habitent ne leur permet pas de produire du café et du cacao et les efforts des services agricoles (CFDT) pour diffuser la culture du coton ont échoué. Cependant, on peut affirmer qu'ils sont intégrés dans les réseaux de production marchande : une proportion importante de leurs productions de paysans-éleveurs est exportée sur les marchés intérieurs urbains de la Côte d'Ivoire. Cette insertion dans le capitalisme ivoirien tel qu'il fonctionne actuellement donne à leur région un grand dynamisme économique. Tout est centré sur les marchés autour desquels gravitent colporteurs, commerçants et transporteurs aussi bien Dioula, « à tradition mercantile », originaires de Bouna que « Dioula » venus directement de la moyenne et basse Côte d'Ivoire : Bondoukou, Abengourou, Abidjan. Igname, beurre de karité, volaille, bovin-caprin-ovin, sont ainsi collectés

dans les gros marchés de la région, Bouko, Latourgo et surtout Doropo, ce centre frontalier que les Lobi considèrent comme leur propre marché. Ces derniers ont, d'ailleurs, imposé à la région leur cycle d'un marché tous les cinq jours dont l'activité rythme le cours des mois et des saisons. Dans les sous-préfectures de Bouna et de Tehini, les services économiques fonctionnent en rapport avec l'activité de production des Lobi : service de l'élevage, usine de décorticage du riz, « coopérative » de commercialisation de l'igname, etc. Cette expansion, liée au moins partiellement à l'accroissement de la population et donc à l'immigration, par les activités intermédiaires — transport, commerce — qu'elle suscite, intéresse toute la population non lobi : Koulango et surtout Dioula. Le rôle d'intermédiaires de ces derniers, qui s'inscrit dans la tradition historique des rapports avec le Lobi « archaïque », marginal et mal informé, s'accompagne de certaines formes d'exploitation se survivant aujourd'hui. Mais l'insertion de plus en plus grande des Lobi dans le système commercial contemporain s'accompagne d'une certaine prise de conscience des mécanismes économiques : le sentiment de cette exploitation ne peut manquer de déboucher tôt ou tard au niveau politique. Ce qui a contribué à cette prise de conscience provient également d'une évolution interne à la société lobi elle-même : l'apport des « cultures froides », igname et riz, a modifié tant le mode d'exploitation des terres que les rapports économiques au sein de la cellule de production. Les importants revenus qu'un Lobi peut en retirer lui permet de se libérer partiellement de la tutelle de ses agnats défunts sur qui reposait exclusivement jusqu'à ces dernières années la réussite de son travail. Bien qu'il préfère encore célébrer la « *tina* » ou la « *sembrina* » plutôt que d'acheter de la tôle ondulée pour couvrir le toit de sa maison, il est sensible à la nouvelle autonomie financière que lui procurent ses revenus par rapport à ces agnats : le prix auquel il peut vendre l'igname et le riz l'intéresse actuellement plus que le marché des produits « amers ».

Les Lobi, dont on vient de voir qu'ils sont les principaux producteurs de cette région, n'ont pas été privilégiés pour autant sur le plan des réalisations administratives. Par exemple, dès l'ouverture de la première école, à Bouna en 1902, les Koulango-Dioula sont jugés « seuls aptes à profiter de l'instruction offerte « alors que les Lobi-Birifor » n'ont d'autres horizons que leurs troupeaux » (5). Ce sont des appréciations aussi arbitraires que celles-ci qui ont contribué à maintenir à un très faible niveau le taux de scolarisation : pour l'année scolaire 72-73, le taux global pour les Lobi est de 6 % et de 2 % pour les filles contre environ 14 % pour l'ensemble de la sous-préfecture de Bouna. L'infrastructure scolaire, bien que légèrement renforcée après 1955, c'est-à-dire à une époque où les Lobi représentent déjà plus de 70 % de la population totale, s'est d'ailleurs faite davantage en fonction de l'implantation koulango que de l'implantation lobi. Ainsi, de nombreux villages lobi se trouvent distants de plus de 20 à 30 km de l'école la plus proche. La très forte déperdition des effectifs lobi (environ la moitié des inscrits pour une même année) est partiellement liée aux problèmes posés par l'éloignement, l'absence de cantine, l'hébergement d'enfants lobi en milieu koulango. À ces difficultés matérielles s'ajoute une réticence assez marquée des Lobi pour l'école qui se manifeste, notamment, au moment de l'inscription : souvent accompagnés de gardes, les instituteurs sont obligés de passer de village en village et même, parfois, de menacer de prison le père ou le *ditildar* récalcitrant.

Du point de vue lobi, le problème n'est pas si simple : le système bilingue accorde tant au père qu'à l'oncle utérin le droit de décider de l'envoi d'un enfant à l'école; le père y perdra un aide familial et l'oncle devra subvenir aux divers frais de scolarisation. Les lobi urbanisés de Bouna et de Doropo, qui, pour la plupart, sont des anciens combattants, des commerçants ou des fonctionnaires, ont vis-à-vis de l'école un comportement différent : d'eux-mêmes ils y conduisent leurs enfants et veillent à leur assiduité; au total, près de 80 % des enfants de ce milieu sont scolarisés. Les Lobi « progressistes » ont pris conscience de ce que l'école, naguère encore conçue comme le réservoir de main-d'œuvre des autorités coloniales, peut devenir une pépinière de lettrés qui seront les défenseurs de l'ethnie, les intermédiaires avertis auprès des Koulango et des autorités administratives et, au niveau politique, des représentants capables de prendre en charge leur devenir. Les instituteurs des petits Lobi ne s'y trompent d'ailleurs pas : ils sont unanimes à reconnaître que c'est parmi eux et non parmi les enfants des autres ethnies que se recrutent les premiers de leurs classes.

Dans ces paysages de savane boisée, l'administrateur-ethnographe H. LABOURET reconnaîtrait-il les Lobi ? L'aspect extérieur de leurs maisons semble avoir oublié son caractère défensif si souvent décrit. Sur les sentiers qui sillonnent la brousse, les hommes s'acheminent après avoir laissé accrochés à un mur de leur chambre leur arc et leur carquois, insignes de leur vaillance et aussi de leur « insoumission ». Ils se plaignent d'ailleurs de vivre dans « la froideur » et d'être sûrs, contrairement à leurs pères, de « mourir sur leurs nattes ». De leur côté, les femmes en écrasant le mil ou en pilant l'igname dans le mortier inventent des chants qui vantent les mérites du ravisseur idéal : il n'est plus l'intrépide « vengeur de sang » ou le premier au combat mais le grand cultivateur offrant à la femme « du gâteau de mil comme oreiller ». Surplus de l'armée, pagnes en cotonnades importés, tuniques en coton tissé, tricots de corps, lunette de soleil, déconcerteraient peut-être celui qui est à la recherche des Lobi « peuple nu ». Le port des feuilles par les femmes n'est plus aujourd'hui que le signe du veuvage ou de la participation à des initiations comme le *bur*. Cette cérémonie, lorsqu'elle est célébrée en Côte d'Ivoire, se déroule parfois dans un climat de kermesse : chants et danses ont des accents de folklore, rumeurs musicales des balafons et des transistors se mêlent...

Samir AMIN affirme que les Lobi « n'innovent pas dans le domaine de l'organisation sociale » : effectivement, en apparence, la société lobi, en Côte d'Ivoire, reproduit des systèmes et mécanismes sociaux semblables à ceux qu'elle a laissés derrière elle en Haute-Volta : regroupement en villages et tutelle reconnue du *diti*; mode d'obtention de l'autonomie économique et latitude de choix d'une nouvelle résidence, etc. Cependant, l'installation des Lobi dans un nouvel environnement engendre des changements que l'on peut surtout discerner au niveau des pratiques sociales : ce ne sont peut-être pas les règles elles-mêmes qui sont modifiées mais la façon dont elle sont observées et vécues.

Les premières vagues de migrants lobi sur le territoire de l'actuelle Côte d'Ivoire, à partir de 1880 jusque vers les années 1930, se sont déroulées dans un climat marqué par l'insécurité et les « conflits armés » : dans un tel contexte, leur préoccupation principale était, comme celle de leurs parents voltaïques au cours de leurs migrations précédentes, de s'établir dans une « aire de paix ». L'existence du feud ayant suscité, à

partir de la traversée de la Volta, la répartition des champs migratoires entre groupes alliés et groupes ennemis, les Lobi migrant en Côte d'Ivoire ont franchi une étape de plus le long des axes d'expansion esquissés par leurs ancêtres. Dans ce contexte, le *kuon* était privilégié pour la sécurité, le *tyar* pour la vengeance. De là vient l'originalité des processus migratoires lobi qui loin de s'effectuer dans le désordre sont réglés par ce système double dont les composantes sont parfois difficiles à saisir. Tout se passe comme si le réseau des paternels et le réseau des maternels formaient un espace orienté délimitant les possibilités de déplacements de chacun; cet espace comprend à la fois les chemins suivis par les initiés lors du *dyoro* et les aires de représentation locale des matriclans. Mais ces orientations sont liées à une telle complexité de variables tant au niveau du *kuon* (*tilkha*, alliance du *kuon*...) qu'au niveau du *tyar* (*Wo* ou *De*; *tyarléri*; *tyarléri biel*; *moldara* ...) que probablement seul un ordinateur pourrait les déterminer avec précision et en faire un inventaire exhaustif.

À partir des années 1930-40, une modification des conditions des migrations a amené une évolution qui semble devenir aujourd'hui irréversible : en raison de la pacification qui a progressivement mis fin au feud, les conditions d'installation des Lobi sur les terres des Koulango ont donné une importance croissante aux problèmes fonciers. Dans ce contexte, le *tyar* est privilégié pour les possibilités d'accession aux terres, le *kuon* pour l'entraide dans les invitations de culture. Avec l'Indépendance et l'affaiblissement définitif des chefferies koulango, ne se dessinent-il pas d'autres formes de regroupements des migrants lobi : ceux-ci seraient davantage attirés par l'existence de terres neuves qu'ils trouvent dans le *no man's land* s'étendant sur plus de 100 km au sud de Bouna et les confins de la forêt de Bondoukou que par les sollicitations de leurs ancêtres (6).

Le *ditil* continue à protéger de son ombre tutélaire l'espace villageois nouveau. Cependant, les règles de vie, au sein d'un village, qui se réfèrent encore au domaine du délit (vol, adultère, etc.) masquent une certaine évolution des rapports entre co-villageois : le principe responsable de la continuité semble être la liaison entre le *ditil* et Tangba, maître de la pluie, c'est-à-dire entre l'ordre social et l'agriculture. La formation récente des unités villageoises, l'absence d'un lointain passé commun à leurs occupants, la fréquence des départs et arrivées de groupes de migrants créent un climat nouveau : la cohésion intravillageoise affaiblie aussi par la disparition du feud fait place à des tensions et à des rivalités qui apparaissent surtout au niveau économique. A tout âge, on constate un éclatement des structures qui favorisent la solidarité; en Haute-Volta, les enfants nés sur la terre du même *ditil* forment des groupes successifs d'association allant de leur condition de berger à celle de fiancé. Cette série d'activités communes aux hommes de la même génération (*libieldara*) a des conséquences sur l'organisation du travail entre unités de production. En Côte d'Ivoire, les enfants conduisent chacun de leur côté le troupeau de leur père au pâturage, les jeunes aides familiaux de 8 à 10 ans ne se groupent plus pour organiser des « *manko* » dans les champs de leur père respectif, les prestations en travail dues aux beaux-parents diminuent et ainsi mettent en question les normes de coopération entre *libieldara*, les invitations de culture tendent à être remplacées par des formes de salariat, etc.

Les migrations des Lobi dans le nord ivoirien ne se soldent ni par une simple extension géographique de l'aire lobi voltaïque (ce qui renverrait aux migrations définies comme archaïques par Samir Amin), ni par la création de deux régions différentes séparées par la frontière ivoiro-voltaïque. Leur passage les insère dans un contexte politique et économique distinct de celui qu'ils viennent de quitter mais il n'engendre pas, ipso facto, une nouvelle conscience nationale. Leur système de référence ne s'ajuste pas forcément aux divers moyens qui sont mis à leur disposition pour qu'ils se reconnaissent ivoiriens; par exemple, carte d'identité, bulletin pour l'élection du député lobi, carte du P.D.C.I., insertion dans l'économie marchande. En effet, ils se reconnaissent avant tout comme des « habitants du pays de la brousse » (*honduo*) et, par là même, se distinguent des Lobi installés en Haute-Volta, « habitants du pays » (*di*). Cette structuration de l'espace, qui a des fondements rituels, correspond à l'histoire de la mise en place du peuplement lobi depuis la traversée de la Volta jusqu'à leur installation sur le front « pionnier » au sud de Bouna : dans les zones d'implantation ancienne du « pays » se trouvent les centres rituels les plus importants (sanctuaires du *dyoro*, maison de l'ancêtre, autels du *tyar*) alors que les centres d'implantation récente jouent un rôle secondaire. C'est pourquoi il existe deux mouvements parallèles : l'un, progressif et continu, les conduit plus au sud vers les nouvelles terres ivoiriennes pour des raisons socio-économiques; l'autre, périodique et sacralisé, les renvoie vers les lieux de traversée de la Volta, aux sources mêmes de leur histoire. Cette longue marche vers le fleuve, tous les sept ans, au moment du *dyoro*, à laquelle tous, Ivoiriens comme Voltaïques, participent, est la preuve d'une continuité dans le dialogue ritualisé entre vivants et morts. Un dialogue qu'aucune des tentatives faites pour introduire les religions universelles, islam et catholicisme, n'a pu entamer. Tout au plus relève-t-on en Côte d'Ivoire des tendances à négliger certaines pratiques culturelles telles que, par exemple, les sacrifices préalables au déplacement. En omettant d'interroger leur défunt père et en étant peu disposés, s'il refuse, à surseoir à un projet de départ, les Lobi remettent peut-être en cause le rôle joué par les agnats dans le système de production; ce qui serait pour les processus migratoires le signe ou le présage d'un plus grand laxisme.

(1) AMIN SAMIR, 1974, pp. 53-54.

(2) BOUTILLIER, 1969, p. 15.

(3) *Ibid.*, p. 15.

(4) *Ibid.*, p. 14.

(5) Les états de Bouna par le lieutenant Chaudron du 1^{er} Régiment de tirailleurs sénégalais; commandant de la circonscription de Bouna (1902); microfilm. Archives Abidjan.

(6) Les zones de départ des migrants lobi allant vers le nord ivoirien sont principalement celles de Gaoua, Boussera, Iridiaka, Kampti et Batié-Sud, c'est-à-dire que les zones les plus septentrionales de Gaoua (celles de Boroum-Boroum et de Nako notamment) ne sont quasiment pas touchées par l'émigration. Une analyse des causes de cette différenciation entre « zones de lobi sédentaires » et « zones de lobi migrants » reste à faire. Elle semble importante dans la mesure où elle remettrait peut-être en cause l'homogénéité de l'ethnie lobi.

BIBLIOGRAPHIE

1 - Travaux concernant les Lobi et les peuples voisins

- BOUTILLIER (J. L.), 1964. - Les structures foncières en Haute-Volta. *Études voltaïques*, 5 : 5-182.
- BOUTILLIER (J. L.), 1969. - La ville de Bouna : de l'époque précoloniale à aujourd'hui. *Cah. ORSTOM, sér. Sci. hum.*, vol. VII, n° 2 : 3-20.
- BOUTILLIER (J. L.), 1971. - La cité marchande de Bouna dans l'ensemble Ouest-Africain précoloniale. In : Meillassoux G. (éd.). *L'évolution du commerce en Afrique de l'Ouest*. London : 240-252.
- BOUTILLIER (J. L.). - Les trois esclaves de Bouna. In : Meillassoux G. (éd.). *L'esclavage en Afrique*.
- BOUTILLIER (J. L.), CAUSSE (J.), 1961. - Une enquête de ménage en pays lobi (Haute-Volta), 1956-1957, Paris, INSEE, 24 p. *multigr.*
- CHARLES (L.). - Les Lobi. *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*. 2 : 202-220.
- DELAFOSSÉ (M.), 1902. - Les ruines de Lobi. *Anthropologie*.
- DELAFOSSÉ (M.), 1911-1913. - A propos de construction en pierres maçonnées existant dans le Lobi (Bassin de la Volta Noire). *C.R. de l'Institut Français d'Anthropologie*, 1.
- DELAFOSSÉ (M.), 1912. - Haut-Sénégal-Niger, t. II, Paris.
- GLEIZES (G. L.), 1965. - Le secteur pilote de Varalé : *Études préliminaires*. Abidjan, Ministère de l'Agriculture, en 2 vol.
- GOODY (J. R.), 1958. - The fission of domestic groups among the LoDagaba. In : Goody J. (ed.). *The Developmental Cycle of Domestic Groups*, Cambridge. 53-91.
- GOODY (J. R.), 1961. - The classification of double descent systems. *Current Anthropology*, 1 : 3-25.
- GOODY (J. R.), 1962. - Death, Property and the Ancestors. A study of the mortuary customs of the LoDagaba of West Africa. *Tavistock*, 542 p.
- GOODY (J. R.), 1967. - The social Organisation of the LoWiili, 2^e ed. (1^{re} ed. 1956), *Oxford University Press*, 123 p.
- GRIVOT (R.), 1945. - Cognagui, Lobi et Somba sont-ils de la même origine ? *Notes africaines*, 26, p. 22.
- HAUMANT (J. C.), 1929. - Les Lobi et leur coutume. Paris, 178 p., carte.
- HEBERT (J.), 1970. - Révoltes en Haute-Volta de 1914 à 1918. *Notes et documents voltaïques*, 3, 4 : 3-54.

- HINDS (J. H.), 1947. — A currency problems in the Lawra district : picturesque money customs of the Lobi and Dagarti people of the Gold Coast. *West African Review*, 18, 243 : 1428-1432.
- HOLAS (Bohumil), 1953. — Et les flèches entrent en jeu. (Schéma d'un combat coutumier en pays Lobi). *Notes africaines*, 58 : 16-20.
- IBOS, 1939. — La société Lobi. *Revue des troupes coloniales*, 33, 200 : 249-267 ; 258 : 54-64.
- KAMBOU (Jeanne-Marie), 1971. — La pénétration française en pays Lobi, 1897-1920. Mém. de maîtrise (Univ. Paris), 123 p. *multigr.*
- KAMBOU (Joseph), 1971. — Le dyoro ou initiation sociale dans le sud de la Haute-Volta. Mém. EPHE. VI^e s., 198 p. *multigr.*
- LABOURET (H.), 1916. — La guerre dans ses rapports avec les croyances religieuses chez les populations du cercle de Gaoua. *Annuaire et Mémoires du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF* : 298-304.
- LABOURET (H.), 1916. — La terre dans ses rapports avec les croyances religieuses chez les populations du cercle de Gaoua. *Annuaire et Mémoires du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF* : 305-316.
- LABOURET (H.), 1917. — La chasse et la pêche dans leurs rapports avec les croyances religieuses parmi les populations du Lobi. *Annuaire et Mémoires du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF* : 244-276.
- LABOURET (H.), 1920. — Le mystère des ruines du Lobi. *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, 3 : 177-96.
- LABOURET (H.), 1921. — Mutilations labiales et dentaires parmi les populations du Lobi. *Anthropologie*.
- LABOURET (H.), 1923. — Langage tambouriné et sifflé. *Annuaire et Mémoires du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF*.
- LABOURET (H.), 1925. — L'or du Lobi. *Afrique française : Renseignements coloniaux*. 35 (3) : 69-73.
- LABOURET (H.), 1925. — Les bandes de Samori dans la Haute Côte d'Ivoire, la Côte d'Or et le Pays Lobi. *Afrique française : Renseignements coloniaux*.
- LABOURET (H.), 1929. — La parenté à plaisanterie en Afrique occidentale. *Africa*, 2 (3) : 244-54.
- LABOURET (H.), 1931. — Les tribus du rameau Lobi (Volta noire moyenne). Paris, *Inst. d'Ethnologie*, VII, 510 p.
- LABOURET (H.), 1958. — Nouvelles notes sur les tribus du rameau Lobi : leurs migrations, leurs évolutions, leurs parlers et ceux de leurs voisins. Dakar, *IFAN*, 295 p. (Mém. de l'IFAN, 54).
- LAMOTHE (C.), 1966. — Esquisse du système grammatical Lobi. Paris, Ouagadougou, CNRS, 168 p. (*Recherches voltaïques*, 4).
- MARCELLIN (L.), 1939. — Une cérémonie funèbre chez les Lobi de la Volta Noire. *Sciences et voyages*. N° 46 : 211-15.
- MAZER (A.), 1961. — Sevrage et mortalité infantile en pays Lobi. *Bulletin de l'Institut National d'Hygiène*, 16 (1) : 127-137.
- MOMO (A. P.). — Monographie du village de Nako, subdivision de Gaoua, cercle de Gaoua, Bobo-Dioulasso, Ouagadougou. s.d. *Mémoire de l'École Nationale d'Administration*, 7 p. *multigr.*
- MONTEIL (C.), 1965. — Le village africain de l'Ouest. *Bulletin de l'Institut français d'Afrique Noire*. 27 (B), 3-4 : 706-714.

- PARENKO (P.), HEBERT (J.), 1962. — Une famille ethnique : les Gan, les Padoro, les Dorobe, les Komono. *Bulletin de l'Institut français d'Afrique Noire*, 24 (B), 3-4 : 414-448.
- PIAZZINI (G.), 1954. — Horizons noirs (Dogon et Lobi). Paris, éd. de la Toison d'Or, 217 p.
- PRADEAU (C.), 1970. — Kokolibou (Haute-Volta) ou le pays Dagari à travers un terroir. In : *Études rurales*, 37-38-39 : 85-112.
- RABA (A.), 1958. — Malnutrition - Paludisme - Helminthiases en pays Lobi. s.l. O.R.A.N.A., 10 + 15 p. *multigr.*
- SAVONNET (G.), 1958. — Méthodes employées par certaines populations de Haute-Volta pour lutter contre l'érosion. *Notes africaines*, 78 : 38-40.
- SAVONNET (G.), 1962. — La colonisation du pays Koulango (Haute Côte d'Ivoire) par les Lobi de Haute-Volta. *Cah. d'Outre-Mer*, XV, 57 : 25-46, illustr., cart.
- SAVONNET (G.), 1963. — Les régimes fonciers du sud-ouest de la Haute-Volta (Bwa, Dagari, Wile, Birifor, Lobi). s.l., ORSTOM, s.d. (I) + 43 p., 8 pl. h.-t., *multigr.*
- SAVONNET (G.), 1965. — Interrogatoire d'une défunte chez les Lobi de Pora (Haute-Volta). *Notes africaines*, 108 : 119-224.
- SIB NATTA (J.), 1960. — Une cérémonie d'initiation en pays Lobi : le Dioro. Ouagadougou, 8 p., ms. *Mémoire de l'École Nationale d'Administration*.
- SIB SIE (B.), 1960. — Le matriarcat et la succession au pays des tribus du rameau lobi. Ouagadougou, 19 p., ms. *Mémoire de l'École Nationale d'Administration*.
- WILLIAMS (D.), 1967. — The dancer's environment (description of Lobi dances). *Impulse* (San Francisco) : 32-36, illustr.
- YAGUIBOU (T.), 1967. — Le levirat en pays Kassena et Lobi. *Revue juridique et politique*, 21 (1) : 64-75.

2 - Autres ouvrages

- AMIN (Samir), 1974. — Introduction. In : Amin S. (éd.). *Les migrations contemporaines en Afrique de l'Ouest*. London, Oxford University Press : 3-64.
- AMSELLE (J. L.), 1973. — Situation de la recherche sur les migrations. ORSTOM, rapport de mission, 30 p. *multigr.*
- BAUMANN (H.), WESTERMANN (D.), 1957. — Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Paris, Payot, 605 p.
- BINGER (L. G.), 1892. — *Du Niger au Golfe de Guinée*. Paris, Hachette, 2 vol., 513 + 416 p.
- DESCHAMPS (H.), 1971. — Histoire générale de l'Afrique Noire, de 1800 à nos jours. PUF, 720 p.
- ETIENNE (Mona et Pierre), 1968. — L'émigration Baoulé actuelle. *Cahiers d'Outre-Mer*, Bordeaux, XXI : 155-195.
- EVANS-PRITCHARD (E. E.), FORTES (M.), 1964. — *Systèmes politiques africains*, Paris : PUF.
- FORTES (M.), 1953. — The structure of unilineal descent groups. *American Anthropologist*, LV, I : 17-41.
- FOX (R.), 1967. — Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance, trad. Paris, Gallimard, 268 p.

- HAERINGER (Ph.), 1968. - L'observation rétrospective appliquée à l'étude des migrations africaines. *Cah. ORSTOM, sér. Sci. hum.*, vol. V, n° 2 : 3-22.
- HAERINGER (Ph.), 1972. - Méthodes de recherche sur les migrations africaines; un modèle d'interview biographique et sa transcription synoptique. *Cah. ORSTOM, sér. Sci. hum.*, vol. IX, n° 4 : 439-453.
- HARRIS (R.), 1962. - The political significance of double unilinal descent. *The journal of the Royal Anthropological institute*, 92 (I) : 86-101.
- KI-ZERBO (J.), 1972. - *Histoire de l'Afrique Noire*, Paris, Hatier, 702 p., carte, illustr.
- MERCIER (P.), 1968. - Tradition, changement, histoire : les Somba du Dahomey septentrional. Paris, Anthropos, 533 p.
- MURDOCK (G. P.), 1972. - De la structure sociale, Paris, Payot, 357 p. (Trad. de Social Structure, 1949).
- RADCLIFFE-BROWN (A. R.), FORDE (D.), 1953. - *Systèmes familiaux et matrimoniaux*, trad. Paris PUF, 527 p.
- RATTRAY (R. S.), 1932. - The tribes of the Ashanti Hinterland, Oxford, vol. 2 : 402-451.
- ROUCH (J.), 1956. - Migrations au Ghana (Gold Coast). *Journ. de la Sté des Africanistes*, 26, 1-2 : 33-196.
- SAUTTER (G.), 1962. - A propos de quelques terroirs d'Afrique Occidentale. *Études rurales*, 4 : 24-86.

ANNEXES

1. Les villages lobi de Haute-Volta.
2. Les villages lobi de Côte d'Ivoire.
3. Les écoles dans la sous-préfecture de Bouna.
4. Récit de la vie des bergers (*Nakin*) en Haute-Volta, relaté par **Biwanté Kambou**.

1 - LES VILLAGES LOBI DE HAUTE-VOLTA

Tableau I

MP \ MM	Hien	Da	Somé	Kambou	Total
Hien	11	1	1	4	17
Da	1				1
Nufé		1			1
Kambou	1				1
Somé	2				2
<i>Total</i>	15	2	1	4	22

Tableau II

MP \ MM	Hien	Da	Total
Hien	7	5	12
Da	2		2
<i>Total</i>	9	5	14

Tableau III

MP \ MM	Hien	Nufé	Kambou	Da	Palé	Total
Hien	4	2	1	3	1	11
Nufé	1				2	3
Da	3			3		6
Palé		1				1
<i>Total</i>	8	3	1	6	3	21

Tableau IV

MP \ MM	Hien	Da	Kambou	Total
Hien	13	3	1	17
Da	3			3
Kambou	1			1
<i>Total</i>	17	3	1	21

Tableau V

MP \ MM	Hien	Palé	Somé	Nufé	Kambou	Da	Total
Hien	11	2		3	1	1	18
Somé			1				1
<i>Total</i>	11	2	1	3	1	1	19

Tableau VI

MP \ MM	Hien	Kambou	Palé	Da	Total
Hien	15	2	1	1	19
Kambou	2				2
Palé	3				3
Da		2			2
<i>Total</i>	20	4	1	1	26

Tableau VII

MP \ MM	Hien	Kambou	Total
Hien	21	2	23
Kambou	2	1	3
<i>Total</i>	23	3	26

- Tableau I : DOUDOU : fondateur Tehin Delmé Hien (22 CUP)
 Tableau II : SEWERA : fondateur Gbedé Delmé Hien (14 CUP)
 Tableau III : PILINGUERA-YOUMBOURA : fondateur Hyrekoué Hien (21 CUP)
 Tableau IV : DAGNORO : fondateur Bil Dagnor Hien (22 CUP)
 Tableau V : KELGBORA : fondateur Yele Gonguo Hien (19 CUP)
 Tableau VI : HOULBERA : fondateur Kondji Gonguo Hien (26 CUP)
 Tableau VII : TONKAR-LAMINE : fondateur Gonguo Hien (26 CUP)

Tableau VIII

MM MP	Hien	Kambou	Palé	Sib	Da	Total
Hien	10	6	1		7	24
Kambou	5		1			6
Palé	5				3	8
Sib						
Da	4		2	2		8
Total	24	6	4	2	10	46

Tableau IX

MM MP	Hien	Somé	Da	Total
Hien		1		1
Somé	3	2	1	6
Total	3	3	1	7

Tableau X

MM MP	Kbiré	Nufé	Sib	Hien	Da	Palé	Total
Kbiré	1	1		2			4
Nufé	1			1			2
Sib							
Hien	1		1	2	3	2	9
Da	2	2		1	1		6
Total	5	3	1	6	4	2	21

Tableau XI

MM MP	Kbiré	Nufé	Hien	Palé	Sib	Da	Total
Kbiré	6	2	3	3			14
Nufé	1						1
Hien	2			1			3
Palé	2			1	1		4
Sib	3		3			1	7
Da	3					2	5
Total	17	2	6	5	1	3	34

Tableau XII

MM MP	Hien	Kambou	Somé/Sib	Total
Hien	7	1	1	9
Kambou	5	3	1	9
Somé/Sib	1		1	2
Da	4	1		5
Total	17	5	3	25

- Tableau VIII : WOLO-WOLA : fondateur Bahina Sabalto Hien (46 CUP)
 Tableau IX : PALAWO : fondateur Tuombi Dian Somé (7 CUP)
 Tableau X : GBONWO : fondateur Bomba Kambiré (21 CUP)
 Tableau XI : KOUBEO-DIOULO : fondateur Dohba Kambiré (34 CUP)
 Tableau XII : SANWARA : fondateur Sansan Gonguo Hien (25 CUP)

2 - LES VILLAGES LOBI DE CÔTE D'IVOIRE

Tableau XIII

MP \ MM	Hufé	Hien	Kambou	Da	Total
Hufé		1	1	1	3
Hien	5	1			6
Kambou					
Da	1	1		2	4
Total	6	3	1	3	13

Tableau XIV

MP \ MM	Somé	Hien	Kambou	Palé	Total
Somé	1	1			2
Hien		2			2
Kambou		1	2		3
Palé	1				1
Total	2	4	2	0	8

Tableau XV

MP \ MM	Hien	Sib/Somé	Kambou	Da	Palé	Total
Hien	22	2	5	2	2	33
Sib/Somé	2					2
Da	4					4
Palé	2					2
Total	31	2	5	2	2	41

Tableau XVI

MP \ MM	Hien	Da	Kambou	Total
Hien	2	1	1	4
Kambou	1			1
Total	3	1	1	5

Tableau XVII

MP \ MM	Hien	Kambou	Da	Total
Hien	3		1	4
Kambou	1	1		2
Somé	1			1
Total	5	1	1	7

Tableau XVIII

MP \ MM	Palé	Hien	Sib/Somé	Total
Palé	4	1		5
Hien		1		1
Sib/Somé	2		2	4
Kambou		2		2
Total	6	4	2	12

Tableau XIII : Village n° 1 - DELEDOUO, création 1960, 13 CUP : fondateur Delé Nufé.

Tableau XIV : Village n° 2 - KOUYALADOUO, création 1941, 8 CUP : fondateur Kouyala Timbourbi Hien.

Tableau XV : Village n° 3 - KERAMIRA, création 1940, 41 CUP : fondateur Niana Yimbourbi Hien.

Tableau XVI : Village n° 4 - TIARNODOUO, création 1959, 5 CUP : fondateur Tiarno Bolto Hien.

Tableau XVII : Village n° 5 - KERAHINTEDOUO, création 1955, 7 CUP : fondateur Kerahinte Kodyo Hien.

Tableau XVIII : Village n° 6 - SOUBAKALA, création 1956, 12 CUP : fondateur Sepri Somé;

Tableau XIX

MP \ MM	Hien	Palé	Kambou	Total
Hien	2	1	1	4
Palé	1	4		5
Kambou			1	1
Total	3	5	2	10

Tableau XX

MP \ MM	Somé	Hien	Total
Somé	5	3	8
Hien	1	1	2
Palé	1		1
Kambou	1		1
Total	8	4	12

Tableau XXI

MP \ MM	Da	Nufé	Kambou/ Kambiré	Hien	Total
Da	4	1	3		8
Nufé		1		1	2
Kambou/ Kambiré	3	1	10	1	15
Hien	1	1	2		4
Total	8	4	15	2	29

Tableau XIX : Village n° 7 - SOLPERDOUO, création 1956, 10 CUP : fondateur Solper Banko Kambou.

Tableau XX : Village n° 8 - PONISEO, création 1922, 12 CUP : fondateur Bielkoumbéré Touh Somé.

Tableau XXI : Village n° 9 - ANSOUN II ou NELOUDOOU, création 1963, 29 CUP : fondateur Neloute Danka Kambou.

3 - LES ÉCOLES DANS LA SOUS-PRÉFECTURE DE BOUNA

Tableau XXII

ethnie	F	G	Total
lobi	61	119	180
koulango	55	66	121
dioula	91	141	232
autres	106	155	261
Total	313	481	794

Tableau XXIII

année scolaire	totale école de Bouna	totale école rurale	Total
1912	29		29
1923	30		30
1968-69	527	413	940
1972-73	794	592	1386

Tableau XXIV

	Danco		Engaye		Bouko		Konzie		Kalamon		Doropo		Total milieu rural	
	F	G	F	G	F	G	F	G	F	G	F	G	F	G
lobi	4	40	6	26	5	39	4	15	4	37	9	57	32	214
koulango	8	23	14	11	3	8	2	7	6	18	18	43	51	110
autres	2	5	4	3	7	2	-	1	4	4	16	27	33	42
dioula	-	-	2	9	6	11	-	-	8	18	15	41	31	79
Total	14	68	26	49	21	60	6	23	22	77	58	168	147	445

Tableau XXII : École de BOUNA I, II, III, 1972-1973.

Tableau XXIII : Résultats globaux (sans tenir compte de l'appartenance ethnique).

Tableau XXIV : Les écoles rurales de la sous-préfecture de BOUNA (années scolaires 1972-75).

4. Récit de la vie des bergers (nakin) en Haute-Volta relaté par Biwanté Kambou :

« C'est ainsi que j'ai commencé à suivre mes frères aînés au pâturage quand j'avais 4 ans. Quand j'ai eu 9 ans j'ai remplacé mes frères aînés avec mon frère de même père qui avait 6 ans, le fils du frère de mon père qui en avait 7 et sa fille âgée de 9 ans. C'était elle le chef des bergers. Elle ressemblait à un garçon, elle savait très bien tirer à l'arc et au lance pierres et luttait comme un garçon. Elle était vraiment très forte et elle nous défendait quand on était attaqué par des bergers d'un autre village. Chaque matin, nous devons nous dépêcher de manger et attendre qu'elle nous donne l'ordre de sortir les bœufs. Quand elle se réveillait la première, elle passait dans les chambres de nos mères et nous pressait de sortir pour aller au pâturage; nous étions obligés de demander à nos mères de mettre du « to » et de la sauce dans unealebasse que nous emportions dans la brousse mais, avant de le manger, nous devons lui présenter nosalebasses et elle choisissait pour elle celle qui contenait la meilleure sauce. C'est ainsi que cela se passe chez tous les bergers des autres villages.

Après avoir amené nos bœufs dans la brousse, nous allions rejoindre ou attendre nos camarades bergers du village dans le pâturage. Cette même fillette qui était chef de mon groupe l'était aussi de tous les bergers du village. Avec eux, nous allions conduire les bœufs sur les montagnes ou dans les vallées où se trouve de la bonne herbe fraîche. Là, nous organisions entre nous des jeux de luttes pour nous entraîner au cas où nous croiserions, un jour, des groupes de bergers venant d'un autre village et aussi pour évaluer notre force, puisque le plus fort avait le droit de commander le moins fort. Pendant les jeux, le « chef » chargeait toujours l'un d'entre nous de ramener les bœufs qui s'éloignaient. Quand nous croisions des groupes de bergers venant d'un autre village, notre chef et celui de l'autre groupe se mettaient à lutter : si l'un des deux était terrassé, le groupe des vainqueurs riaient, poussaient des cris de joie, se moquaient, sifflaient; si le vaincu se relevait, la lutte recommençait ou bien tous les bergers s'empoignaient et luttait. À la fin, où les deux chefs finissaient par s'entendre et les deux groupes s'associaient ou le groupe des vaincus était renvoyé à coup de pierres vers un autre pâturage et les vainqueurs restaient maîtres du coin. Alors, le chef s'installait à l'ombre d'un arbre et se faisait apporter des fruits de toutes sortes. Lorsque le chef est un garçon, il y a souvent une fille de son groupe à qui il ne demande jamais d'aller rechercher les bœufs qui s'éloignent, mais il la garde à ses côtés, partage les fruits avec elle et en profite pour s'amuser un peu. Mais il n'était pas question « d'amour berger » dans notre groupe car notre chef faisait tellement le garçon qu'elle n'y songeait même pas. Mais par contre elle obligeait quelquefois des fillettes à jouer avec un garçon devant elle pour l'amuser.

À la mi-journée, nous conduisions les bœufs dans les bas-fonds pour les faire boire et là, nous allions tous dans l'eau, excepté le chef, pour chercher des grenouilles.

Puis nous cassions les tiges d'une herbe appelée « m'pkila » et nous allumions un grand feu pour faire griller nos grenouilles dont les plus grosses étaient prises par le chef. Et nous mettions ces tiges dans le feu un moment puis, nous les faisons claquer contre une racine ou une pierre et un grand bruit éclatait exactement comme un coup de fusil. Le chef envoyait deux ou trois garçons débrouillards déterrer dans un champ voisin des arachides, des patates douces ou prendre des épis de maïs frais: gare à nous si le propriétaire du champ nous attrapait... Avant le coucher du soleil, nous ramenions nos bœufs près d'un grand arbre au pied duquel nous avions l'habitude de les regrouper chaque jour et là, chaque berger séparait son troupeau et le conduisait dans la maison de son père en chantant tout joyeux la force du plus fort taureau du troupeau ».

TABLE DES ILLUSTRATIONS

TABLEAUX

1.	Populations des actuelles sous-préfectures de Bouna et Tehini en 1955 (Côte d'Ivoire)	33
2.	Population des actuelles sous-préfectures de Bouna et Tehini : récapitulation allant de 1904 à aujourd'hui	34
3.	Nom de tous les patriclans recensés	52
4.	Liste de 10 patriclans et de leur segmentation	53
5.	Matriclans (tyar) et sous-matriclans (tyarléri)	61
6.	Alliances matrimoniales et captifs (De) : exemple relevé dans le village d'Iridiaka (Haute-Volta) (maison n° 4)	78
7.	Répartition des Wo et De dans les villages d'Iridiaka (Haute-Volta) et de Solperdouo (Côte d'Ivoire)	78
8.	Distribution des tyordarkuun par patriclan dans 13 villages en Haute-Volta	100
9.	Répartition des patriclans selon les villages en Haute-Volta	100
10.	Distribution des tyordarkuun par matriclan dans 13 villages en Haute-Volta	103
11.	Les types de mariage à Iridiaka (Haute-Volta)	106
12.	Lieu de résidence de l'homme et de la femme avant le rapt et situation matrimoniale de la femme	106
13.	Répartition des habitants des trois villages : Solperdouo, Poniseo et Neloudouo (430 personnes) selon le lieu de naissance et le groupe d'âge décennal	119
14.	Répartition des déplacements selon le groupe d'âge du tyordarkuun	119
15.	Répartition des déplacements effectués par le père d'ego; par ego dépendant (alehua) et par ego autonome économiquement (lé)	120
16.	Répartition de l'ensemble des déplacements effectués par les tyordarkuun selon leur fréquence	120
17.	Répartition des déplacements selon le lieu de naissance (Haute-Volta ou Côte d'Ivoire) des 50 tyordarkuun résidant dans les trois villages de l'enquête	121
18.	Moyenne de la durée des séjours	121
19.	Répartition des villages d'après la taille en Haute-Volta (cantons de Gaoua, Boussera, Iridiaka) (1971) et en Côte d'Ivoire (sous-préfecture de Bouna) (1963)	126
20.	Structure de la population par sexe et grand groupe d'âge en Haute-Volta (Iridiaka) et en Côte d'Ivoire (Solperdouo, Neloudouo et Poniseo)	126
21.	Nombre d'unités de production par unité de résidence à Iridiaka (Haute-Volta) et à Neloudouo (Côte d'Ivoire)	134
22.	Taille moyenne d'une unité de résidence et d'une unité de production en Haute-Volta (Iridiaka) et en Côte d'Ivoire (Solperdouo et Neloudouo)	134
23.	Répartition des unités de résidence selon leur taille en Haute-Volta (Iridiaka) et en Côte d'Ivoire (Neloudouo)	134
24.	Distribution des tyordarkuun par patriclan dans 9 villages de Côte d'Ivoire	151
25.	Distribution des tyordarkuun par matriclan dans 9 villages de Côte d'Ivoire	152
26.	Répartition des matriclans (biel; maldara; sodara) selon les villages. . . .	152

27. Types de mariage en Côte d'Ivoire	155
28. Types de mariages par négociation en Côte d'Ivoire	155
29. Recensement ou estimation du bétail dans les sous-préfectures de Bouna et Tehini (Côte d'Ivoire) de 1924 à 1971	160
30. Participation au kul (type I et II) à Iridiaka (Haute-Volta), à Solperdou et Neloudouo (Côte d'Ivoire)	162
31. Répartition des kul selon les cultures pour lesquelles elles eurent lieu ..	163
32. Fréquence des invitations de culture en Haute-Volta (Iridiaka) et en Côte d'Ivoire (Solperdou et Neloudouo)	164
33. Plantes « amères » et plantes « froides »	167
34. Cycles et marchés de la sous-préfecture de Bouna	171
35. Principales exportations de la région de Bouna	174

FIGURES

1. Localisation des villages de l'enquête	8
2. Mise en place du peuplement lobi en Haute-Volta et en Côte d'Ivoire	17
3. Localisation de la population - 1965	32
4. La terminologie de parenté	57
5. A. Filiation bilinéaire	
B. Filiation en ligne utérine	58
6. Principaux villages fondés par les membres du Tyar Kambire et du Tyar Hien	64
7. Village d'Iridiaka, novembre 1972 (Haute-Volta)	89
8. Maison de Hopière Hien - village d'Iridiaka, mai 1972 (Haute-Volta)	95
9. Composition des segments de patrilignage dans le village d'Iridiaka (Haute-Volta)	98
10. Localisation des villages des cantons d'Iridiaka et de Boussera (Haute-Volta) selon l'appartenance de leur fondateur à l'un des quatre matriclans (tyar)	103
11. Village de Pôniseo, janvier 1972	128
12. Village Solperdou, mai 1972 (Côte d'Ivoire)	130
13. Village de Ansoum 2 ou Neloudouo, juillet 1972	130
14. Village Pôniseo (Côte d'Ivoire), maison de Teno Somé, avril 1972; maison construite en 1942.	132
15. Village Solperdou, avril 1972, maison de Sitiarté construite en 1968.	133
16. Mode de regroupement. Village Solperdou	145
17. Le Bann de Sorimpro	146
18. Cheminements migratoires des Tyordarkuun du village de Solperdou (Côte d'Ivoire)	148
19. Cheminements migratoires des Tyordarkuun du village de Neloudouo (Côte d'Ivoire)	149
20. Mode de regroupement, village Ansoum 2 ou Neloudouo	150
21. Les marchés de la sous-préfecture de Bouna	170

PLANCHES PHOTOS

I. Habitation Lobi en Haute-Volta	90
II. Habitation Lobi en Côte d'Ivoire	135
III. Un litige entre deux chefs de maison, Solperdou - Côte d'Ivoire	140
IV. Marché de Doudou (Haute-Volta)	172

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	3
INTRODUCTION.....	5
Liste des principaux termes utilisés dans le texte.....	13

PREMIÈRE PARTIE
 LES DONNÉES DE L'HISTOIRE : LES GRANDES PHASES
 DE LA MISE EN PLACE DU PEUPEMENT LOBI
 EN HAUTE-VOLTA ET EN CÔTE D'IVOIRE

<i>Du passage de la Volta Noire à la fin de la période précoloniale</i>	18
<i>Des débuts de la période coloniale à aujourd'hui.....</i>	24
<i>Quelques données chiffrées sur le peuplement lobi en Côte d'Ivoire</i>	28

DEUXIÈME PARTIE
 LES FONDEMENTS DE L'ORGANISATION
 SOCIALE LOBI

1 - La parenté.....	41
<i>Le patriclan.....</i>	42
- La maison de l'ancêtre du patriclan : tyor kontin ..	43
- L'appartenance au patriclan.....	44
- Composition du kuon : les sous-patriclans.....	46
- Relations entre les sous-patriclans d'un même kuon	50
- Le patrilignage.....	51
<i>Le matriclan.....</i>	56
- Principe de l'unité du matriclan (tyar).....	56
- Composition du matriclan : segmentation du matriclan et formation de sous-groupes ou sous-matriclans.....	60

- Fonctions du matriclan (tyar) et du sous-matriclan (tyarleri).....	66
(a) la fécondité des femmes et la reproduction	66
(b) les « conflits armés ».....	66
(c) l'héritage	71
(d) la sorcellerie	72
- Division du sous-matriclan (tyarleri) en groupe « Wo » et en groupe « De » : maîtres et captifs	75
2 - Résidence et organisation de l'espace	81
<i>Formation et organisation du village</i>	<i>81</i>
<i>Occupation de l'espace et structure lignagère (exemple : le village d'Iridiaka, Haute-Volta)</i>	<i>89</i>
- Composition d'une unité de résidence (tyor).....	91
- Unité de résidence et unité de production	92
(a) Le don de la « daba », symbole de l'autonomie économique	92
(b) Don de la « daba » et scission de l'unité résidentielle	94
- Village et résidence.....	97
(a) Résidence et appartenance au patriclan (kuon) ..	97
(b) Résidence et transmission de certains biens fonciers (terre; maison)	100
(c) Résidence et appartenance au matriclan (tyar) ...	102
(d) Résidence et alliance matrimoniale.....	104

TROISIÈME PARTIE
CAUSES ET MODALITÉS DES MIGRATIONS
EN CÔTE D'IVOIRE

3 - Causes des migrations et quelques données quantitatives.....	111
<i>Les causes</i>	<i>111</i>
<i>Quelques données quantitatives sur les migrations.....</i>	<i>118</i>
<i>Le départ en migration : les sentiers de la nuit</i>	<i>122</i>
4 - Migration et nouvelles formes d'organisation sociale	125
<i>Terroir, village et habitat en Côte d'Ivoire</i>	<i>125</i>
- Taille et composition des villages.....	125
- Habitat et terroir en Côte d'Ivoire	127
<i>Formation et organisation du village en Côte d'Ivoire ..</i>	<i>136</i>
- Modalités de l'installation des villages lobi en Côte d'Ivoire.....	137
- Le ditildar	139
<i>Résidence et parenté dans les processus migratoires....</i>	<i>144</i>

5 - Organisation de la production et migration.....	157
<i>Production agricole et organisation du travail.....</i>	157
- Production agricole et élevage	157
- Organisation du travail : les invitations de culture .	160
<i>Revenus et consommation</i>	166
- Types de revenus : revenus « amers » et revenus « froids »	166
- Les marchés (ya).....	169
- Tentative d'estimation de certains revenus.....	174
CONCLUSION.....	179
BIBLIOGRAPHIE	185
ANNEXES	189
TABLE DES ILLUSTRATIONS (tableaux, figures, schémas, planches photographiques).....	195
TABLE DES MATIÈRES	197

Fabrication - Coordination
Hélène DARDENNE

IMPRIMERIE LOUIS-JEAN

Publications scientifiques et littéraires

TYPO OFFSET

05002 GAP - Téléphone 51 35 23 -

Dépôt légal 118-1980

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET TECHNIQUE OUTRE-MER

Direction générale :

24, rue Bayard - 75008 PARIS

Service des Publications :

70-74, route d'Aulnay - 93140 BONDY

O.R.S.T.O.M. Editeur
Dépôt légal : 1^{er} trim. 1980
I.S.B.N. 2-7099-0479-9