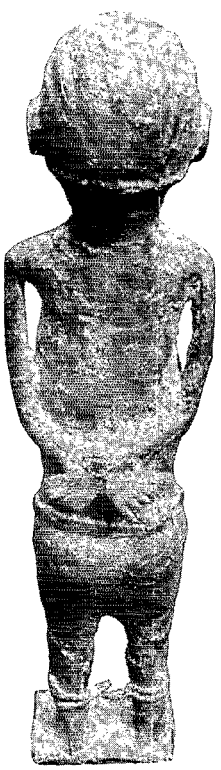
Statue d'un Deè
Musée de Ouagadougou
Cl. T. Spini et G. Antongini

Une société hétérogène : la division Wɔɔ̀-Deè chez les Lobi

PIERRE BONNAFÉ



Tenant pour acquis le contexte historique qui, tout au long du siècle dernier et même bien avant, multiplia dans ces régions razzias, guerres[1], puis ventes de captifs divers (J.L. Boutillier, 1975 : 279), nous nous intéressons directement à son effet sur les peuples lobi et birifor. Tous les matriclans se sont trouvés scindés entre des "gens libres" : *wɛ̀ya* (sing. : *wɔɔ̀*) ou "purs, authentiques" - et des "descendants de captifs" : les *dɛà* (sing. *deè*). Nous rencontrons le paradoxe d'une société très peu hiérarchisée traversée par cette grande division[2].

Une triple perspective nous retiendra : comment ces acteurs ont-ils classifié le phénomène, de quelles micro-structures ont-ils usé pour élaborer le statut de ces personnes, enfin quel type d'évolution ont-ils créé ?

«Les *dɛà* sont venus de Kenedougou, amenés par un certain Tiba (Tieba) et même de Sikasso au Mali. On nous a amené aussi du peuple birifor, pris près du fleuve (la Volta Noire). On les vendait au marché de Galguli. Dans ma jeunesse, ils valaient 15 à 20.000 cauris, 10.000 si c'étaient des enfants. On pouvait aussi les acquérir avec deux ou trois bœufs (pour un adulte)». Un vieux captif, capturé par les troupes samoryennes, du village cité.

Les différentes catégories de *dɛà*

En tête de l'inventaire actuel prend place la catégorie des *dɛà* "achetés", acquis le plus souvent hors des marchés. A la fin du XIX^{e} siècle, cette procédure d'intégration était la plus fréquente. Les gens la subissant peuvent correctement être caractérisés par le terme de captifs, voire même d'esclaves au moins jusqu'à leur acquisition. Avant 1850 environ, le nombre de captifs achetés par les Lobi semble réduit.

1. J. Goody citant Eyre-Smith in *The social organisation of the Lowili*, 1967 : 15. Il se serait agi de Dagombas, Tampoulimas et peut-être de Gonjas.

2. Cette division, qui concernait tout le rameau lobi, n'a pas échappé à Henri Labouret. Mais ce dernier critique toutes les explications proposées par ces peuples : il ne s'agirait ni d'une union entre gens libres et captifs réglementée, ni de l'initiative d'une mère envoyant ses deux filles épouser dans deux moitiés différentes, ni de l'histoire d'un ancêtre perdant des descendants et séparant les survivants en deux groupes exogamiques, ni d'une sorte d'inceste : 1958 : 42. Son scepticisme ethnologique semble excessif car la première explication correspond aux faits et les autres ont au moins un intérêt imaginaire.

En second lieu sont évoqués des *dɛà* acquis par capture. On nous en a cité deux sortes ; mais tout porte à penser que leur catalogue complet était plus fourni. On rencontrait des *Tãgbá-dɛà* = des femmes ou des jeunes filles "ramassées" (c'est-à-dire trouvées errantes) le jour d'une bataille, sans que leur groupe ose les réclamer parce qu'il était trop faible. L'expression *Tãgbá* (= de l'être supérieur) indiquait le caractère hasardeux, libre, de cette trouvaille. On connaissait aussi des *kpal-dɛà* ou "captifs (ves) du poison"[3], prisonniers à l'issue d'un combat à l'arc. Probablement s'agissait-il souvent alors de personnes "étrangères" (*sódárá*), mais lobi, résidant à des distances assez grandes. Ces classifications sont à la fois éclairantes et problématiques. Elles paraissent orienter vers un résidu humain de la lutte sociale d'une époque et des vicissitudes de ses conflits armés. Elles ne prennent leur poids que par les pratiques qu'elles saisissent par le langage. Par chance, parfois une allusion d'un habitant moderne renvoie précisément à la fin du XVIII[e] siècle[4] :

«Pendant que Dobah Kambire était maître de la terre au village de Kubeo, après la mort de son frère Sibal, survint une grande famine. Des gens se saisissaient des fuyards. Dobah leur acheta alors un homme *deè*. Ce dernier fonda ensuite le village Gbon à côté de son maître qui n'aurait pas accepté son éloignement.»

Le contexte, celui d'une famine, se révèlera répétitif. La procédure d'acquisition du captif est double : capture, puis achat. Tout se déroule entre Lobi. La fondation d'un village par un *deè* dans cette zone septentrionale était-elle vraiment exceptionnelle quelques décennies après la traversée du fleuve ?

D'autres témoignages nous reportent un siècle plus tard vers 1900. Des habitants lobi du nord parlent de Dagara (ou encore de Wandara) volant des enfants pendant une disette et venant les revendre à leurs ancêtres contre du sorgho. Dans le même village que précédemment, le père d'un homme avait un ami dagara à Weho : ce dernier s'était chargé de lui chercher dans son pays un homme ou une femme *deè*. Il les lui vendit 100 et 120.000 cauris, soit à des tarifs élevés.

On trouve trace de rapts de captifs étrangers par des Dagara encore avant 1850, semble-t-il[5]. Ces derniers seraient venus surtout lors d'une grande famine les revendre sur les trois marchés lobi importants du nord[6]. Quant aux prises faites par les Lobi eux-mêmes ou les Birifor, selon un descendant de captif aujourd'hui âgé[7], elles portaient davantage sur d'autres populations comme les Dagara avec lesquels l'entente aurait été mauvaise. La capture des captifs n'aurait pas été le but essentiel des conflits armés internes de la région : «Entre nous, nous nous battions pour tuer, pas pour faire des prisonniers[8].»

En somme, on capturait presque par hasard, quand des

3. C'est le poison des flèches.

4. Village Séwèra. Sibal nous est connu par ailleurs (H. Labouret, 1931 : 28) ainsi que des récits oraux (1977).

5. Village Tankolona (région de Kampti).

6. L'importance de ces marchés n'est que relative au pays lobi. C'étaient Batié, Sibal-ja, Tyolo, ce dernier étant plus au sud.

7. Village Gbontara. Wandar est le nom lobi des Birifor.

8. Village Poltyanao (région de Kampti).

hommes errants, souvent poussés par des disettes, parfois aussi isolés par des combats, s'offraient comme proies. De toute manière, il aurait été d'un faible intérêt de ravir des captifs locaux, toujours capables de se sauver et de rejoindre leurs parents.

Une étrange catégorie est celle des *dɛà-o-dii* = "les *dɛà* du village". C'étaient des gens des deux sexes, "égarés" et conduits à l'autel villageois comme on vient y amener tel animal ou y déposer tel objet perdu. Tout ce lot appartient au possesseur de l'autel qui est le plus souvent le maître de la terre (*dii-dar*). «Si on trouve une personne inconnue dans son village, on devra la faire comparaître devant le maître de la terre. A lui de la prendre en charge. Par la suite, si la descendance de cette personne s'accroît, on nommera tous ces gens les "esclaves du village"».

Quelle que soit la nature des choses égarées un principe strict régit leur appartenance. Ainsi dans le village de Tyorgbalandi, fondé par un homme du sous-matriclan *Numfe*, le maître de la terre actuel n'est que "fils" du fondateur. La succession s'est faite tantôt en ligne utérine dans le sous-clan, tantôt de père en fils. Cette seconde lignée ne donne pas droit à la détention des choses trouvées. Aussi le détenteur les transmet-il, le cas échéant, aux descendants utérins du fondateur (M. Fiéloux, 1980 : 109).

Il est malaisé de se représenter pour des *dɛà* la valeur exacte de cet usage. Le périmètre offensif et défensif d'un village lobi était très restreint. Seule une circonstance peu banale pouvait faire sortir les combattants d'un cercle de dix kilomètres de rayon. Les autels villageois ont pu peut-être jouer le rôle d'asile dernier quand des groupes entiers étaient détruits (lignages ou maisonnées) ou des villages acculés à la fuite.

Certaines personnes lobi étaient vendues au moment d'une soudure très difficile ou d'une famine. Aux dires de tous, c'était exceptionnel : une alternative de vie et de mort pour toute une maisonnée. Un vieux chasseur du sud[9], dans son enfance a entendu de la bouche de sa mère le récit d'une terrible disette causée par une invasion de sauterelles (un peu après 1900 ?). Les mères devaient mélanger des cailloux aux quelques grains de céréales des enfants, tant la chasse, la cueillette et la collecte se révélaient tragiquement insuffisantes à pallier les défaillances de l'agriculture.

Dans de tels cas, au nord comme au sud, le chef de maison prenait l'un de ses enfants, garçon ou fille et l'échangeait contre un compartiment de grenier : de là le nom du *ju-kar-deè* : "*deè* du trou de sorgho". Le fait paraît avoir été moins systématique que chez d'autres populations du Nord d'après nos interlocuteurs. Il est vrai que chez les Lobi et les Birifor, la terre était bonne, vaste et peu peuplée dans leur zone d'expansion migratoire du siècle dernier. Cependant, ces conditions favorables n'excluaient ni les

9. Village Irinao (canton de Djigoué).

aléas micro-climatiques ni les famines plus larges que la région.

Souvenirs cruels : perdre un enfant pour sauver les autres, c'était mener la guerre au sein même de la maisonnée. Ces malheurs reflètent la crise d'un système économique comme les famines modernes au Sahel renvoient à bien plus qu'au seul hasard. Est en cause la capacité d'un mode de production à affronter un cycle naturel et social. Les données aléatoires proviennent aussi de l'histoire. Mais les Lobi se sont mieux préservés d'un contingent de troupes samoryennes à la fin du XIX^{e} siècle que des disettes, pourtant plus rares qu'en bien d'autres régions.

On m'a évoqué des femmes, mais aussi des hommes, appelés *to-dɛà* : "les *dɛà* de la cendre" (*tuon*). C'est de la potasse grillée par des femmes pour faire une sauce. Cela ne voulait pas dire qu'on dépensait de la cendre pour les acquérir : l'affaire est plutôt présentée comme une mise en scène permettant, lors de la segmentation, de tourner l'exogamie matriclanique. Une semblable épouse par exemple n'aurait jamais été achetée ni capturée ; on aurait joué la surprise. Voici précisément ce qu'on aurait nommé "ramasser la cendre". Il arrivait que de telles personnes surgissent au petit matin avec une calebasse remplie de sang[10].

On reconnaît aussi à l'intérieur de la population des mises en gage ou allégeances volontaires. Soit exclusion d'un fautif, soit disette, les causes étaient diverses. Mais le point commun de tous ces actes est que de telles personnes n'ont pas été achetées avec des cauris. Aussi leur condition était-elle mieux ressentie.

Resteraient dans un tableau[11] certainement incomplet : les *dɛà* du marché, dont nous traitons plus loin.

Le statut des *dɛà* à la fin du siècle dernier

La position dans le système clanique :

Après le temps d'acquisition par achat ou par capture, un *deè*, par exemple de sexe mâle, se trouve inséré dans les groupes parentaux les plus considérables de son maître. Il est "rapporté" aux matriclans personnel et paternel de ce dernier ainsi qu'à son patriclan initiatique. Désormais, on l'appellera par le nom du matriclan de son maître, qu'il nommera "mon père" (*inti*), l'autre lui répondant "mon fils" (*imbi*)[12]. A présent, il appartient à la moitié *deè* du sous-clan et du lignage matrilinéaires. Il en adoptera les interdits propres et assistera à certains de leurs rites.

Dans beaucoup d'actes pratiques, le *deè* a affaire directement à des membres des matrilignages maternels et paternels de son possesseur ainsi que des sous-clans loca-

10. Village Irinao et Dilényuora (canton de Kampti).

11. La catégorie des *tomin-dɛà*, les "*dɛà* du sang", ne signifierait pas une capture après un combat, mais le sang d'un animal sacrifié lors de l'acquisition !

12. Apparente anomalie dans un même groupe à filiation utérine. Mais le maître est en même temps l'oncle utérin et le père de son captif. Le système de filiation serait (au moins) bilatéral.

lisés. Tous ces liens se croisent dans la maison où vit le maître. Les rites de présentation aux deux autels (*wáthíl*) en donnent une bonne idée. Le maître conduisait son captif sur "la route du *wáthíl*" : un sentier du village orienté vers le grand autel de son matriclan. Il lui rasait la tête et le purifiait avec de l'eau (H. Labouret, 1931 : 374 ; 1958 : 188-189), en suppliant les ancêtres de le protéger comme l'un de ses propres enfants. Puis, il revenait avec le captif dans sa maison, le confiait au chef de celle-ci s'il ne la dirigeait pas lui-même, pour convoquer tous les parents et constater que c'était bien un bon captif. A la suite de cet examen, le captif était rendu à son maître (H. Labouret, 1958 : 189). Ce dernier accomplissait alors chez lui (M. Fiéloux, 1980 : 98) des rites sur son propre autel paternel de matriclan (*wáthíl* hérité du père). Il y déposait une mèche de cheveux du captif en demandant qu'il soit adopté, "reçu" (*hiré*) tout comme un autre enfant. Aux générations suivant l'achat, ses descendants utérins seront appelés *deè* comme lui. Mais sur les enfants de seconde génération, le maître perd le droit de vie et de mort qu'il détenait à la première.

En deçà de cette grande distinction, on attend des *dɛà* qu'ils se plient aux obligations générales de la relation père-enfants : respect, absence de plaisanterie, soumission. Ce modèle idéal requis par les *wɛ̀ya* recouvre une réalité plus complexe. De toute manière, la charge de chef de maison qu'occupait souvent un maître, était une des rares places de pouvoir dans la formation sociale lobi, sans être pour autant permanente sur les personnes comme en témoigne l'émancipation des fils.

La transmission du statut est soumise à la règle très simple de la seule ligne utérine (H. Labouret, 1958 : 189). Les enfants d'une femme *wɔɔ́* et d'un père *deè* se trouvent par conséquent affranchis par la qualité statutaire de leur mère. Ils pouvaient plaisanter avec le maître de leur père en l'appelant : "mon *deè* !". Ceux d'une mère *deè* reproduisaient sa lignée statutaire et pouvaient plaisanter avec le maître de leur mère sans l'appeler pour autant "mon *deè* !" Ces lois instaurent un cadre symétrique et asymétrique à la fois : la naissance d'enfants rattache un côté à une moitié *wɔɔ́* exogame et de l'autre à une moitié *deè* qui ne l'est pas.

A tous ces points d'intégration, il faut maintenant opposer leur face inverse : l'infériorité rituelle des *dɛà* par rapport à leur moitié opposée. Malgré la réussite d'une insertion personnelle ou l'éloignement généalogique de l'origine (l'entrée dans le groupe), jamais un *deè* ne détiendrait les grandes fonctions des cultes du matriclan ou du sous-clan. Pourtant, nous verrons qu'ils sont parvenus à tourner des frontières...

Le statut économique des dɛ̀

Homme ou femme, le *deè* réside dans la même maison que son maître. Selon la répartition des tâches par âge et par sexe, il en accomplissait les mêmes travaux que les autres membres. Selon H. Labouret et beaucoup de *wɛ yà* actuels, il ne fournissait pas d'efforts plus prolongés ni plus pénibles que les autres. On lui avait donné une hache et une houe, si c'était un homme. Il accompagnait dans les débuts son maître au champ (H. Labouret, 1958 : 189) ou à la promenade. On tenait beaucoup à ce qu'il "s'habitue" à la première génération. Peu à peu, quand la sécurité le permettait, on le laissait aller seul à un village voisin et ami. Pendant ce moment de culture et pérégrination communes, le maître nourrissait et entretenait son captif "comme un fils". Le temps venu, il lui trouvait une épouse. Si c'était une femme *deè* qu'il avait achetée, il pouvait l'épouser ou la donner à son fils ou à son neveu utérin.

S'il le pouvait, le maître achetait une *deè* à son captif ou bien il prenait la fille de sa sœur (utérine) pour la lui donner en mariage. On observe à travers ces pratiques le souci des habitants *wɛ̀ ya* que leur *deè* entre vraiment dans les rapports sociaux existants. Leur nature ne laisse guère d'autre choix concret que l'adhésion de bon gré ou la violence.

Indiscipline et vol étaient souvent redoutés de la part du captif comme tout ferment grave de dissension éventuelle entre parents ou villageois. Un *deè* meurtrier d'un parent ou ami, était présenté au maître du village, "puis son propriétaire le faisait attacher par ses hommes, l'emmenait dans la brousse et l'exécutait"[13]. Ces épisodes peu fréquents marquent la difficulté à donner à un captif récemment acquis des droits proches de ceux des habitants. La faible coercition juridique des rapports sociaux était une arme dérisoire face à un récalcitrant véritable. Mais l'ensemble du mécanisme s'inverse le plus souvent. Quelle que soit l'exclusion absolue opérée par les Lobi sur une personne "qui ne leur est rien" (*sódaár*), une fois l'insertion réalisée, la force des mêmes rapports agit pour désintégrer en grande partie le statut initial de captif.

Ce passage à l'opposé dans ces limites survenait lorsqu'après un nombre variable d'années le maître mettait en œuvre l'émancipation de son captif[14]. Le même verbe *lè* = "séparer" désigne ce procès pour un "fils" et pour un captif. Cependant, il existait dans la réalité des points communs et des différences entre les deux processus. Pour un captif, le phénomène se déroulait selon deux temps, clairement distingués dans le récit recueilli par H. Labouret dans le Sud-Lobi (1958 : 188-189) :

- Une séparation d'abord. «Si un esclave se marie, il vit à part, avec houe, hache, champ, sa culture de mil est à part (*lè*). Le profit de sa culture de mil est à lui. Il la vend à son gré contre des cauris et il achète avec eux des choses à

13. Labouret 1931 : 374 à propos du rameau lobi.

14. Aucun récit de ce type ne regarde les femmes *dɛ̀*. Leur affranchissement n'engage pas la détention d'une maison à part. Elle était sûrement beaucoup plus implicite.

manger». Mais si ses gains en cauris sont importants, il doit en réserver un surplus annuel à son maître.

- Son affranchissement ensuite. Si ce montant en cauris atteint le prix de son achat, le surplus désormais lui appartiendra. Rien pour son maître. Souvent, ce n'est qu'à ce moment-là qu'il construisait sa maison séparée[15]. Naturellement il arrivait que ses gains fussent trop réduits. Ses parents *dɛà* pouvaient alors le racheter. Le maître pouvait refuser, mais dans ce cas sa parenté l'abandonnait (H. Labouret, 1958 : 189).

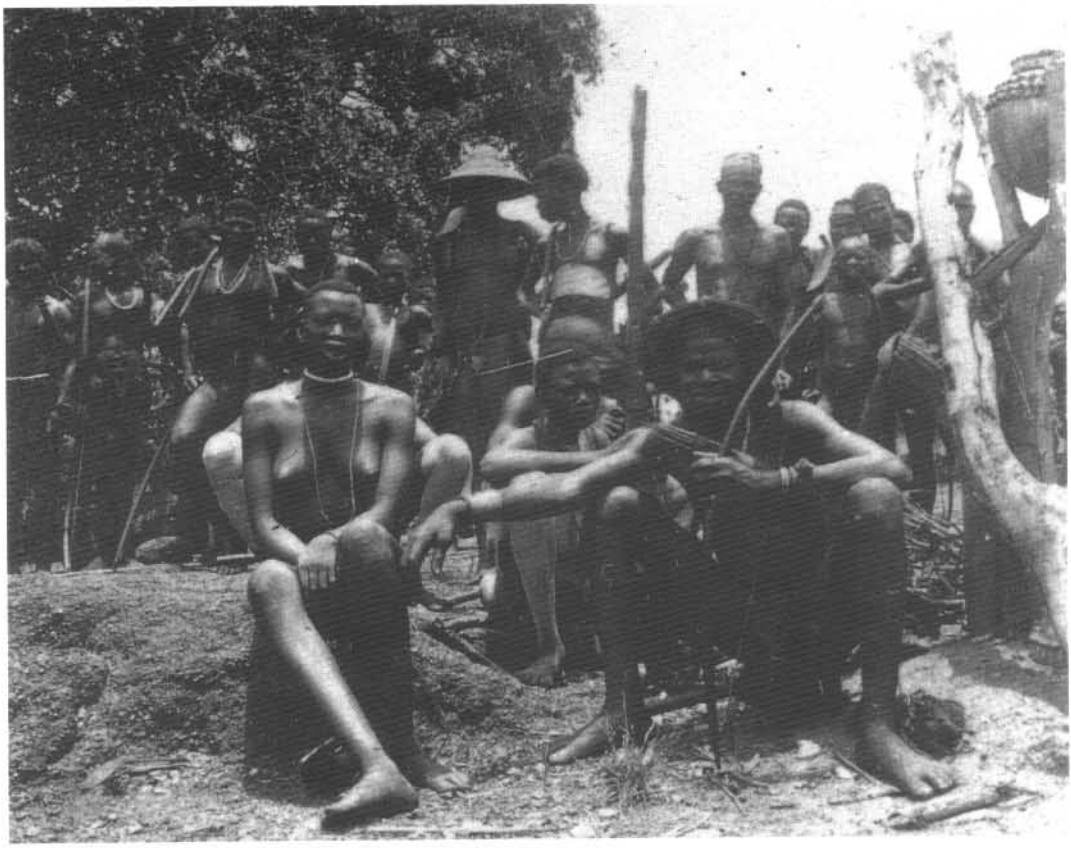
Ces données ont le mérite de se recouper avec les évocations les plus courantes. On y sent la marche de l'organisation sociale lobi avec des moyens techniques assez invariables, quel que soit le statut. Elle confère très vite au captif émancipé une autonomie très réelle dans son travail agricole (ou autres) et la disposition de son bien dans la sphère de subsistance - élargie à son complément de régulation dans la petite sphère marchande locale. Sous cet angle, un captif et un fils étaient très peu différents, une fois conférée cette liberté matérielle dans la séparation de fond de ces unités. On ne doit pas s'imaginer que ce tribut annuel prélevé sur le surplus était élevé : la plupart des déclarations des habitants vont en sens inverse. D'ailleurs, une semblable obligation existait pour le fils émancipé pendant des années. La durée de prestation du *deè* était plus longue et visiblement, elle concernait davantage ses gains en cauris.

Mais des divergences sont néanmoins présentes. Le véritable affranchissement n'avait pas, on le voit, un caractère absolument automatique. Il dépendait de la capacité en travail du captif et son montant a dû en outre varier suivant les époques. Le prix d'achat des *dɛà* semble avoir été bien plus élevé à mesure qu'on remonte le cours du XIX[e] siècle.

Le statut des *dɛà* dans le conflit armé

Les hommes sont seuls à se battre, mais les femmes et leurs enfants sont également l'enjeu des batailles. Pour les guerriers, la réponse est rapide : il n'y a dans les conflits armés intéressant les matriclans et les maisonnées aucune différence entre les *wèya* et les *dɛà*. Les premiers objets fournis par un maître à son captif acheté étaient un arc, un carquois en même temps qu'une houe, une hache, un cache-sexe (H. Labouret, 1958 : 189). On attendait de lui les mêmes obligations tant dans le village que dans les matrilignages ou sous-clans. Et s'il était offensé, blessé ou tué, on le défendait ou on le vengeait tout comme un autre. Son "sang" était équivalent, si sa "peau" clanique ne l'était pas (M. Fiéloux, 1980 : 68). Le confirme parfaitement cette invocation adressée dans les rites d'intégration, à l'autel du matriclan : "s'il est de tes gens, *wáthíl*, et que quelqu'un le tue, c'est mon esclave qu'on tue" (H. Labouret, 1958 : 189).

15. Village Kampti Lobi.



Album de photos de H. Labouret 1912-1924

Album de photos de H. Labouret 1912-1924

Cette préoccupation d'égalité absolue éclaire les stratégies résidentielles : la volonté des *wɛ̀ya* de garder dans leur village et même auprès de leur maison leurs *dɛà* ainsi que leurs enfants. L'endogamie partielle consentie aux *dɛà* dans leur moitié a pu procéder de cette nécessité.

Le désir d'avoir à ses côtés un combattant valeureux entre en contradiction au moins partielle avec la subordination attachée au statut inférieur, surtout quand l'homme n'est plus un adolescent. Un deuxième volet des caractéristiques idéales d'un *deè* fraîchement acheté apparaît ainsi assez différent du portrait antérieur du "fils" soumis (quoique courageux). Cette description parle d'elle-même[16] :

«L'homme relativement riche, mais sans parents susceptibles de l'aider en cas d'attaque armée, se procure des alliés moyennant cauris et animaux. Il achète donc, selon sa fortune, un ou plusieurs captifs. Pour s'assurer que l'allié ainsi acheté remplit toutes les conditions requises pour porter dignement le titre d'homme, il en vient, à l'improviste, à gifler celui-ci. Si l'offensé ne rend pas la gifle, s'il ne jette pas... son adversaire à terre et ne le roue pas de coups, il ne peut être considéré comme un homme, mais bien comme un être quelconque qu'aucun sentiment d'honneur n'anime : le Lobi ne garde pas un tel captif qu'il revend immédiatement. Au contraire, si l'esclave rend l'affront et... terrasse... son offenseur,... il est applaudi. Aussitôt debout, le maître serre la main de son sujet qu'il félicite de sa digne conduite d'homme. Ensuite il l'aide à créer un foyer (aide matérielle pour une maison, bœufs pour se marier, instruments de labour, armes)... (l'esclave) devient même son héritier dans certains cas. A partir du jour de l'installation définitive, l'esclave devient maître absolu chez lui. Il n'exécute aucun travail pour son acquéreur qu'il ne salue même pas s'il le rencontre. Si le captif est fort violent, il brutalise son maître pour la moindre offense. L'esclave qui dans un excès de colère, tue son maître, ou réciproquement, n'est pas puni par la coutume du pays. En général, le Lobi libre qui a un esclave plein de mépris pour la mort, est craint par ses concitoyens qui le savent soutenu par un homme courageux, dont la flèche ne tombe pas à terre. «*Lutter et mourir, s'il y a lieu pour un allié libre, constitue presque l'unique obligation de l'esclave lobi*» (souligné par moi)».

Les stratégies matrimoniales

Bien que l'acquisition de certains captifs des deux sexes ait pu, à la première génération, contribuer à l'enrichissement de leur maître homme (culture, artisanat, commerce) ou femme (recherche de l'or, économie domestique), les capacités d'exploitation économique restaient réduites dans les rapports sociaux des lignages et des maisons. Ainsi le

16. D. Traoré, 1935 : 12. Notons qu'il est le seul à affirmer que "l'esclave n'est pas puni par la coutume du pays".

but principal ne pouvait-il être directement la mise en œuvre d'une force de travail captive, dont les ressources auraient été conséquentes. Le caractère précieux de l'entraide d'un *deè* dans les travaux collectifs ne modifie pas ce fait objectif. Cependant sur un cycle d'une vingtaine d'années, un effectif fourni permet de mieux résister aux soudures difficiles, aux maladies des gens et du bétail, à tous les aléas menaçant une économie assez fragile, axée surtout sur une production de subsistance par unités séparées (J.L. Boutillier, 1975). A cette réalité générale, on peut ajouter les cas nombreux où avec une faible population, on fonde un nouveau village dans le sud et l'on constitue avec adjonction de quelques *dɛà* des deux sexes une base d'implantation suffisante pour assurer les besoins du travail et de la défense. Beaucoup d'histoires villageoises (Dobéna, Timbura...) retracent ces greffes d'une souche démographique hétérogène commencée alors ou agrandie. L'histoire du peuplement de la région de Kampti en une intense compétition entre clans et entre sous-clans serait très incomplète si elle négligeait cet élément.

Ceci admis, les obligations inéluctables de la défense et du conflit armé agressif (zone hégémonique d'un sous-clan ou d'un clan localisé) semblent avoir été principales. Des hommes indépendants doivent à tout prix disposer d'un effectif résidentiel fort dans leur village ou à la rigueur pouvoir s'appuyer sur des villages voisins alliés. Les politiques matrimoniales furent conduites dans ce sens. On comprend qu'elles aillent jusqu'à déterminer certains des modes d'acquisition des captifs. Des allusions répétées nous ont été faites à la pratique d'un achat préférentiel : celui de deux *dɛà* adultes (ou enfants) de sexe opposé et non parents entre eux. L'intérêt d'une telle acquisition pour un matrilignage et une maisonnée saute aux yeux : double insertion dans la moitié *deè* et inter-alliance. Idéal ou réel, cet achat vu comme fréquent indique pour les aînés du lignage une manière d'investir dans une triple direction : travail au village, stock matrimonial (les femmes valaient plus cher), capacité de combat masculine.

Dans les matrilignages mineur et majeur (groupes qui recouvrent à peu près la mémoire généalogique retraçable : trois et cinq générations), les moitiés ne sont symétriques que dans l'alliance réciproque et l'héritage indépendant des biens et des épouses, si on s'en tient à leur stricte filiation utérine. Par contre, à partir du même critère, elles sont asymétriques sur les autres points. Les *wɛyà* ne peuvent s'épouser entre eux, puisqu'ils sont "de même sang" (*tomin*), interdit qui s'étend à leur descendance agnatique. Là où ils héritent, ils ne peuvent se marier. Ils détiennent un autel issu de sous-matriclan : le *wáthíl*. Quant aux *dɛà*, leur endogamie n'est pas totale : elle est limitée par les interdits normaux de la parenté lobi. Ainsi en considérant les règles étendues à la descendance des hommes du matrilignage, un

deè ne pouvait épouser la fille du frère utérin de son père. Dans la filiation utérine stricte, il n'épousait pas les parentes proches. Cette endogamie partielle a eu pour effet une structuration différente des moitiés *dɛà*, qui s'auto-reproduisent en partie. Ce processus suppose des lignées non parentes que l'intermariage réduit de plus en plus : avec le temps se constitue un lignage mineur.

Si l'on veut se rapprocher des pratiques réelles lobi on doit souvent entendre par matrilignage (*caàr*) mineur ou majeur : l'ensemble des membres utérins et de leurs enfants d'hommes. Tel est le niveau où un aîné d'un matrilignage dirige le travail de ses enfants et détient les autels principaux d'une maisonnée. Les *wèya* ont joué sur cette insertion des *dɛà* avec un écart suffisant pour rendre le mariage possible.

Le principe de leurs stratégies était le suivant[17] : un homme *wɔ̀* qui s'était rendu acquéreur d'un captif, pouvait lui faire épouser sa nièce utérine (*wɔ̀*) ou bien lui donner l'une de ses propres *deè*. Il pouvait également épouser lui-même la fille *deè* du captif ou la donner à son neveu utérin (*wɔ̀*).

S'il avait acheté une captive, il pouvait l'épouser lui-même ou la donner à l'un de ses fils ou à l'un de ses *dɛà*.

Ces alliances matrimoniales avaient des avantages divers : garder les enfants dans un groupe utérin variable, conserver sur place les enfants jusqu'à leur émancipation.

Au bout de deux générations les aînés *dɛà* affranchis étaient théoriquement en mesure de mener leurs propres stratégies. L'essentiel est donc de savoir ce qui advenait lorsque les leurs et celles des *wèya* entraient en conflit sur une même femme.

Le résultat de ces pratiques matrimoniales est encore visible à présent dans la structure résidentielle de certains villages qui s'explique par une série d'alliances analogues.

Il existait encore des alliances faites entre *dɛà* au sein de leur moitié. Elles paraissent avoir été considérées comme un résidu sans conséquence par les *wèya*. Mais ces déclarations récentes sont à prendre avec précaution. Durant la première période relatée, ceux-ci ont dû y trouver leur intérêt, puisqu'ils imposaient sans effort à des *dɛà*, moins nombreux, leurs politiques matrimoniales. Du moment qu'ils détenaient cette priorité, l'existence d'un stock endogamique de *dɛà* dans leur village avec leur autoreproduction, a pu répondre un moment à leur souci de grouper beaucoup de monde autour d'eux. Qu'ils se marient entre eux quand il en reste, pourvu qu'ils demeurent sur les lieux : tel est le raisonnement qu'on peut leur prêter ! Il ne vaudrait plus que dans un passé révolu.

17. Villages Dobéna, Poltyanao (mon enquête). Voir aussi M. Fiéloux, 1980 : 101-102.

Evolution de la relation

Epoque précoloniale

Seules les études en cours dans différents pays sur le peuplement permettront de répondre à cette question avec une profondeur de temps suffisante. Mieux vaut pour l'instant s'attacher à la fin de cette période qui est bien connue.

La condition réelle des dɛà en 1900

Quelques réflexions émanant des *wɛyà* de la région de Kampti m'ont conduit à penser qu'il ne fallait pas trop idéaliser le statut économique et même existentiel du *deè*. Cependant le témoignage porte surtout sur la première génération :

«Toutes les fois qu'il y a un voyage ou une opération périlleuse à faire, tu t'en moques, tu y envoies ton *deè*. C'est ce qui survenait. On les expédiait ainsi parfois assez loin et souvent seuls. Eux regardaient sans mot dire et ils apprenaient tout ce qui ce passe sur les marchés».

Après son achat, on voit que l'existence d'un *deè* n'était pas chargée d'une grande valeur. Mais la contrepartie s'inscrivait en filigrane. Cet isolement dangereux à l'extérieur pouvait créer les conditions d'une liberté de manœuvre par rapport aux normes sociales lobi : un jeu possible dans leurs rouages. D'autre part, certains des captifs acquéraient l'expérience des transactions, la connaissance des usages des marchés.

Plus nettes encore sur les risques d'idéalisation d'un modèle statutaire, ces paroles d'un vieux *deè* des environs de Gaoua[18], dont la grand-mère maternelle avait été achetée, puis mariée au neveu utérin de son maître :

«Voulait-on envoyer une femme à des travaux pénibles ? C'est elle qui faisait tout. Parce qu'on l'avait achetée, elle travaillait davantage que les autres enfants de son maître. Ce dernier était très riche. Il pouvait la charger de 30.000 cauris sur sa tête. Lui se promenait avec elle et il achetait des bœufs. Il pouvait même aller aussi loin que Kampti ou Bouna (Côte-d'Ivoire). Elle était très maltraitée».

Ces mauvais traitements ne font pas allusion à des coups répétés ou à une nourriture misérable. Ils portent sur la répartition du travail (intensité, durée). La captive n'étant défendue par personne, l'exploitation pesait sur elle malgré le caractère général des rapports sociaux lobi.

Même récit sur les hommes captifs :

«On les traitait fort mal dans l'agriculture. Le maître et ses enfants se levaient quand le captif arrivait au champ. Ils étaient fatigués et ils traçaient une immense part à labourer pour le captif. Tant qu'il n'avait pas terminé, il ne pouvait partir».

18. Village Gbontara (village de Gaoua).

L'ascension des dɛà vers la fin du 19è siècle

Un certain nombre d'éléments plaident pourtant en faveur d'une ascension des *dɛà* à la fin du XIX[e] siècle. Vers 1880, le peuplement de la zone de Kampti s'est fait par plusieurs fragments matriclaniques, mais il a abouti à une aire d'hégémonie des sous-clans Kambou. Or leur implantation s'est effectuée à grand renfort de *dɛà*. Ainsi un certain Gnona[19] arriva du nord (village Malba). Ses parents transportèrent pour lui des cauris. Il put s'acheter de l'or et acquérir de la sorte des captifs venus du sud. A l'ouest de Kampti, on peut dresser une liste fournie de villages, dont les fondateurs sont des Kambou *dɛà*. Dans toutes les directions, on trouve autour de ce centre des maîtres de villages, des grands maîtres d'autels (*thíl-dárá*), des maîtres de marchés dès 1900. Tout ce réseau se trouvera de fait libéré de la tutelle des *wèya* sous l'administration française, même si peu de *dɛà* ont collaboré avec elle.

Quelques années après, des villages lobi se créent en Côte-d'Ivoire actuelle. Des *dɛà* fondent des marchés, des villages. Là encore, ces agissements n'ont pu relever d'une génération spontanée. Une situation favorable a débloqué une contradiction inscrite dans la formation sociale, lui ouvrant une route hors d'un pôle institutionnel sans doute très ancien.

Le renversement des rapports sous la colonisation

Cette transformation incite d'abord à savoir quelle a été l'issue de cette division dans des conditions historiques nouvelles. Mais sans doute cette curiosité doit-elle être poussée plus loin : la fin de leur histoire doit nous apprendre après coup quelque chose de plus sur la nature de la distinction *wɔ̀/deè* et sa place dans les rapports sociaux lobi en 1900.

L'arrivée des colonisateurs provoque des réactions de batailles de la part des Lobi, puis de multiples incidents avec des fuites vers le sud de certains villages... A ce moment-là, ces mouvements de défense agressive procédèrent de tous les Lobi. Aucun document d'archives, ni récit ne permet de faire une démarcation quelconque. Evidemment, la connaissance sociale qu'avaient au départ les Français était très maigre. Cependant, J.C. Haumant note que dès 1907, «on a toutefois recueilli de précieux renseignements sur les clans qui serviront plus tard à l'organisation du pays en cantons» (1928 : 35). L'ethnologie servait à faire la guerre.

Il y eut aussi de leur part une certaine sous-estimation du problème initial de la conquête. Elle fut accrue dans ses effets par l'absence d'effectifs suffisants. Ainsi en 1915, pour faire face aux rébellions de l'Ouest voltaïque, les garnisons de Gaoua et Diébougou se trouvèrent diminuées[20].

19. Cet homme fonde le village de Kwèkwèra, eut un fils nommé Tilhiete Hlien, qui fut le père de Gblankite Numfe, aujourd'hui vivant et descendant du *Bɛ-Dɛɛ*, c'est-à-dire "les *dɛà* du chien". Pour le statut actuel de cette lignée, on peut se reporter au livre de T. Spini et G. Antongini 1981 : 32.

20. Exposé de M. Izard, Paris : EHESS : 1979 sur ces mouvements de résistance.

Les premiers intermédiaires des Français se révèlèrent particulièrement "catastrophiques". Des chefs de canton étrangers au pays, des Dioula par exemple qui s'allièrent assez rapidement aux colonisateurs et les guidèrent dans leur exploration. Tant que la colonisation n'usa que de ces moyens, elle apparut tant aux *wɛyà* qu'aux *dɛà* comme un ennemi à rejeter en bloc.

Ces faits sont bien établis. Encore faudrait-il réagir contre une version de leur déroulement imposée par la seule lecture des sources écrites européennes. Si seulement l'administration avait pu disposer de bons éléments subalternes, comme tout se serait mieux passé ! Rien de fortuit en réalité dans l'enchaînement des exactions commises par les alliés des nouveaux maîtres et dans les révoltes qui leur succédèrent. Etant donné la forte résistance des populations visées, les agissements de ces auxiliaires ne pouvaient que prendre ce caractère "regrettable". De même pour ceux des troupes françaises.

Mais peu à peu, le tournant s'établissant à peu près en 1920, les administrateurs disposant d'une meilleure information sur le pays et ses habitants, expérimentèrent plusieurs méthodes de répression. Le résultat fut complexe et étrange à beaucoup d'égards. La persistance des mouvements de révolte alla de pair avec un certain succès du recrutement de Gaoua en 1918[21].

Un nombre relativement fort de *dɛà* se retrouva chef de canton (dont Dahi, captif acheté enfant, qui acquit ensuite 25 épouses au village de Galguli) et davantage encore comme chef de village. Dans les premiers temps, pris de méfiance ou de peur, les hommes *wɛyà* avaient souvent laissé dans l'ombre l'identité de leur maître de la terre, craignant d'attirer sur lui des représailles en cas d'incidents. Plus tard, quand commença l'école, les villageois sollicités ne trouvèrent rien de mieux que d'y envoyer leurs enfants de *deè* (villages Dobéna, Timbura et bien d'autres localités). Les assesseurs "coutumiers" des tribunaux administratifs furent souvent choisis parmi les *dɛà* (ainsi du tribunal de Kampti où les principaux aides furent en outre chefs de village). Le recrutement militaire draina plus de *dɛà* que de *wɛyà* : c'est clair avec le nombre actuel d'anciens combattants de la première catégorie.

Les causes étaient au moins doubles : la capacité ancienne de manipulation des *wɛyà* s'exerçait toujours, les administrateurs s'appuyaient consciemment sur ce critère de division comme le montrent des notes de l'un d'eux sur le village de Loropéni en 1931[22].

Certains des vieux *wɛyà* et *dɛà* interrogés prêtent, dès le passé précolonial, aux *dɛà*, une aptitude particulière à l'innovation. Leurs pratiques sont comparées à celles des orphelins des deux sexes à qui on attribue bon nombre d'inventions sur la manière de faire cuire la bière de mil ou de porter intelligemment les pots. A chaque fois, la décou-

21. Traoré Dominique, *op. cit.* : 19-15. Le commandant d'alors aurait convoqué les "vrais hommes" à venir s'enrôler librement. Les témoignages lobi ne confirment pas cette impression.

22. Archives du recrutement militaire à Kampti.

verte de l'orphelin relève d'un souci de faire jouer une loi du moindre effort, puisque de toute façon son sort sera plus dur que celui des autres. Mais de surcroît, il est moins prisonnier d'un ensemble de normes routinières et même de rituels. De même, les *dɛà* paraissent avoir fait jouer leur capacité à tirer parti des nouvelles conditions d'existence coloniales : les marchés, l'absence des conflits armés de type ancien, l'initiative individuelle et lignagère dans le régime marchand.

Une opposition se mit en place après 1920 entre un secteur traditionaliste résistant ou neutre (grandes charges religieuses des matriclans, prêtrise supérieure du culte *bir* et, à un degré moindre, du *buùr* ainsi que de l'initiation, dont des *wɛyà* conservaient souvent le contrôle principal) et un secteur administratif "moderniste" (avec des cauris, mais en contact avec la vie coloniale).

Jamais, les *dɛà* ne s'allièrent globalement avec le pouvoir comme la plupart des Dioulas. Ils montaient dans un secteur ouvert : celui où ils pouvaient créer des marchés (beaucoup de fondations datent de cette période), épargner leurs cauris et ensuite leur argent, agrandir leurs troupeaux de bovins ou d'ovins, devenir des leaders dans un domaine de puissances visibles, différent de la pure orthodoxie clanique avec une part nouvelle. Après 1930, le conflit armé ne pouvait plus être le moyen régulier de règlement de conflits. Il n'était plus indispensable à la reproduction de petites unités (maisonnées et lignages). Une fois disparu au moins en partie ce ciment des vengeances et des batailles (peut-être trop uniment vu comme désintégrateur), les rapports entre *wɔɔ̀* et *deè* se relâchèrent pour arriver par étapes à leur condition présente.

Cette longue histoire de 75 ans reste un sujet d'entretien assez brûlant. C'était l'une des rares failles internes de cette formation sociale, dont les colonisateurs aient pu se servir pour asseoir leur pouvoir. Elle reposait sur le mouvement contradictoire du statut des *dɛà* : une insertion assez aisée dans des rapports d'indépendance et une marginalisation au cours de la première période ascendante des *wɛyà*. Les héritiers de ces derniers tirent du renversement survenu sous la colonisation un sombre bilan. Ils racontent presque une trahison et un détournement de richesses. L'émigration en Côte-d'Ivoire relègue tout cela dans un présent mal vécu[23].

Page de droite : Cl. J. Suyeux 1954

Un tel chœur de lamentations surprend par son amertume. Curieusement, quelques descendants de *dɛà*[24] se joignent à ces critiques sur le changement historique et à cette déploration de l'ancienne coutume, mais ils demeurent muets sur le statut contemporain des *dɛà* et des *wɛyà*. N'est-ce pas davantage sur les classes nationales que se joue le statut moderne ?

23. Villages Wadaradwuo, Poltyanao (de Loropéni) : les derniers témoignages datent de 1977.

24. Village Irinao (canton de Djigoué).