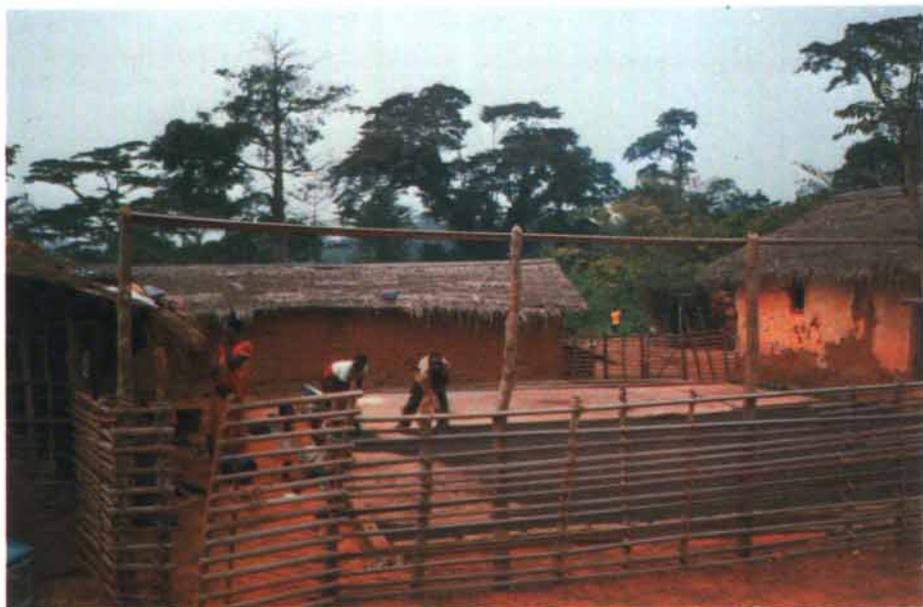

Jean-Pierre Dozon

La société bété

Côte-d'Ivoire



ORSTOM KARTHALA

LA SOCIÉTÉ BÉTÉ

JEAN-PIERRE DOZON

LA SOCIÉTÉ BÉTÉ

Histoires d'une « ethnie » de Côte-d'Ivoire

Éditions de l'ORSTOM
70-74, route d'Aulnay
93140 Bondy

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

© KARTHALA-ORSTOM, 1985
ISBN : 2-86537-121-2
ISSN 0290-6600

REMERCIEMENTS

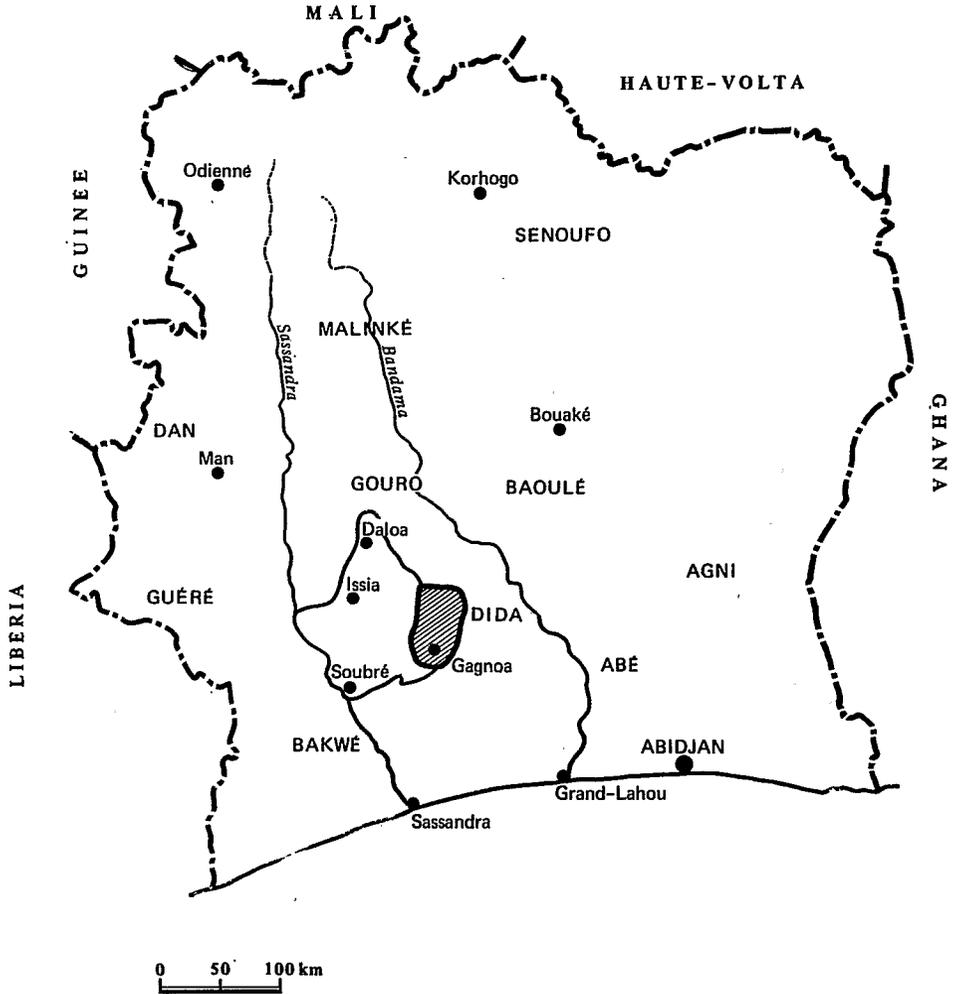
La signature du livre ne saurait faire oublier tous ceux, informateurs et « enquêtés », collaborateurs ivoiriens du Centre ORSTOM de Petit-Bassam qui m'ont dispensé leur savoir, répondu à mes insistantes questions, partagé les contours et détours de mes recherches. Je pense immédiatement aux habitants de Dobé Mahidio qui sans réserves m'ont accueilli durant quatre années, et ont accepté mes nombreuses et parfois pénibles investigations ; ainsi qu'à ceux de Titiékou, Moko, Barouhio, Kousépa, etc.

Ma gratitude s'adresse particulièrement à ces amis auprès de qui j'ai beaucoup appris : Djédjé Gaston, Gayé Albert, Lorou Paul (aujourd'hui décédé), Ottro Babou Alexandre, Zianion Maurice. A Dalé Dobré Patrice, Lorou Théophile, Ngéssan Pascal, Ori Boizo, Ouedraogo Harounan, Zézé Bizo qui m'ont accompagné sur le terrain et m'ont permis de multiplier lieux et sujets d'enquête.

Je remercie les Autorités ivoiriennes qui m'ont donné toute facilité pour mener à bien mes recherches.

Je remercie le Professeur G. Balandier qui a accepté de diriger ma thèse, Madame D. Paulme, C. Meillassoux et Marc Augé qui ont suivi mon travail depuis ses débuts ; et tous ceux qui sur place m'ont aidé, par leurs suggestions et commentaires, à mieux m'orienter, en particulier J.-P. Chauveau, J.-P. Duchemin, Y. Marguerat, J. Richard, A. Schwartz.

LE PAYS BÈTE ET LA RÉGION DE GAGNOA DANS L'ESPACE IVOIRIEN



MODE DE TRANSCRIPTION

J'ai choisi de conserver l'orthographe courante pour les noms d'ethnies, de tribus et de villages, et d'utiliser la transcription phonétique pour les termes vernaculaires.

Cette transcription s'inspire de l'I.A.I.

e = é de pré

ε = è de bête

o = o de port

o = o de clos

õ = on de pont

u = ou de cou

ω = ou de oui

ñ̃ = gn de signal

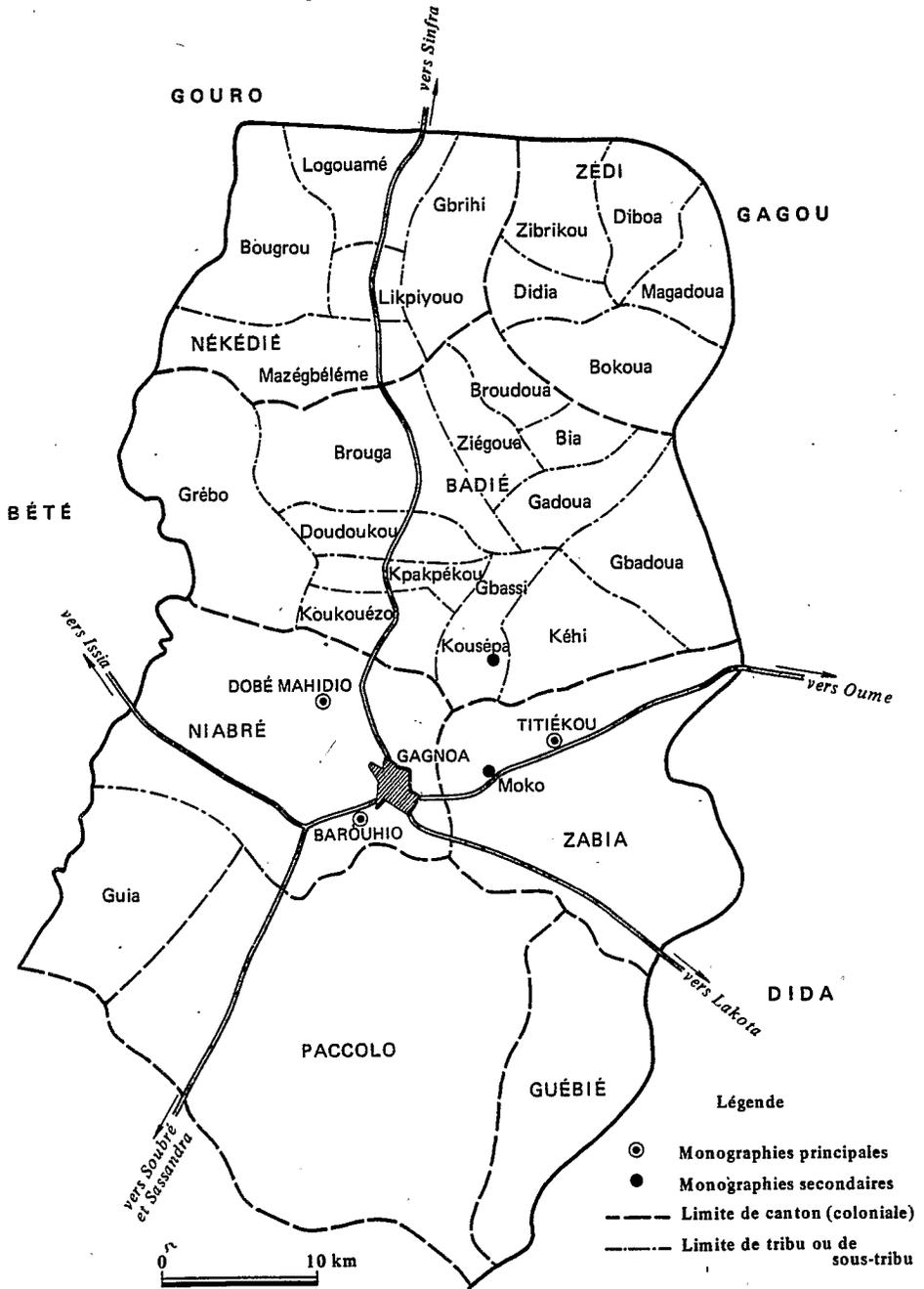
g = g de goût

k = c de col

ñõ = gnon de pignon

ã = an de banc

LE TERRAIN DE L'ENQUÊTE
Espaces tribaux et monographies villageoises



AVANT-PROPOS

A la fin de l'année 1972, l'ORSTOM m'affectait en Côte-d'Ivoire (selon l'expression administrative consacrée) pour répondre aux interrogations d'une société nationale de développement qui tentait d'introduire, en de nombreuses régions du pays, la riziculture irriguée. Je débute ainsi dans la recherche en liant la discipline que j'étais censé représenter — la sociologie — aux espoirs, parfois nuancés, que des praticiens du développement rural africain plaçaient en elle. Au-delà des quelques obligations qu'une telle étude « contractuelle » impliquait, j'y ai immédiatement trouvé plusieurs avantages, tout particulièrement celui de ne pas avoir à me préoccuper du choix et de l'opportunité du « terrain ».

La région de Gagnoa fut choisie parce que la SODERIZ voyait dans cette zone du centre-ouest ivoirien l'un des lieux privilégiés (par l'existence de nombreux bas-fonds aménageables) pour ses opérations de riziculture irriguée, et d'une manière sans doute moins explicite, parce que certaines réactions et certains comportements de la part de ceux qui devaient en être les bénéficiaires lui échappaient, ou plutôt lui apparaissaient assez peu conformes au schéma ou au scénario qu'elle avait préalablement établi. Même le village où j'ai noué mes plus riches et mes plus amicales relations me fut suggéré par les responsables locaux de la SODERIZ car, en ces débuts de développement rizicole, il incarnait une sorte de village modèle ou de village pilote, travaillant activement au bas-fond aménagé par leurs soins.

Ce que d'aucuns pourraient considérer comme un inconvénient majeur, en l'occurrence le fait de ne pas avoir eu à décider du « terrain », et surtout du choix du village où l'investigation devait être principalement conduite, m'a au contraire permis de rentrer rapidement dans le vif du sujet, d'éviter les hésitations propres, à ce

qu'on appelle dans le jargon ethnologique, la « pré-enquête » : peu m'importait au fond le « terrain », le lieu (celui-ci devait bien valoir tout autre), l'essentiel étant de s'y confronter.

Une motivation supplémentaire renforçait ce point de vue ; cette recherche « contractuelle » avec un organisme de développement ivoirien, je l'acceptais volontiers dans la mesure où elle répondait assez bien à l'orientation que je m'étais donnée à l'époque ; celle de subordonner le regard ethnologique à une démarche qui privilégie les situations dans lesquelles se trouvent prises les sociétés rurales africaines : situations de développement, situations où les logiques et intérêts dominants (ceux du « Centre », mais aussi ceux des États africains) se trouvent confrontés, mêlés aux pratiques et aux stratégies des paysanneries de la « Périphérie ».

Je m'étais en effet convaincu que l'ethnologie, malgré son apparente loyauté à l'égard de ces sociétés (loyauté qui consiste généralement à restituer l'organisation sociale et les valeurs culturelles propres à telle ou telle ethnie), pêchait soit par conservatisme, soit par irréalisme. J'estimais que l'ethnologue ou bien se choisissait une société, une ethnie, suffisamment protégée des « contaminations » occidentales et modernistes (un tel cas de figure devient du reste de plus en plus rare en Afrique) pour ne pas avoir à en rendre compte et demeurer ainsi auprès des seuls éléments traditionnels, ou bien se refusait sinon à les voir, du moins à les penser, comme si l'histoire, le changement était d'un bien faible intérêt au regard de ce qui se pérennise.

En cela je me situais dans le courant inspiré par Georges Balandier qui a su, dans les années 1950, rappeler à l'ordre des réalités une recherche africaniste française qui a trop longtemps hypostasié les ethnies et fétichisé leurs représentations du monde (cosmologie, mythologie) dans un total aveuglement à la « situation coloniale ».

C'est pourquoi la population qui était principalement intéressée par le nouveau mode de production rizicole, à savoir les Bété, ne m'apparaissait pas devoir faire l'objet d'une étude approfondie de type monographique, où la connaissance intime de leur vie sociale devait être requise pour comprendre les ressorts de la situation telle qu'elle se présentait au développeur ainsi qu'à moi-même. Certes, une telle démarche ne m'était en aucune manière demandée, mais il semblait, au-delà de l'aspect pratique ou utilitaire de mes recherches, que l'objet d'étude pertinent résidait précisément dans la singulière rencontre d'un organisme d'État et d'une paysannerie locale ; singulière et authentique rencontre puisque celui-là même qui croyait faire adhérer à ses conceptions du développement rizicole fut en quelque sorte pris et détourné par les logiques socio-économiques qui prévalaient depuis de nombreuses années dans la région de Gagnoa.

Finalement, au fil des mois, s'élaborait un objet plus précis ; l'introduction de la riziculture irriguée que je suivais non seulement dans ce « village-modèle », mais en d'autres lieux de la région, me révélait et analysait les mécanismes, les rapports sociaux spécifiques d'une économie de plantation locale fondée sur deux cultures d'exportation, le café et le cacao (économie, précisons-le, qui dans sa forme générale concerne l'ensemble du secteur forestier de Côte-d'Ivoire et qui fut à la base du développement économique et politique de ce pays).

L'originalité de cette économie de plantation locale (au regard d'autres types existant en Côte-d'Ivoire) se laisse résumer par deux caractéristiques principales ; d'une part elle est largement dominée par la petite exploitation, d'autre part elle forme un système complexe de relations entre une population autochtone, en l'occurrence les Bété, et un ensemble composite de populations migrantes (Malinké, Senoufo, Baoulé, Voltaïques) qui se sont installées par vagues successives depuis les années 1920-1930 (ces relations mettant en jeu le travail et la terre).

De fait, l'étude détaillée d'un tel système socio-économique satisfaisait largement mes options initiales. La démarche strictement ethnologique (qui littéralement ne s'intéresse qu'à une seule ethnie) devenait pratiquement inopérante puisqu'elle effectuait un découpage arbitraire sur un réel dont les traits les plus manifestes sont ceux du pluri-ethnisme. La monographie villageoise que je réalisais durant l'année 1973 (celle qui me fut suggérée par la SODERIZ) mettait bien évidemment en scène la population autochtone, mais elle aurait été véritablement partielle si elle n'avait pris en compte les nombreux planteurs allogènes qui, par leur présence, ont remodelé le terroir et l'économie locale. Ceci du reste ne constituait qu'une simple observation empirique, où se maintenait, comme on m'en avait fait à l'époque la remarque, une sorte de dualité ethnique sous la forme d'un paradigme très en usage en Côte-d'Ivoire, le paradigme « autochtones/allochtones (1) ; dès lors qu'il s'est agi de comprendre la logique de l'économie de plantation, les références ethniques ou simplement celles qui distinguaient les originaires des autres, devenaient, si je puis dire, encombrantes, et ne permettaient pas d'identifier les éléments par lesquels cette économie s'est élaborée en un système cohérent et relativement autonome (la politique de l'État ivoirien et les cours du marché mondial traçant les limites de son autonomie).

(1) Voir à ce sujet l'article de J.-P. CHAUVÉAU et J. RICHARD, « Une périphérie recentrée » : à propos d'un système local d'économie de plantation en Côte-d'Ivoire, *Cahiers d'Études Africaines*, n° 68, V, XVII, 4.

Ces éléments, l'accès à la terre et surtout à la main-d'œuvre, qui ont été à l'origine du développement de l'économie de plantation dans la région de Gagnoa (la présence d'un important volant de main-d'œuvre « étrangère » s'expliquant par les larges possibilités d'accès à la terre, qu'offraient les autochtones), ont simultanément forgé la matrice de sa reproduction élargie (les travailleurs agricoles devenant planteurs à part entière sont à leur tour employeurs de main-d'œuvre). Par suite, cet « univers en expansion » de petits planteurs (que les autorités coloniales puis l'Etat ivoirien ont encouragé sur le mode du « laisser-faire », son résultat global se traduisant par une production croissante de café et de cacao) invitait l'analyse à se défaire des références ethniques. Qu'ils soient autochtones ou allochtones, Bété, Malinké, Baoulé ou Voltaïques, ces planteurs étaient tous producteurs de denrées pour le marché mondial et participaient à la formation d'un surplus à l'usage de l'Etat ivoirien (par différence entre les prix payés au producteur et ceux obtenus sur le marché mondial). Rangés de ce point de vue à la même enseigne, les planteurs de la région de Gagnoa ne formaient pas pour autant une société d'égaux ; mais les quelques écarts que je pouvais observer (sur la base d'une hiérarchie foncière comprise entre 1 et 10 ha) obéissaient ici encore aux seuls déterminants du système socio-économique local. La distribution des inégalités était en effet le résultat de la logique du système et non la conséquence de traits socio-culturels pré-existants. Si bien que les références à l'ethnie, au couplet « autochtones/allochtones » semblaient devoir être définitivement écartées au profit d'une analyse où l'économie de plantation générerait d'une manière autonome ses différenciations internes.

Mes recherches auraient pu s'achever là, c'est-à-dire à l'instant où je présentais mon rapport définitif à la SODERIZ : rapport dans lequel je resituais l'introduction de la riziculture irriguée dans le contexte de l'économie de plantation locale (2), et où j'expliquais comment cette introduction s'est révélée pour le moins problématique (3), car en guise d'innovation agricole (4), la riziculture irriguée

(2) Cette opération de développement s'est déroulée dans un contexte qu'elle méconnaissait presque par définition (ayant été conçue avant toute étude sociologique préalable), et mon travail a finalement consisté à lui fournir des éléments d'appréciation de ce contexte.

(3) Tel était le titre de mon rapport : « La problématique rizicole dans la région de Gagnoa ».

(4) Qui devait être en même temps une innovation sociale : les bas-fonds rizicoles devaient générer une petite paysannerie acquise aux bienfaits de la solidarité collective (groupements et coopératives de riziculteurs).

a dû se conformer aux mécanismes et aux normes de cette économie. Mais un certain nombre de questions ou de phénomènes rencontrés tout au long de ces deux années de recherche « contractuelle » (1973-1975), relançaient, si l'on me permet cette métaphore policière ou théâtrale, l'intrigue, et justifiaient une suite, en l'occurrence une redécouverte de la question ethnique, de l'ethnicité bété.

Un premier phénomène s'était dégagé de l'appréciation globale que j'avais pu porter sur la situation de l'économie de plantation à l'heure de la riziculture irriguée. Cette économie était en crise ou, plus précisément, subissait les effets d'un manque d'autorégulation, et du « laisser-faire » préconisé par les autorités ivoiriennes. D'une part les cessions de terres pratiquées massivement par les autochtones ont abouti inévitablement à une forte compression des disponibilités foncières, d'autre part l'accroissement drastique du nombre global des planteurs augmentait la demande en main-d'œuvre ce qui, dans un contexte de pénurie de terres, ne pouvait que la rendre rare et chère. Les facteurs de production se raréfiant, la dynamique de l'économie de plantation se retournant en quelque sorte contre elle-même, des rapports de concurrence sont venus s'instaurer entre petits planteurs ; mais ce qui, sur le plan d'une démarche strictement économique, semblait opposer des individus ou des exploitants, quelle que soit leur origine, se traduisait concrètement en consciences et stratégies de groupes. Chez les Bété tout particulièrement, la présence allochtone devenait le moyen-terme de ce que j'ai appelé une « idéologie d'autochtonie », soit une revendication des droits sur les terres ancestrales (droits qui jusqu'alors ne s'étaient guère exprimés, puisque les pratiques de cessions de terres étaient monnaie courante). Ainsi, au cœur même d'un système socio-économique moderne, d'une petite production marchande articulée au marché capitaliste, se laissait découvrir, ou plutôt redécouvrir, la question ethnique. Question en effet, car l'ethnie bété, dès lors que j'observais ses modes d'expression et ses revendications dans un contexte particulier (économie de plantation, riziculture irriguée), n'était pas redevenue une donnée immédiate, comme allant de soi (donnée immédiate qui est précisément à la base de la démarche ethnologique), mais bel et bien le sujet d'un problème dont je me proposais désormais de démêler la trame explicative.

D'autres éléments nourrissaient cette nouvelle perspective ; au-delà du terrain proprement dit, des manifestations ethniques que je pouvais repérer dans la seule région de Gagnoa (cette région ne représentant qu'une fraction du pays bété), les Bété, globalement, occupaient une place très singulière en Côte-d'Ivoire. Dans ce pays en effet, où le nombre impressionnant de groupes ethniques (plus de soixante) est considéré comme l'un des principaux facteurs ayant

favorisé l'unité nationale et la stabilité politique (suivant la thèse fort répandue que plus il y a d'ethnies, plus le pouvoir central est en mesure de s'imposer), une exception (5) semble provenir de cette partie occidentale de la zone forestière, de cette région bété où semble régner un état d'esprit velléitaire, voire subversif, une sorte de mécontentement permanent, d'hostilité au régime en place ; et cette manière d'être trouve son explication la plus courante et la plus spontanée dans des arguments de type culturel. Si l'ethnie bété est frondeuse, c'est qu'elle est toujours prise dans le carcan d'une mentalité traditionnelle : son attitude à l'égard de l'Etat n'est en fait que le prolongement d'un certain type de société qui ne souffre aucune autorité véritable ; les administrateurs coloniaux au début du siècle disaient déjà cela très bien, en se plaignant amèrement de ne rencontrer chez les Bété qu'« anarchie » et « esprit libertaire ». Et la clef de son caractère belliqueux doit être tout simplement recherchée du côté des pratiques guerrières qui absorbaient autrefois l'essentiel de la vie sociale. Ces énoncés entendus au gré des conversations, sur le terrain ou ailleurs, et qui pourraient avoir quelque parenté avec l'analyse ethnologique, s'ils n'étaient entachés de jugements de valeur et d'intentions disqualifiantes (encore qu'ils peuvent être dits ou partagés, non sans quelques variations et nuances, par les intéressés eux-mêmes), comment en rendre compte ?

Fallait-il les tenir pour de simples rumeurs, pour des représentations populaires sans grand intérêt sociologique, ou bien plutôt les considérer comme l'expression d'un problème que l'argument de type culturel et largement tautologique (« les Bété sont ainsi... »), loin de résoudre, venait au contraire masquer ?

En tout état de cause, il ne s'agissait pas seulement d'interpréter des énoncés et des représentations. Trois ans avant que je ne commence mes recherches (1970), la région de Gagnoa fut le théâtre d'une révolte paysanne (à laquelle ne participèrent que des Bété) que les autorités du pays réprimèrent manu militari. Le problème se posait donc en des termes plus précis : les représentations relatives à l'ethnie bété n'étaient visiblement pas sans fondement et réfèrent à des phénomènes concrets d'opposition. Restait bien évidemment à leur trouver des explications : simples manifestations « tribalistes » bien connues en Afrique noire, où les Jeunes Nations rencontrent

(5) A noter toutefois qu'il y eut au moment de l'Indépendance une autre opposition ethnique au régime d'HOUPHOUËT-BOIGNY : elle vint du Sanwi (région agni du Sud-Est ivoirien) où le pouvoir local (il s'agissait d'un royaume) voulait se séparer de la Côte-d'Ivoire pour rejoindre ses homologues au Ghana. Si cette volonté de rupture a laissé de profondes traces, la tension entre le Sanwi et le régime ivoirien s'est malgré tout progressivement estompée.

quelques difficultés à résorber les particularismes locaux, à imposer la croyance en un Etat unificateur chez des populations qui revendiquent encore leurs valeurs traditionnelles, ou phénomènes plus complexes auxquels les facteurs socio-culturels seuls n'apportent qu'un faible éclairage ?

Quid de l'ethnicité bété ? Je me décidais donc à poursuivre mes recherches dans la région de Gagnoa (ce qui fit l'objet d'un second séjour de dix-huit mois), mais cette fois-ci en oubliant, au moins provisoirement, l'économie de plantation, les nombreux exploitants allochtones, la riziculture irriguée (qui du reste était sur son déclin, la SODERIZ ayant été dissoute en 1977), pour me plonger dans le seul univers bété. Je revenais donc sur mon orientation première en prenant délibérément le chemin de l'étude monographique. J'entrepris donc, comme il est d'usage en pareil cas, d'examiner les divers aspects de l'organisation et de la vie sociale des Bété.

Avant de préciser davantage les choses, une remarque me paraît nécessaire ; cette seconde phase de ma recherche s'est déroulée sur le même terrain que la première, à savoir la région de Gagnoa : j'avais en effet le choix entre étendre mes investigations à l'ensemble du pays bété (c'est-à-dire en fait trouver quelques lieux privilégiés chez les deux autres fractions bété, les Bété de la région de Daloa et ceux de la région de Soubré), ou bien poursuivre dans cette seule région qui en elle-même paraissait suffisamment vaste et diversifiée pour satisfaire le projet monographique (5 groupes tribaux, plus de 150 villages). J'optai pour la seconde solution, suivant des motifs essentiellement pratiques : continuité dans la recherche avec l'avantage d'une connaissance préalable du terrain, et désir d'approfondir des relations qui s'étaient nouées antérieurement, en particulier à Dobé Mahidio (le « village-modèle de la SODERIZ), mais aussi dans d'autres villages où j'avais eu l'occasion de mener des « enquêtes » sur le problème rizicole.

En me limitant ainsi aux seuls Bété de Gagnoa, je prenais le risque d'une généralisation abusive à l'ensemble de l'ethnie (à moins de choisir un groupe ethnique de petite taille, il est du reste inhérent à l'exercice monographique) ; ce risque a été effectivement couru mais largement diminué par l'existence de nombreux écrits : ceux tout d'abord laissés par les administrateurs coloniaux depuis les débuts de la conquête militaire, ceux ensuite d'historiens ou d'ethnologues, notamment l'ouvrage de Denise Paulme publié voici une vingtaine d'années sous le titre « Une société de Côte-d'Ivoire hier et aujourd'hui : les Bété » qui portait essentiellement sur les Bété de la région de Daloa (6).

(6) Mouton, 1962.

Le programme que je m'étais fixé et qui, sans prétendre à l'exhaustivité, devait en principe me donner une vision assez générale de la société bété, a rencontré des problèmes de méthode qui méritent quelques éclaircissements.

En premier lieu, une bonne partie des matériaux recueillis étaient constitués d'énoncés, de récits décrivant des faits sociaux qui jouaient certes un rôle essentiel dans l'univers précolonial mais qui aujourd'hui ont irrémédiablement disparu ; c'est ainsi que les activités cynégétiques et guerrières ont pu être, dans leurs grandes lignes, reconstituées, bien qu'à aucun moment je n'ai été en mesure d'observer la moindre partie de chasse ou l'esquisse d'un affrontement guerrier. Le propos paraîtrait somme toute assez banal, s'il n'invitait à considérer l'importance des transformations qui sont survenues depuis la colonisation française. Ces transformations se sont bien évidemment conjuguées avec des formes de reproduction, la société traditionnelle n'ayant pas entièrement sombré dans le nouvel ordre imposé par le colonisateur ; toutefois, le maintien de certaines institutions et de certaines valeurs (notamment celles qui concernent l'univers lignager) s'est effectué dans le cadre de processus nouveaux (le développement de l'économie de plantation, de l'exode rural, etc.) qui leur ont conféré des contenus et des significations spécifiques et non-explicables par la seule tradition. Le travail ethnologique s'est donc très nettement inscrit dans une perspective historique et s'est élaboré en distinguant d'un côté la société précoloniale (ou plutôt ce qui m'a été possible de reconstituer et d'interpréter à propos de cette société), de l'autre le jeu de l'ancien et du nouveau, des processus de reproduction et de transformation qui est advenu depuis le début du siècle en pays bété.

Le second problème s'est révélé capital quant à la manière d'appréhender le phénomène ethnique bété. Tandis que j'accumulais un corpus de connaissances sur l'univers précolonial, se dérobaient le sujet auquel il était censé se rapporter. La société bété d'avant la colonisation perdait toute valeur substantielle, toute dimension proprement ethnique dans la mesure où les critères les plus manifestes et les plus usuels qui permettent d'identifier aujourd'hui l'ensemble bété ne parvenaient plus à le caractériser.

A commencer par l'ethnonyme dont l'origine est demeurée pour le moins énigmatique ; dans la région de Gagnoa, les informateurs se sont très nettement accordés pour dire que le terme « bété » est récent, qu'il est contemporain de la pénétration française, et que seuls les « désignatifs » tribaux constituaient autrefois les véritables marqueurs d'identité collective. Ensuite, la notion même de pays bété, de territoire clairement délimité et désigné, devint pour le moins fort difficile à transposer dans la sphère précoloniale.

Que met en jeu cette transposition ? Tout d'abord, le « pays

bété » laisse place à une mosaïque de groupes tribaux ; ces groupes ont sans conteste des traits communs, notamment une même organisation lignagère fondée sur la patrilinéarité et régie par des pratiques segmentaires. Mais ces traits généraux sont assez peu pertinents puisqu'ils s'appliquent aussi bien aux populations voisines des Bété (les Dida, Guéré, Bakwé, Neyo, Gban, etc.). Certaines croyances ou représentations religieuses (celles en Lago Tapé, entité créatrice du monde, ou en Diakole Ki, l'Araignée mythique, que l'on retrouve dans de nombreux contes) sont partagées par l'ensemble de ces tribus mais aussi par la plupart des populations de l'ouest ivoirien (7).

Outre ces généralités, qui par leur valeur extensive semblent inclure les Bété dans un ensemble plus vaste, supra-ethnique (connu sous le nom de Krou qui désigne, depuis les toutes premières classifications réalisées par les administrateurs coloniaux Maurice Delafosse et Georges Thomann, un groupe de populations possédant des structures linguistiques communes), les autres données sont encore moins favorables à la reconnaissance d'un pays bété précolonial ; car faisant découvrir ses diversités internes, elles invitent au contraire à un véritable dépaysement.

Des différences linguistiques rendent très difficile la communication entre les fractions bété de Daloa et de Gagnoa. N'étant pas linguiste, ce problème bien réel d'incompréhension est simplement posé. S'agit-il, comme le suggéraient M. Delafosse et G. Thomann, de variations à l'intérieur de structures syntaxiques communes, ou bien de ruptures plus profondes, mettant en question l'identité linguistique krou ?

Dans le domaine socio-culturel, les spécificités sont nombreuses. Ainsi, à la différence du secteur de Gagnoa, la région de Daloa présente une structure tribale-lignagère plus marquée : la tribu porte un nom (*Dikpe* ou *dikpi*), et semble avoir fait l'objet (au moins au XIX^e siècle) de prises de pouvoir par des lignages dominants (8). Autre exemple : certains groupes tribaux de Gagnoa se singularisent par la présence, au sein d'un système de parenté à dominante patrilinéaire, d'une structure matriclanique (la différence est ici interne à la région de Gagnoa, puisque seuls trois groupes tribaux connaissent effectivement cette institution),

Au plan économique, le paysage précolonial est tout aussi diversifié : non seulement on ne cultive pas partout les mêmes choses mais, en outre, les groupes, ou plutôt des ensembles régionaux intégrant souvent plusieurs tribus, se différencient par ce qu'on

(7) Et au-delà puisque l'Araignée se retrouve dans l'est ivoirien et même au Ghana, chez les Ashanti.

(8) La thèse remarquable mais récente de Zunon GNOBO : « *Les échanges dans la région de Daloa du milieu du XIX^e siècle à 1936* » (1980) traite de cette question.

pourrait appeler un inégal développement des moyens de subsistance et d'échange. A cet égard, les « rapports de tournée » des militaires français sont particulièrement instructifs ; soucieux d'inventorier les possibilités de mise en valeur, ils distinguent en un langage schématique, mais souvent riche en observations ponctuelles, les zones « riches » des zones « pauvres ».

Cette inégale répartition des produits vivriers s'inscrit en fait dans un cadre économique plus large. A l'encontre de certains stéréotypes qui figent les populations du centre-ouest et plus largement de l'ouest ivoirien dans la position de sociétés particulièrement archaïques, repliées sur elles-mêmes et auto-subsistantes, deux grands courants d'échanges, l'un d'origine soudanienne et proprement africain (« commerce à longue distance »), l'autre d'origine méridionale impulsé par les Européens depuis le XV^e siècle, orientent et structurent leurs activités économiques ; ou plutôt spécialisent telle ou telle dans la production de certains biens ou de certaines denrées (ainsi les Bété de Daloa sont spécialisés dans la production de kola qu'ils valorisent sur les marchés organisés par les Gouro voisins, marchés où viennent les marchands malinké du nord ivoirien). Ces échanges ou ces possibilités de valorisation affectent différenciellement les groupes bété.

Si d'aucuns commercialisent directement leur production, d'autres se contentent de servir d'intermédiaires et font circuler dans les deux sens les biens issus de la forêt et les produits d'origine soudanienne ou européenne ; d'autres encore semblent se tenir à l'écart ou à la marge de ces circuits d'échange, et apparaissent effectivement comme des sociétés proches de l'auto-subsistance.

En additionnant ainsi les éléments de diversité, c'est bien la représentation unitaire d'une société précoloniale bété, de l'ethnie comme sujet invariant, qui se trouvait contestée. S'esquissaient en revanche d'autres configurations, d'autres espaces qui, tout en venant brouiller les cadres ethniques communément établis (les Bété, mais aussi les Gouro, les Dida (9), etc.), ne sauraient prétendre se substituer à ceux-ci ; leur place n'était effectivement plus la même : non plus celle de sujets, d'entités autonomes, mais bien plutôt celle d'ensembles s'inscrivant dans les linéaments d'une « chaîne de sociétés » (10) dont il convenait tout à la fois de rechercher les pro-

(9) Claude MEILLASSOUX et Emmanuel TERRAY dans leur monographie respectivement des Gouro et des Dida, se sont interrogés sur l'existence d'une entité ethnique précoloniale.

(10) Cf. J.-L. AMSELLE, « Autosubsistance, petite production marchande et chaînes de sociétés », *Cahiers d'Études africaines*, V, XX, n° 77-78.

cessus de formation, la dynamique et la sphère d'extension jusqu'à la veille de la colonisation, ainsi que les modes d'articulation interne (complémentarité économique, influence socio-culturelle, etc.).

En vérité, ce qui a pris pour moi valeur de découverte, à savoir cette déconstruction de l'objet ethnique et ces manières de repenser le paysage précolonial, est resté au stade d'esquisse ; car elles traçaient les balises d'un programme qui débordait largement le travail monographique auquel je restais malgré tout attaché (l'ethnicité bété ?), requéraient notamment des investigations auprès des populations voisines des Bété et convoquaient implicitement d'autres chercheurs et d'autres disciplines (notamment l'archéologie et la linguistique). Pour l'heure, je me contentais d'observer par exemple que les Bété de Gagnoa paraissaient plus proches des Gban et des Dida voisins (notamment sur le plan socio-culturel et linguistique) que des Bété de Daloa, et qu'il y avait là matière à construire l'un de ces nouveaux espaces précoloniaux.

Les arguments qui militaient en faveur d'une mise en cause du cadre ethnique demeuraient insuffisants aussi longtemps que la question de l'origine n'apportait pas ses propres lumières. Il s'agissait là d'un point crucial que non seulement la littérature ethnologique, par comparaison, m'invitait à traiter, mais que des débats en Côte-d'Ivoire et surtout dans certains milieux bété (en quête d'un fondement ethnique) rendaient particulièrement instructifs.

Contrairement aux thèses officielles ou semi-officielles qui, bien qu'en désaccord sur le lieu géographique, reconnaissent une souche unique pour l'ensemble des Bété, mes investigations m'ont conduit à admettre, du moins en ce qui concerne la région de Gagnoa, une multiplicité des origines ; en l'occurrence, trois grands foyers de peuplement : le premier venant du nord, le second du sud-ouest, le troisième de l'est et du sud-est. Un tel « pluralisme » me confortait dans l'idée qu'il fallait abandonner le cadre strictement ethnique, et surtout ouvrait la perspective d'un univers précolonial analysable en termes diachroniques. La critique de l'ethnie comme substance, c'est-à-dire comme ce qui se suffit à soi-même, transcendant accidents et déterminations, acquérait ici sa véritable justesse ; le problème ne résidait plus uniquement dans la non-reconnaissance d'une société précoloniale bété, mais dans la possibilité d'identifier certains types de processus (mise en place des populations, modes de constitution des groupes tribaux, etc.) et d'articuler le jeu des structures (l'organisation lignagère notamment) à un ensemble de pratiques et de mouvements sociaux qui ne lui sont aucunement réductibles. Je retrouvais là, centrées autour d'une perspective historique, les grandes lignes du programme indiqué plus haut ; mais ici encore, je n'ai pu qu'amorcer le travail. Si l'étude de la mise en place des populations

et des modalités de formation des groupes tribaux m'ont permis de donner une certaine épaisseur historique à la région de Gagnoa d'avant la colonisation, et de confronter l'analyse des structures sociales à ces types de processus, je n'ai pas été en mesure de relier véritablement cette « histoire », qui n'a concerné que quelques groupes tribaux et qu'un espace somme toute assez limité, à celle des populations voisines, qu'elles soient « bété », « dida » ou autres ; ce qui sans nul doute aurait donné d'intéressants recoupements et fourni quelques explications sur la formation de cette « chaîne de sociétés » évoquée précédemment.

La réponse à la question initialement posée, à savoir « où s'enracine l'ethnie bété ? », s'éclaircissait quelque peu. L'univers précolonial ne fournissait pas l'explication attendue, celle qui consistait à renvoyer le fait ethnique à la tradition et à la transparence des origines ; à l'inverse il contestait le geste spontané par lequel l'étude monographique (et trop souvent l'ethnologie dans son ensemble) définit implicitement son objet, ou plutôt son sujet, d'une manière atemporelle, pour n'en décrire et n'en analyser que les divers attributs ; il invitait par là même à un changement de regard, à un véritable dépaysement, en laissant émerger d'autres objets et d'autres configurations. Immanquablement il convenait donc de se tourner du côté des quelques soixante-dix ans de colonisation et d'indépendance ivoirienne pour comprendre les ressorts de l'ethnicité bété.

L'étude que j'entrepris et qui dépendait largement de l'examen d'archives ou de documents écrits, m'a finalement permis de bâtir un scénario explicatif. Effectivement, l'ethnie bété s'est élaborée, tout au long de la conquête militaire et de la mise en valeur coloniale, du développement d'une forme particulière d'économie de plantation (l'ouest et notamment le pays bété ont été le théâtre d'une sorte de « colonisation du dedans » par l'installation de planteurs européens et, comme on l'a vu, de nombreux planteurs allogènes) ; après la Seconde Guerre mondiale, alors que le système colonial se libéralisait et autorisait la création de syndicats et de partis, les déséquilibres régionaux (notamment entre l'ouest et l'est) et les inégalités économiques (petits planteurs/gros planteurs) se traduisirent en clivages politiques.

Les orientations prises depuis l'Indépendance confirmèrent et renforcèrent le processus de cristallisation ethnique. La rébellion de 1970 évoquée plus haut s'interprète éventuellement comme une manifestation typiquement « tribaliste » et anachronique que la moderne Côte-d'Ivoire ne pouvait tolérer, mais la répression qui suivit rejaillit, en l'approfondissant, sur la conscience ethnique.

Dans la même lignée, un événement récent (1982) m'a semblé

très significatif ; à la suite d'une forte agitation universitaire, le bruit s'est répandu qu'un complot bété se tramait contre le régime ; des intellectuels bété avaient été, il est vrai, mêlés de près à cette agitation mais rien, sinon les lourds antécédents qui pesaient sur cette ethnie, ne pouvait confirmer le bien-fondé d'une telle rumeur. Je ne me livrerai pas ici à un essai d'explication des enjeux véritables de l'événement, pour ne retenir que le fait suivant : afin de dissiper la thèse du complot, des officiers supérieurs de l'armée (dont le général en chef des forces armées) puis des cadres bété firent à la télévision une déclaration de soutien inconditionnel au régime et ce, en présence du chef de l'Etat. Nous sommes ici en pleine représentation : devant de très nombreux téléspectateurs, des « représentants » d'une ethnie s'adressent au premier représentant de la Nation ivoirienne ; mais nous sommes surtout en pleine ambiguïté. En apportant leur soutien au Président F. Houphouët-Boigny, ces officiers et ces cadres se sont évidemment déclarés au service de l'État et de la Patrie ; mais simultanément ils se sont présentés au public ivoirien en tant que porte-parole de l'ethnie bété, de manière à effacer l'éventuel discrédit que les incidents universitaires avaient fâcheusement jeté sur elle. Ce faisant, par cette position ambivalente, ils donnaient à la thèse du complot une certaine consistance en la rendant possible et pensable (tous les Ivoiriens ne savaient pas que les Bété étaient si bien placés dans l'armée ivoirienne).

En dépit des déclarations, et sans nul doute à l'insu de leurs auteurs, c'est bien le problème ethnique qui s'est trouvé à nouveau posé (dans les jours qui ont suivi cet événement télévisuel, des réunions, animées par ces mêmes cadres, eurent lieu dans tout le pays bété et à Abidjan : n'y a-t-il pas là meilleure manière de « fabriquer » l'ethnie ?). Le processus de formation ethnique est donc toujours à l'œuvre, et suit le cours d'une vie socio-politique ivoirienne où le Pouvoir, en certaines circonstances, utilise le langage ethnique et les rumeurs ou représentations populaires, pour métamorphoser des oppositions en particularismes ; mais inversement, de telles oppositions trouvent dans l'ethnie un milieu pratique (base sociale, réseaux de relations) moins pour s'y replier que pour participer aux enjeux et aux destinées de la société globale.

En définitive, la modernité du phénomène ethnique bété m'a paru résider dans la formation d'une « société civile » ; l'expression désigne un ensemble de processus et de pratiques endogènes dont la logique inclut des déterminants et des contenus propres au système colonial et à la création d'un espace national ivoirien. Ainsi, l'exode rural qui s'est amorcé depuis la pacification française et qui se solde aujourd'hui par l'urbanisation de près de la moitié des ressortissants bété se révéla particulièrement démonstratif ; phénomène incontesté-

blement lié à la colonisation, à l'existence dès le début du siècle de pôles attractifs en Basse-Côte (villes, marché du travail), cet exode rural devint au fil des années une pratique positive et autonome qui, loin de désorganiser une entité ethnique préexistante, joua un rôle éminemment structurant : des liens organiques se sont tissés entre pôles ruraux et pôles urbains, entre l'économie de plantation et le monde salarial.

De même, le système socio-économique qui s'est développé, comme je l'ai indiqué, sur la base de la petite exploitation (souvent inférieure à 3 ha) et d'une forte immigration étrangère, a été finalement le creuset d'une double prise de conscience ; conscience de l'autochtonie bété et conscience du rapport inégal qui s'est instauré entre les régions forestières ivoiriennes : tandis qu'à l'est émergeait une bourgeoisie rurale (classe de gros planteurs), l'ouest et particulièrement le pays bété restaient largement dominés par la petite plantation. Les options politiques choisies après la Seconde Guerre mondiale par de nombreux ressortissants bété (celles de ne pas rejoindre la RDA et son leader F. Houphouët-Boigny) n'ont fait que traduire cet état de choses, surtout lorsqu'on sait que le syndicat des planteurs, qui fut la base originelle de recrutement du RDA, n'acceptait dans ses rangs que des exploitants qui possédaient plus de 5 ha.

Cette « société civile » ne s'est bien sûr pas élaborée sur une table rase ; des formes sociales et des contenus culturels se sont reproduits. Toutefois, ces éléments de reproduction (qui parfois peuvent expliquer certains comportements) se sont mêlés à des pratiques, à des processus — qui en eux-mêmes ne peuvent être analysés à partir des références précoloniales ou traditionnelles — et y ont pris des significations nouvelles. Finalement le secret de l'ethnie bété, dont l'existence n'a probablement jamais été aussi actuelle, tient dans cet étrange mouvement où les productions sociales prennent leur sens et se cristallisent autour d'un territoire et d'un nom (le pays bété) et deviennent les expressions spécifiques et « quasi-naturelles » de tout un peuple. L'histoire sans doute se fabrique ainsi, que ce soit en Côte-d'Ivoire ou ailleurs...

Je bouclais ainsi mes recherches sur le monde bété en retrouvant mes intérêts initiaux : l'économie de plantation, les rapports autochtones/allochtones, l'intervention d'un organisme de développement, les relations d'un milieu rural avec l'Etat et la société globale ivoirienne, autant d'objets qui avaient été préalablement examinés, mais qui désormais pouvaient s'éclairer et s'agencer à partir d'une perspective historique. La plongée dans l'univers précolonial, les ruptures provoquées par la conquête et la situation coloniales, la mise en œuvre d'un système socio-économique original, permettent tout à la fois d'évaluer le jeu des transformations et des reproductions

sociales et d'interpréter ce dernier comme l'un des ressorts privilégiés de ce que j'ai appelé « la métamorphose ethnique » ou la formation d'une société civile.

Pour des raisons pratiques d'exposition, l'ouvrage ne reprend pas cet itinéraire en forme de cercle ; c'est pourquoi l'avant-propos est utile : il suggère à sa manière un livre très improbable où seraient enfin confrontés la relation concrète du travail de recherche (le surgissement des problèmes) avec ses résultats. Comme il est habituel en matière d'étude monographique, les chapitres suivent un cours parfaitement linéaire, le monde précolonial précédant l'avènement de la colonisation et de la modernité. La seule entorse à l'usage réside dans la façon de désigner cet « avant » de la métamorphose ethnique ; j'ai choisi en effet de l'appeler « référent précolonial » pour marquer le mouvement réel des choses et distinguer l'analyse d'une société advenue de celle de ses formes antérieures. Cette notion présente un second avantage : l'ensemble des matériaux recueillis renvoie à un réel que je me suis efforcé de rendre intelligible, mais de manière à tirer parti des leçons de l'histoire précoloniale, c'est-à-dire de mettre en relation l'étude des structures sociales avec celle des processus. Une telle confrontation aboutit à l'établissement d'un ensemble de rapports et de divisions (rapports homme/femme, relations asymétriques, rapports institutionnels et idéologiques) qui permettent de comprendre le fonctionnement de l'organisation sociale et en même temps font découvrir ce qui en elle n'est pas réductible à un schéma répétitif donné de toute éternité, mais relève de processus et de pratiques où l'irréversible, le cumulatif, le différentiel, les écarts à la norme sont à l'œuvre. Rendre compte par exemple de la formation des groupes tribaux implique de recourir à deux logiques différentes : l'une propre au modèle lignager *stricto sensu* qui réduit l'histoire tribale à un simple schéma généalogique, l'autre diachronique qui évalue les effets concrets de la production sociale (mobilité résidentielle, territorialisation, plasticité de l'institution lignagère accueillant des individus étrangers, spécialisations économiques, etc.). Même la guerre peut être interprétée suivant ces deux démarches : à la fois comme ressortissant à l'ordre socio-culturel (société guerrière), et comme phénomène le débordant de toutes parts et s'inscrivant dans les linéaments du mouvement social, de ce que j'ai appelé la production lignagère et le « faire » tribal.

Enfin, la notion de référent précolonial désigne une réalité, une histoire qui reste largement à découvrir. En dépit des chapitres qui lui sont consacrés, bien des questions demeurent sans réponse ou à l'état de simple voie de recherche. Substitut d'un sujet — la société bété — il définit une sorte de réel provisoire et ouvert qui demande à être complété et amélioré.

INTRODUCTION

I. LE PAYS BÉTÉ : PREMIÈRE APPROCHE ET PREMIERS PARCOURS

Le pays bété dessine grossièrement un vaste triangle orienté nord-ouest/sud-est, dont les sommets représentent ses pôles urbains : Daloa, Gagnoa et Soubré. Outre sa valeur strictement visuelle, cette figure géométrique correspond, au moins tel est l'usage, à un partage du pays en trois zones socio-linguistiques. Ainsi il est admis de distinguer les Bété de Daloa, les Bété de Soubré et ceux de Gagnoa. L'ensemble ne délimite aucunement une région administrative ; reprenant en grande partie le découpage colonial en deux Cercles, les pouvoirs publics ivoiriens ont confié la zone de Soubré à la grande région du sud-ouest, tandis que les zones de Daloa et Gagnoa forment toute la partie sud de la région centre-ouest (1).

Du point de vue morphologique et phytogéographique, le pays bété est assez homogène. Il se définit comme un secteur mésophile, c'est-à-dire comme une formation végétale dont les déterminants écologiques et climatiques (sécheresse de quatre à six mois et un déficit hydrique annuel d'environ 600 mm) favorisent l'éclosion d'une forêt dense humide.

On observe cependant quelques variations entre le nord et le sud du pays bété. Alors qu'au sud, vers Gagnoa et Soubré, le régime des pluies (de l'ordre de 1 500 mm) assure quatre saisons bien marquées (les périodes sèches et humides se décomposant chacune en une grande et petite saison), ne subissant que très rarement les aléas des sécheresses soudaniennes, au nord, dans la région de Daloa, les

(1) Cercles du Haut-Sassandra et Bas-Sassandra.

incertitudes du climat réduisent parfois le rythme des saisons à une seule alternance (une grande saison des pluies et une grande saison sèche).

Malgré ces éléments d'instabilité qui limitent quelque peu les possibilités d'intensification agricole (l'ensemble du pays ne peut guère dépasser trois cycles de cultures en deux ans), le pays bété est l'une des zones les plus favorisées de Côte-d'Ivoire. Avec des sols particulièrement fertiles de type ferrallitique et un dense réseau hydrographique (dont les trois affluents du Sassandra : la Lobo, la Goré et le Davo), il semble tout naturellement voué à l'agriculture.

Si l'histoire des soixante dernières années, et notamment la période coloniale, l'a durablement orienté et spécialisé vers la production de denrées d'exportation (café et cacao), sa dynamique interne n'a cessé de démontrer ses potentialités de diversification agricole. Depuis l'époque archaïque où l'ancêtre autochtone était réputé ne cultiver que le haricot (*lele*) et le taro (*boba*), l'attirail vivrier, bien avant la colonisation, s'est enrichi du riz, du maïs, du manioc, de la banane plantain, de l'igname, etc. (2).

L'impression du touriste qui parcourt rapidement le pays bété, notamment sur son axe principal (Daloa-Gagnoa), n'est généralement guère flatteuse ; il est vrai qu'il traverse une vaste pénéplaine légèrement inclinée vers le sud, dont le paysage monotone n'offre que très fugitivement des ruptures d'horizon. Pourtant, une fréquentation assidue du pays, surtout en saison sèche, corrige sensiblement cette première et trop hâtive vision.

Si l'on quitte en effet cet axe principal pour suivre un peu au hasard le dédale arborescent des pistes et des sentiers, on observe bien souvent un relief accidenté, dit « en demi-orange », formant des croupes molles aux pentes localement fortes que séparent de larges vallées marécageuses à fonds plats (les « bas-fonds »). Ailleurs, alors qu'elle était totalement invisible depuis la route, on découvre une colline joliment boisée. Bref, ce paysage où, sans discontinuer, se succèdent les « brousses » et les espaces cultivés, il n'y a de rencontres esthétiques que localement, à l'occasion d'une visite de village ou d'un levé de terroir, lorsque la nuit tombe et que convergent en un seul point de l'horizon le marécage des bas-fonds, la pente de quelque mont cristallin et l'affrontement toujours hésitant des terres mises en valeur et des brousses abandonnées en friches.

Dans ces parcours, la vocation agricole du pays bété se laisse immédiatement contempler : à la grande forêt primaire se sont subs-

(2) Certains produits tels le maïs, le manioc ou des variétés de riz ont été introduits par les Portugais à partir du XV^e siècle, d'autres relèvent d'innovations ou de diffusions proprement africaines.

tituées petites et grandes plantations, ainsi que des élaborations secondaires (les brousses), dont le regain végétatif traduit mal le caractère éphémère. Çà et là, des îlots de forêt mésophile attendent, sur un lointain bureau (3) du ministère de l'agriculture, leur « déclassement » pour être attribués à des villages particulièrement démunis, ou bien pour être « efficacement » mis en valeur par quelque entrepreneur ou haut fonctionnaire ivoirien.

Aborder la démographie du pays bété, c'est déjà esquisser par quelques données quantitatives, une série de problèmes qui sont au cœur de notre démarche et que nous développerons plus au long du texte.

Sur ses quelques 15 000 km² d'espace rural, le pays bété compte environ 220 000 autochtones. Ils sont répartis en 93 groupes (tribus ou sous-tribus) et en 800 à 850 villages (la densité moyenne d'un village étant à peu près de 280 habitants). A ce chiffre global, il convient d'ajouter l'ensemble des 150 000 Bété installés en ville (dont une grande majorité réside à Abidjan). Ainsi l'ethnie bété compte environ 370 000 ressortissants dont 60 % de ruraux et 40 % de citadins (4).

Depuis les tout débuts de la colonisation, le pays bété n'a cessé d'accueillir de nombreuses populations immigrantes. Originaires du nord, des zones soudaniennes et de l'est ivoirien (Baoulé), ces populations allogènes ont totalement recomposé le paysage démographique et ethnique du pays bété ; mieux, en soixante années de colonisation et d'indépendance nationale, on assiste à une seconde phase de l'histoire du peuplement du centre-ouest ivoirien (la première étant celle effectuée par les populations autochtones bien avant la colonisation).

En général sous-estimée par les divers recensements administratifs, nous nous bornerons à évaluer l'importance de cette population allochtone en fonction de notre propre terrain d'enquête.

Il ressort des recensements exhaustifs effectués dans trois villages de la région de Gagnoa que les allogènes sont presque aussi nombreux que les autochtones ; par ailleurs, au hasard des tournées dans cette région, nous avons repéré tout un réseau de localités « étrangères », notamment baoulé, qui viennent en quelque sorte doubler le tissu villageois proprement bété. De ce point de vue, la topographie du pays est à reconsidérer ; alors que les cartes n'indiquent, bien évidemment, qu'un semis résidentiel autochtone, le par-

(3) Nous faisons allusion ici aux nombreuses forêts « classées », c'est-à-dire protégées, qui, progressivement font l'objet de déclassement et d'appropriation.

(4) Cette estimation a été obtenue en confrontant nos études de cas (trois villages de la région de Gagnoa) au recensement administratif de 1975.

cours du terrain dévoile un second ensemble toponymique, celui des campements baoulé, dont l'importance et la dénomination (suffixe en « kro ») en font d'authentiques villages.

En outre, ce réseau baoulé, certes moins dense que son homologue bété, n'est qu'un des éléments de la présence allochtone. Il faut ajouter les nombreux quartiers dioula (dioulabougou) (5), lesquels, intégrés en général aux villages autochtones (à l'inverse des Baoulé, ils ne portent pas de nom spécifique), augmentent singulièrement les densités locales.

S'il est vrai que les villages bété (6) ne possèdent pas tous un quartier réservé aux Dioula, on peut toutefois affirmer que chaque terroir autochtone est clairsemé de leurs nombreux campements. On comprend dès lors les difficultés du recensement.

Il ne nous paraît donc pas aberrant de doubler le chiffre de la population autochtone, et finalement d'estimer l'ensemble du pays bété à environ 450 000 individus. Ce chiffre, rapporté à la superficie globale, corrobore le taux d'occupation du sol calculé par les géographes de l'ORSTOM (7), soit 30 habitants au km². Ce qui place le pays bété très au-dessus de la densité rurale ivoirienne (18 habitants par km²).

Ces quelques indications démographiques permettent donc de distinguer très nettement pays et ethnie bété ; le pays est composé de populations autochtones et allochtones, et l'ethnie recouvre un univers à la fois rural et urbain.

Comme on le verra, l'ethnie bété en tant que forme d'expression et en tant que conscience collective jaillit de cette rupture ou, plus exactement, suit les contours de la double opposition autochtone/allochtonne et rural/urbain.

II. LE TERRAIN DE L'ENQUÊTE

Le paragraphe précédent a laissé de côté les aspects urbains du pays bété ; en principe nous devrions donc ajouter les populations citadines, notamment celles des deux villes les plus importantes,

(5) « Dioula » est un terme générique qui désigne les populations du nord (Côte-d'Ivoire, Mali, Guinée, etc.) généralement musulmanes et souvent commerçantes.

(6) En général, les villages bété qui possèdent de tels quartiers sont situés sur les axes routiers, zones principales d'implantation rurale allochtone.

(7) Voir les articles de J.-P. DUCHEMIN et de J.-P. TROUCHAUD dans l'*Atlas de Côte-d'Ivoire*, ministère du Plan, université d'Abidjan, ORSTOM, 1971.

Daloa et Gagnoa (soit respectivement 60 000 et 45 000 personnes), puisque dans le décompte général il n'a été tenu compte que des ruraux.

Les choses sont en réalité plus complexes. Mis à part un ensemble de résidents dont les activités sont exclusivement citadines (fonctionnaires, salariés municipaux, petits entrepreneurs et artisans, coopérants européens, commerçants et transporteurs libanais ou dioula, etc.), les autres « citadins » ne le sont qu'occasionnellement ou partiellement ; ils partagent leur existence en diverses activités et différents lieux d'habitation : tour à tour au village ou au campement (lorsqu'ils sont planteurs), dans une autre ville voisine ou tout simplement à Abidjan, et bien souvent au pays d'origine (une large majorité de ces urbains sont des allogènes qui retournent régulièrement là où ils sont nés : Haute-Volta, Mali, Guinée, etc.).

En tout état de cause, il paraît préférable d'appréhender la question urbaine à travers notre terrain d'enquête, à savoir la région de Gagnoa. Ainsi, nous pourrions mieux analyser la non-concordance, la disjonction entre les termes pays et ethnie bété ; Gagnoa étant, depuis les tout débuts de la colonisation, le point d'ancrage des mouvements migratoires.

En ce qui concerne la région de Gagnoa, il n'y a guère d'éléments à ajouter à la description sommaire que nous avons faite de l'ensemble du pays bété ; rappelons simplement que les conditions naturelles, notamment un régime des pluies relativement stable et un partage de l'année en quatre saisons bien distinctes (en langue vernaculaire, la grande saison se nomme *Yolobe yolo*, la petite, *kodjolo*, la grande saison des pluies, *gade no* et la petite, *dodo no*), ont sans nul doute contribué à attirer les populations migrantes. S'il faut parler d'une spécificité de la région de Gagnoa, c'est dans une perspective autre, notamment historique et socio-politique, toutes choses que nous examinerons plus avant, mais dont on peut d'ores et déjà dire qu'elles placent cette région à l'avant-garde ou à l'avant-poste de l'expression ethnique bété.

Notre terrain d'enquête a porté sur six groupes de cette fraction orientale du pays bété : les Niabré, les Paccolo, les Guébié, les Zabia, les Gbadi (ou Badié) et les Zédi (8).

Ces six groupes correspondent à une configuration sous-ethnique que l'usage courant désigne par l'expression « Bété de Gagnoa » (9).

(8) Il s'agit de groupes que l'on nomme couramment tribus, lesquelles, durant la période coloniale, sont devenues des cantons.

(9) L'expression « Bété de Gagnoa » inclut généralement les Nékédi au nord, les N'Dri à l'ouest et les Guia au sud. Nous verrons plus loin que cette expression traduit au premier chef une réalité coloniale, c'est-à-dire, au-delà du canton, une province administrative.

Comme nous l'avons indiqué dans l'avant-propos, le choix de cet ensemble fut essentiellement pragmatique. Lié par convention à une société de développement ivoirienne, la SODERIZ, qui se proposait de promouvoir la riziculture irriguée dans la région de Gagnoa, nous avons en quelque sorte suivi sa logique d'intervention en ne formulant les problèmes que dans ses zones d'action rizicole (périphérie urbaine et zones rurales avoisinantes).

Ces différents groupes ou tribus ont fait l'objet d'un inégal effort d'investigation. Alors que les Guébié, Paccolo, Zédi et Gbadi ont fait l'objet d'enquêtes ethnologiques, de recueils de traditions orales et d'histoires de peuplement, les groupes Niabré et Zabia ont fournis en outre l'essentiel des observations quantifiées : à savoir des relevés de terroir, des estimations de budgets familiaux, de temps de travaux, d'une comptabilité de l'exode rural, etc.

Bref, c'est chez ces deux groupes que nous avons effectué trois monographies villageoises. La plus exhaustive fut réalisée à Dobé Mahidio (Niabré) et les deux autres à Titiékou (10) (Zabia) et à Barouhio (Niabré). Comme la carte (p. 8) l'indique, ces trois villages sont situés non loin de Gagnoa ; leur choix fut dépendant de l'élaboration d'une problématique rizicole. Alors que le premier, Dobé Mahidio, fut le premier et longtemps le seul à accepter la mise en valeur d'un développement strictement autochtone de la riziculture irriguée sur son terroir, les deux autres ont illustré respectivement une attitude moyenne et une attitude de refus à l'égard de cette innovation agricole. Ainsi l'exigence d'une analyse comparative du développement rizicole local (surtout autochtone) a commandé le choix de cette trilogie villageoise.

A nouveau quelques données d'ordre démographique.

Des trois grandes régions du pays bété, celle de Gagnoa est sans nul doute la plus peuplée.

La densité moyenne de l'occupation rurale est en effet de 55 habitants/km². Pour être plus précis, on observe au nord-ouest de la ville une zone très dense, de l'ordre de 80 habitants/km² (cette zone couvre en gros le territoire situé entre deux axes routiers, l'un conduisant à Sinfra, l'autre à Issia, axes principalement investis par les populations migrantes, notamment les Dioula). Une zone moyennement dense, de l'ordre de 60 habitants/km², englobe plus au nord la précédente et enveloppe Gagnoa par le sud ; enfin un secteur net-

(10) Complétée par une seconde monographie, celle de MOKO (d'orientation ethnologique) réalisée par un étudiant, M. Ori BOIZO, qui a pendant quelques temps travaillé avec nous.

tement moins peuplé (entre 25 et 45 habitants au km²) s'étend de part et d'autre des deux secteurs précités.

Compte tenu du rapport d'équilibre établi plus haut entre populations autochtones et populations allochtones, on peut évaluer l'ensemble des ruraux à environ 150 000 (ce chiffre correspond à l'ensemble de la région de Gagnoa, c'est-à-dire qu'il inclut les trois groupes non enquêtés : les Nékédi, les N'Dri et les Guia). Le tableau reproduit ci-après, extrait du recensement de 1971, donne la répartition démographique des groupes enquêtés.

RECENSEMENT DE 1971

NIABRE	7 121
GUÉBIE	6 015
GBADI	17 181
ZABIA	5 352
PACCOLO	9 007
ZEDI	7 023

MEASURE DE L'EXODE RURAL DANS LA RÉGION DE GAGNOA

CANTONS	Population autochtone en 1971	Population autochtone en 1962	Écart	%
NIABRE	7 121	10 320	- 3 199	- 30 %
GUEBIE	6 015	5 529	+ 494	+ 8,2 %
GBADI	17 181	24 150	- 6 979	- 28,8 %
ZABIA	5 352	6 478	- 1 126	- 18 %
PACCOLO	9 007	9 535	- 532	- 5,5 %
ZEDI	7 023	9 400	- 2 377	- 25 %
Total	51 699	65 412	- 13 713	- 21 %

Ce recensement, confronté à celui de 1962, fournit une assez bonne mesure de l'exode rural durant la première décennie de l'indépendance ivoirienne, de l'ordre de 20 %. L'importance de cette perte pour cette période (cet exode est le prolongement d'un long processus amorcé dès les débuts de la colonisation française) résulte d'un ensemble complexe de facteurs ; le plus connu est bien évidemment le départ des jeunes scolarisés (ou déscolarisés). Mais on ne peut éta-

blir une corrélation stricte, de type causal, entre les deux phénomènes, car, bien souvent, les tentatives d'urbanisation sont à la mesure du manque de débouchés ruraux. Nous verrons par la suite que la dégradation de l'économie de plantation autochtone provoquée par la raréfaction des facteurs de production fournit l'une des explications majeurs des « investissements » citadins.

La ville de Gagnoa est intéressante à plus d'un titre. D'abord, à l'exception de son appellation (en bété, Gagnoa signifie littéralement les hommes du fromager ; « go » : fromager, « gnoa » : les hommes), cette actuelle préfecture est un fait exogène. Poste militaire créé en 1912 sur l'emplacement d'un village traditionnel, elle devint très vite un centre administratif et commercial. Depuis lors, elle ne cessa d'être un foyer de fixation pour les populations migrantes attirées par son environnement marchand (économie de plantation), notamment pour les ressortissants dioula ; ce qui obligea les autorités coloniales à élargir ce centre devenu pléthorique en créant un quartier destiné à l'accueil de ces populations : Dioulabougou. Puis d'autres quartiers virent le jour avec le déferlement de nouvelles vagues migratoire (Bougoudougou, Quartier Soleil, etc.). Le développement de Gagnoa connut une ampleur exceptionnelle autour des années 1950, période du grand « boom caféier ». Après l'Indépendance, sa croissance se stabilisa autour de 3 à 4 % par an.

Aujourd'hui, classée ville moyenne (45 000 habitants) et située à 280 km au nord-ouest d'Abidjan, Gagnoa, dans sa configuration générale, offre un aspect déconcertant. En effet, tout l'espace urbain est marqué par les méandres sinueux des bas-fonds, actuellement voués à la riziculture irriguée, qui forment autant de no man's lands entre les différents quartiers. Gagnoa apparaît donc comme une ville éclatée, à laquelle le vaste quartier de Dioulabougou confère toute son « urbanité ». Sa démographie est tout à fait significative. En se reportant à nouveau au recensement administratif de 1971, l'on constate bien évidemment l'écrasante domination des non-autochtones. Comme les autres quartiers de Gagnoa sont loin d'être majoritairement occupés par des originaires, on peut estimer, en toute hypothèse, que les populations autochtones et allochtones se répartissent respectivement en 20 % et 80 % du chiffre global.

Remarquons en outre qu'une bonne partie des Bété ne sont pas à proprement parler des citadins, mais tout simplement des ruraux dont l'espace villageois a été intégré au périmètre urbain (en particulier les villages de Garahio, de Babré et d'Afridougou). Il ressort donc nettement que Gagnoa est un phénomène urbain extraverti. Elle ne doit sa croissance démographique et spatiale qu'aux populations « étrangères ». Française d'abord, puis dioula, libanaise, vol-

taïque, baoulé, etc. et, dans cet ensemble, le poids de l'exode rural et des activités spécifiquement bété est largement minoritaire.

Au reste, l'on ne peut se contenter d'une telle description. La ville de Gagnoa ne constitue pas une enclave singulière au milieu d'un environnement indifférent à son développement. La métamorphose du pays bété en un ensemble complexe de relations entre autochtones et allochtones est directement liée à la constitution et à l'essor de ses différents centres urbains. En effet, l'insertion des « étrangers » en zone ouest-forestière ne s'est pas faite selon un processus désordonné et, surtout, n'a pas nécessairement suivi un axe « rural-rural ». Les populations dioula se sont d'abord installées en ville (présidant ainsi au développement de Gagnoa), puis ont formé de véritables fronts de colonisation. Ainsi, toute la partie occidentale de Gagnoa (c'est-à-dire toute la zone extensive de Dioulabougou) a été, sur un rayon de près de 10 km, proprement investie par les planteurs bambara, malinké et parfois voltaïques. Le principal terroir de notre trilogie villageoise (Dobé Mahidio) fut, pour une bonne partie, gagné par ce front de colonisation. Ajoutons que ce phénomène n'est pas spécifique à Gagnoa. La plupart des petits centres urbains de la région, tel Guiberoua sur la route d'Issia, et Ouragahio sur celle de Sinfra, composés également d'une majorité d'allochtones, sont en quelque sorte l'effet d'une semblable stratégie. D'abord lieux de commerce et d'accueil pour les nouveaux migrants, ils deviennent ensuite le point de départ d'un essaimage agricole (11).

(11) Voir sur ce point H. RAULIN : *Mission d'étude des groupements immigrés en Côte-d'Ivoire*, ORSTOM, 1957, p. 73 à 80.

I

DU RÉFÉRENT PRÉCOLONIAL

Histoire et ordre symbolique



CHAPITRE I

LES LEÇONS DE L'HISTOIRE PRÉCOLONIALE

I. LES TEMPS ET LES LIEUX

Histoire du peuplement et logique résidentielle

La monographie ethnique requiert généralement que l'on présente en tout premier lieu un récit de l'histoire du peuplement ou de la mise en place de la population étudiée. Ce préalable n'est la plupart du temps qu'une manière de planter le décor : une fois décrite, l'histoire du peuplement abandonne le terrain aux analyses plus essentielles de l'organisation sociale, comme si la temporalité dont elle est porteuse devait s'achever à la lisière de ce qu'elle contribue pourtant à mettre en œuvre. Nous ne prétendons bien sûr pas échapper à la loi du genre. Toutefois, cette perspective historique mérite mieux qu'une modeste place introductive ; en poursuivant la flèche du temps, en s'attachant au mode d'élaboration des groupes sociaux, nous détenons peut-être un fil majeur pour appréhender l'univers précolonial, pour comprendre l'existence de certaines formes symboliques ou de certaines institutions ; on nous rétorquera que ce point de vue participe d'un présupposé ethnocentrique. L'histoire, la temporalité ne sont pas des entités abstraites, valables universellement pour toutes les sociétés.

Chacune se donne « un repérage commun ou collectif du temps » (1) et l'on ne peut traiter des processus et du changement

(1) Cf. Cornélius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la Société*, Seuil, 1975.

sans identifier au préalable les schèmes de pensée qui font d'eux la production de telle société et non d'une autre. Dans le cas présent, ces schèmes sont de prime abord coextensifs au système symbolique dominant, en l'occurrence à l'ordre lignager ; c'est pourquoi la généalogie apparaît immédiatement comme un moyen d'accès privilégié à l'histoire locale. Mais ils ne se réduisent pas à cela, car le corpus des récits de peuplement et de formation des groupes tribaux livre un tout autre mode d'historisation qui, à sa manière, vient déconstruire et critiquer l'outil généalogique.

Tandis que les structures symboliques tendent à unifier les différents collectifs (lignage, village, tribu, ethnie) sous le schème formel d'une origine commune, à identifier le social aux figures de la parenté et de l'ancêtre, les récits brisent cette représentation unitaire et intégrative. Les tribus et l'ethnie bété disparaissent dans une sorte d'involution, ou de diaspora à rebours, et ne laissent place qu'à des lignes de peuplement et des parcours résidentiels.

Les groupes Niabré, Paccolo, Zabia, etc., éclatent chacun en différentes souches et divergent vers des origines géographiques souvent très opposées. Métamorphose du sujet, métamorphose des ethnonymes ; le référent n'est plus du tout le même : un autre lieu (parfois situé à plusieurs centaines de kilomètres), un autre vocable et d'autres partenaires sociaux dont les descendants aujourd'hui résident au sud-ouest, au sud-est ou à l'est du pays. Dans ce paysage précolonial décomposé, seule la tradition orale, le savoir transmis, constituent le fil rouge : même les ancêtres sont devenus anonymes (« autrefois, dit le vieux bété, nous étions au bord de la mer »), et seule se conserve la topographie des déplacements.

Cette première partie des récits lignagers ou villageois, nous l'appellerons simplement histoire topologique du peuplement.

Le temps ici ne fait pas date, mais s'inscrit en des lieux ou des parcours résidentiels. En guise d'histoire, nous ne restituons donc qu'une géographie des mobilités ; à la place d'éventuelles périodisations, nous ne présentons qu'une cartographie des foyers de peuplement.

Pourtant, nous croyons cette curieuse temporalité éminemment critique ; non point par rapport à notre propre norme ou notre propre conception de l'histoire, mais comme un moment interne de l'historisation locale. L'étonnant, au bout du compte, c'est qu'elle puisse être énoncée car, par ailleurs, tout concourt pour que les récits convergent vers un point unique, vers un même ancêtre et une même origine. On verra ultérieurement que ce moment interne et critique, que ce déploiement d'une pluralité d'itinéraires et de points de départ sont directement liés à la manière dont se constitue pratiquement la structure lignagère : celle-ci s'élabore suivant des divi-

sions et des stratégies sociales qui ne sont pas réductibles à sa forme instituée et expliquent les différentes versions de sa micro-histoire.

Les récits ne s'achèvent pas sur ces épopées ancestrales et sur cette typologie du peuplement ; ils décrivent aussi une seconde phase de l'histoire précoloniale que nous sommes convenu d'appeler *logique résidentielle*. Dans la mesure où elle propose une seconde série toponymique, rien ne la distingue vraiment de la première phase, sinon sa proximité temporelle. En réalité, il y a effectivement rupture car tout se passe comme si les lignes hétérogènes du peuplement, précédemment évoquées, convergeaient non seulement vers la région de Gagnoa, mais vers un ensemble de localités intérieures à cette région, formant autant de points de rassemblement. Ces localités sont cruciales car elles marquent le début des processus de formation tribale ; aussi bien le contenu des récits explicite-t-il un « avant » et un « après » l'installation dans ces résidences anciennes : chaque tribu ou chaque sous-tribu se réfère donc à une première localité (située dans son territoire actuel ou à proximité) comme créatrice de son homogénéité et de son identité.

Abordant plus loin les procédures concrètes de formation des groupes tribaux, nous ne retiendrons ici que le mode d'historisation auquel elles donnent lieu. Tout d'abord, une bonne partie des récits lignagers ne suivent plus un cours micro-historique et différentiel, mais s'inscrivent dans l'histoire générale du groupe tribal : ce qui se traduit pratiquement par une très nette augmentation des recouplements et des cohabitations communes. En second lieu — et ceci se déduit de la première proposition — certains informateurs, certains dépositaires du savoir transmis ne renvoient plus à leur univers familial particulier, mais à un ensemble plus large (« lignage maximal », sous-tribu) atteignant parfois la totalité du groupe tribal.

Pour être clair, l'histoire résidentielle (à l'inverse de la première phase où elle était en quelque sorte seule maîtresse du jeu, c'est-à-dire proprement toponymique) est ici soumise à la logique lignagère et segmentaire. Mieux, elle devient logique sociale en ce sens qu'elle se développe dans les mêmes termes qu'un processus généalogique. « Ancêtre fondateur » prend ici tout son sens : il traduit une inscription résidentielle et ses descendances segmentaires ne produisent à leur tour des patrilignages qu'en créant de nouvelles localités.

Ce strict isomorphisme entre logique résidentielle et logique lignagère amène deux remarques.

a) A l'inverse de l'histoire topologique du peuplement, qui ne nous permet pas de dater et de périodiser les processus migratoires, cette logique résidentielle a le mérite d'être immédiatement confrontée à un repère chronologique. A s'en tenir au principe d'histori-

sation locale, à l'équivalence ancêtre-résidence, on peut poser comme hypothèse que les processus de formation tribale sont à la mesure de la profondeur généalogique des groupements lignagers chaque tribu devant avoir sa dimension temporelle spécifique. Ainsi, les Niabré, dont les quelques généalogies que nous avons pu recueillir ont une profondeur de six à huit générations, trouveraient leur fondation et leur première localité dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle ; en revanche, les Gbassi (2), petite tribu située au nord de Gagnoa, ont une structure lignagère de quatre à cinq niveaux : leur origine remonterait donc au milieu du XIX^e siècle. Mieux, en suivant ce raisonnement jusqu'au bout, on peut établir une étroite corrélation entre l'ancienneté et la taille ou l'importance du groupe tribal.

b) S'il est parfaitement légitime d'admettre ces quelques repères chronologiques, dans la mesure même où ils traduisent l'institution symbolique du temps (temps lignager), on se doit de confronter cette diachronie à la première phase des récits. Ainsi, en suivant à la lettre l'étroite liaison entre le fait résidentiel et le fait lignager, on peut déduire que la tribu est le résultat d'un processus polysegmentaire et, par conséquent, qu'un premier ancêtre unit l'ensemble de ses patrilignages actuels.

Cette proposition dément les révélations de l'histoire topologique du peuplement. Si la tribu est en quelque sorte soudée par un premier ancêtre, comment expliquer la multiplicité des foyers de peuplement ? Autrement dit, comment concilier une « non-parenté » probable entre les groupes qui ont convergé vers une première localité et l'inscription d'une souche commune ? Pour supprimer la contradiction, on peut fort bien admettre que ces groupes, qui ont présidé à la formation de cette localité inaugurale, sont en eux-mêmes des groupes de parenté et par conséquent qu'ils continuent à se manifester comme tels après la déclinaison de leurs générations et le départ de leurs segments. Mais dès lors on manque, par souci de réalisme et d'objectivité, ce qui fait l'originalité du processus tribal, et la résidence n'est plus qu'un cadre anodin où se conservent et se reproduisent les liens de parenté et la structure lignagère.

A notre sens, l'intérêt de l'isomorphie localité/logique lignagère ne réside pas dans ce schème inclusif où tous les processus paraissent remonter à une unique source, mais dans la reconnaissance que le lieu de cohabitation est le cadre éminent des productions lignagères : en telle localité, des groupes se sont constitués et développés en patrilignages, puis ont essaimé pour fonder de nouvelles

(2) Les GBASSI appartiennent au groupe actuel des Gbadi. Cf. carte, p. 8.

résidences et de nouveaux groupements lignagers. Partant, le récit d'un peuplement diversifié n'est plus un moment absolument contradictoire de l'historisation locale ; en contrepoint, il corrobore le point de vue selon lequel les processus sociaux sont au premier chef des processus discontinus, et suggère que chaque localité est une configuration singulière qui ne s'inscrit que formellement et symboliquement dans un schème généalogique. Nous reviendrons sur cette hypothèse de travail après avoir examiné en détail la formation des groupes tribaux de la région de Gagnoa et le problème général de l'origine bété.

II. LA QUESTION DE L'ORIGINE OU LES MYSTÈRES DE LA DÉSIGNATION

D'abord quelques précisions sur les conditions et la méthodologie de l'enquête. Celle-ci, rappelons-le, a porté exclusivement sur les « Bété de Gagnoa », soit sur six groupes tribaux : les Niabré, Paccolo, Guébié, Zabia, Gbadi et Zedi.

Ces tribus n'offrant jamais leur unité d'une manière ramassée, par exemple sous la forme d'un appareil ou d'une institution spécifique et séparée, l'investigation n'a pu se dérouler qu'au niveau le plus élémentaire, à savoir au niveau villageois et lignager. Il s'est donc agi de recueillir un ensemble de micro-histoires afin de repérer non seulement leur régime interne, mais également d'éventuels recoupements.

L'enquête elle-même fut loin d'être exhaustive, puisque, sur les quelques 180 villages de la région de Gagnoa (villages des six groupes tribaux pré-cités), nous n'en avons visité que 45, soit le quart environ.

Cet échantillon nous a certes permis de dégager des directions « théoriques » de peuplement, des points de rassemblement, et surtout d'analyser certaines modalités de structuration et de déconstruction des groupes ; mais il a laissé nécessairement dans l'ombre des recoupements possibles : deux villages, apparemment étrangers l'un à l'autre, peuvent avoir à un moment de leur histoire respective un cheminement commun, voire une parenté commune. Il nous est parfois arrivé d'en découvrir, mais l'on a probablement réduit leur mise à jour en n'épuisant pas l'ensemble du réseau villageois. A notre décharge — et ceci fonde en partie notre hypothèse de travail — cette non-exhaustivité a permis d'écarter provisoirement le contexte tribal lui-même, pour ne restituer, à travers les récits particuliers

des groupements enquêtés, qu'une série de processus strictement résidentiels (processus qui, pour une partie, sortent du champ aussi bien ethnique que tribal).

Sur cette base villageoise, les micro-histoires ont souvent fait l'objet de versions contradictoires. Alors qu'un informateur énumérait et retraçait les différentes étapes par lesquelles son groupe ou son village était passé, une voix ou des voix discordantes rejetaient sa restitution des faits ; les divergences sur l'origine et les itinéraires peuvent être considérées comme normales lorsqu'elles traduisent l'hétérogénéité lignagère du groupement villageois (deux patrilignages non apparentés ont toutes les chances de présenter des récits différents). Ces divergences deviennent un phénomène singulier lorsqu'elles se manifestent dans le cadre d'une filiation commune. Elles sont en fait révélatrices, comme on le verra, des pratiques d'accueil et d'incorporation des lignages : les « étrangers », devenus des parents, des agnats, conservant le souvenir de leur propre origine.

Le premier résultat de ce corpus de micro-histoires indique l'absence d'une origine commune pour l'ensemble des six groupes tribaux. Il dément ainsi l'histoire officielle qui, depuis les premières synthèses de M. Delafosse (3) et de Baumann et Westermann, essentiellement linguistiques (4), affirme que l'ethnie bété, à l'instar de tous les peuples krou, provient du Liberia. Arrêtons-nous quelques instants sur ce problème d'origine libérienne.

Il serait sans doute injuste et probablement faux de congédier cette version officielle, ne serait-ce qu'à cause du caractère pour le moins partiel de notre propre enquête, mais plus encore parce que cette origine nous a été bon nombre de fois nommée, notamment chez tous ceux dont le foyer de peuplement suit un axe sud-ouest/centre-ouest. Ceci dit, deux remarques s'imposent. D'une part, l'origine libérienne est en quelque sorte exogène à la structure des récits ; entre le supposé départ du Liberia et le commencement réel des récits, on constate régulièrement un vide narratif. Ce vide est à ce point sans espoir de comblement que l'origine libérienne s'énonce parfois non pas au début mais à la fin du récit, comme pour clore l'ensemble par une information supplémentaire indirectement liée à l'objet de la narration. D'autre part, et ceci explique sans doute sa position mobile et externe, chaque fois que l'origine libérienne est nommée, elle cesse de concerner le groupe particulier dont on retrace l'histoire (lignage ou village), mais la totalité du groupe

(3) Cf. *Vocabulaire comparatif de 60 langues ou dialectes parlés à la Côte-d'Ivoire*, Paris, Ed. LEROUX, 1904.

(4) *Les peuples et les civilisations de l'Afrique noire*, Payot, 1948.

tribal, voire la totalité du groupe ethnique : « Tous les Niabré et tous les Bété viennent du Liberia. »

Si, au regard de notre propre enquête, cette extrapolation nous paraît sujette à caution (puisque certains groupes revendiquent des origines tout à fait opposées), on ne peut pour autant la rejeter.

D'abord on est peut-être en droit d'y voir l'effet d'une histoire officielle sur une tradition orale qui ne sait trop comment mêler son propre « texte » à celui des manuels scolaires (on parle en effet d'origine libérienne dans les manuels scolaires) ; ensuite — et ceci est capital — l'origine libérienne, en tant qu'elle souligne une origine unique, confirme et étaye le phénomène ethnique actuel.

L'ethnicité bété y trouve son ultime fondement, et la lointaine souche libérienne devient comme l'une des preuves des différences affichées, ou comme l'un des témoignages des expressions régionalistes et des incertitudes nationales.

Pour mieux souligner l'enjeu du problème de l'origine, il suffit d'évoquer deux autres thèses qui, tout en s'opposant aussi bien entre elles qu'à l'explication libérienne, n'en sont pas moins identiques quant à la forme. Versions moins répandues et plus officieuses, elles énoncent en effet toutes deux une origine unique du peuple bété. La première fait l'objet d'un article dans les *Annales de l'université d'Abidjan* (5) : elle affirme que les Bété, à l'instar d'autres groupes tels les Dida, les Adioukrou, les Godié, les Néyo, etc., sont issus d'un ensemble unique, appelé Magwé (6), qui occupait autrefois le sud-ouest ivoirien. S'il nous est difficile de discuter du bien-fondé de cette version (aucun de nos informateurs ne nous en a fait état, on peut toutefois deviner son propos implicite : en effet, non seulement elle assigne une origine commune à tous les Bété, mais en outre un passé précolonial totalement ivoirien. Ainsi, la tradition par un label d'authenticité autochtone corrige les préjugés et les manquements à l'intégration nationale. La seconde est le fait d'un unique informateur (semble-t-il assez prestigieux). Selon lui, l'ensemble de l'ethnie bété, et plus particulièrement sa fraction de Gagnoa, vient du Ghana. Là encore, ce qui est sujet à caution, ce n'est pas tant de désigner l'origine de son groupe, en l'occurrence les Guébié, comme ghanéenne, (nous verrons plus loin que la tradition la confirme en partie), mais de la généraliser à l'ensemble de l'ethnie. Il est clair qu'à travers cette hypothèse, on tente, par une certaine représenta-

(5) Contribution à l'histoire du peuplement de la Côte-d'Ivoire, de Antoine LOUHOY TÉTY GAUZE, *AUA*, Série F.T.1.V.1. 1969.

(6) Nous avons effectivement trouvé trace du terme Magwé, mais il ne désigne qu'un patrilignage du groupe Kpapékou (canton Gbadi), dont le foyer de peuplement paraît suivre un axe sud-ouest/centre ouest.

tion du passé, de pallier les antagonismes actuels. La revendication ici est simple : en ajustant l'origine des Bété sur celle des Baoulé et, plus généralement, des Akan (7), l'on accède aux coulisses du Pouvoir. L'histoire devient ainsi magiquement l'explication de toute assise politique. Les trois thèses (la première étant très largement dominante), sans doute à la fois toutes aussi vraies et fausses les unes que les autres, soulignent l'importance de l'origine et l'enjeu de la question ethnique.

Qu'elle soit libérienne, ivoirienne ou ghanéenne, chacune confère à l'ensemble du groupe une existence et une homogénéité précoloniales ; dans leur contenu, la « bétéitude » qu'elle tente d'exprimer est le signe d'une actuelle revendication. Tantôt cette revendication traduit une différence (thèse libérienne), tantôt un essai d'identification à la Nation ou au groupe dominant (thèse ivoirienne ou ghanéenne). Dans tous les cas de figure, la procédure d'occultation est la même : ce qu'il faut à tout prix conjurer, c'est une histoire sans origine, ou plutôt — ce qui est équivalent — une histoire éclatée en de multiples souches.

Conjointement à ce problème d'origine, notre enquête historique a permis d'aborder une seconde question préjudicielle : celle de l'ethnonyme. Considérons d'abord le vocable le plus large, à savoir le terme bété. De l'avis quasiment unanime des informateurs, ce terme était totalement méconnu des populations de la région de Gagnoa. Pour eux, il est contemporain de la conquête militaire française (1905-1913). Deux interprétations non exclusives étayaient cette affirmation. Tantôt l'ethnonyme désignerait les groupes situés plus à l'ouest, c'est-à-dire en fait les actuels Bété de Daloa et il n'aurait atteint la région de Gagnoa qu'après coup, pour parachever l'entreprise de conquête et de pacification. Tantôt le vocable serait en quelque sorte l'effet d'un malentendu : à chaque résistance brisée, celle-ci aurait exprimé l'acte de soumission par un terme qui ne signifie rien d'autre qu'une demande de paix et de pardon : « Beteo Beteo ». Comble de l'ethnocentrisme, les Français, (sans égard linguistique), hantés par leurs seules tâches de « pacification », auraient interprété cet appel comme le signe ou le cri de l'identité. Les archives des vainqueurs corroborent à leur manière les explications des vaincus. La consultation des rapports strictement militaires (à savoir des comptes rendus ponctuels adressés par les officiers de « terrain » au Gouverneur de Côte-d'Ivoire, à la suite d'une opéra-

(7) Précisons que les Baoulé sont originaires du Ghana, qu'ils forment une branche du groupe Ashanti et qu'ils se sont installés en Côte-d'Ivoire au début du XVIII^e siècle. Aujourd'hui, les Baoulé constituent le groupe dominant en Côte-d'Ivoire, ne serait-ce qu'au plan démographique. Ils sont plus d'un million.

tion locale), révèle que dans cette phase de conquête et d'affrontement (appelée curieusement par les stratèges « pacification »), les seuls ethnonymes véritablement utilisés sont ceux des tribus : on soumet progressivement (politique de la « tache d'huile » préconisée par G. Angoulvant), les Koukouezo, les Gbassi, les Kpapekou, etc., puis les Niabré, les Paccolo et les Zabia.

Notons au passage que les populations situées au nord de Gagnoa et répertoriées en trois cantons sous la période coloniale, Gbadi, Zédi, Nékédi, ne figurent pas comme entités tribales dans cette première phase de la conquête militaire ; ne sont attestés que des petits groupes dont la configuration villageoise ne dépasse guère quatre à cinq unités. On peut donc *a priori* penser que ces deux grands groupements ne furent créés et unifiés que pour équilibrer administrativement leurs homologues du centre et du sud. Cela dit, et nous aurons l'occasion d'y revenir en présentant l'histoire de quelques-uns de ces groupements, un informateur nous a attesté l'existence d'une localité ancienne qui indiquerait une souche commune à l'ensemble du canton Gbadi.

Admettons donc pour le moment que l'apparition du terme « bété » est contemporaine des activités administratives et militaires entreprises au début de ce siècle par le pouvoir colonial et que les bordures délimitant aujourd'hui le pays bété ne sont en réalité que les axes arbitrairement suivis par les conquérants. A cet égard, il est remarquable que les quatre villes du pays bété, à savoir Soubré, Issia (8), Daloa, Gagnoa (anciens postes coloniaux), sont précisément situées sur ces axes de conquête et donc grossièrement à la périphérie du territoire désormais qualifié d'ethnique.

Notons toutefois que durant une assez courte période, celle qui englobe la pacification et les débuts de l'entreprise proprement coloniale, le vocable est resté singulièrement « flottant » ; le secteur oriental du pays bété n'était pas nommé par cet ethnonyme, mais par un terme qu'utilisaient, semble-t-il, les Gouro pour désigner leurs voisins du sud, à savoir le terme Tshien.

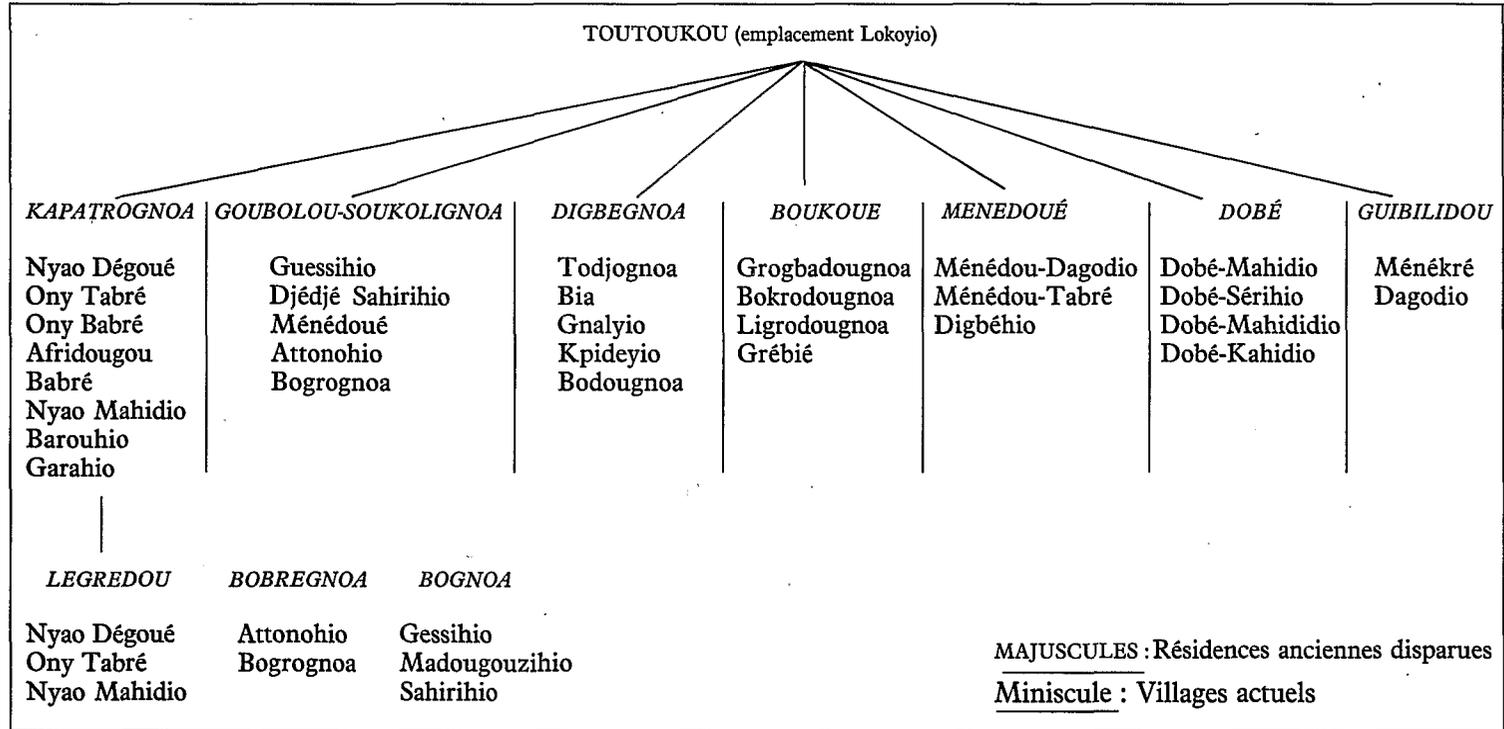
III. MISE EN PLACE ET FORMATION DES GROUPES TRIBAUX

Nous procéderons d'abord très empiriquement, de façon à esquisser les processus migratoires et l'histoire de chaque tribu.

(8) Issia est moins importante que les trois autres villes du pays bété.

Schéma n° 1

FORMATION DU GROUPE TRIBAL NIABRE



Noms en capitales : Résidences anciennes disparues ; noms en minuscules : Villages actuels.

Ensuite, nous essaierons, à partir d'itinéraires formels, d'identifier les foyers de peuplement en dehors de tout cadre tribal.

1. D'une tribu à l'autre

LE GROUPE NIABRÉ

Parmi toutes les tribus de la région de Gagnoa, la tribu Niabré (9) est celle qui a le plus souvent évoqué l'hypothèse libérienne. En dépit de sa grande fréquence, l'évocation appelle de sérieuses réserves ; en effet, à chaque fois cette supposée origine n'est étayée par aucun fait précis. Dans le récit des narrateurs, le Liberia est un simple cadre de référence. Ce qui, en revanche, constitue le mouvement dominant de la tribu Niabré, c'est un cheminement qui part en gros de la région de Tabou, longe l'océan puis, passant par Sassandra, remonte vers la zone forestière, atteignant ainsi la région de Gagnoa.

Précisons cependant que ce cheminement ne peut s'appliquer à l'ensemble de l'actuelle tribu Niabré. Seul l'un de ses noyaux paraît être concerné, lequel s'élargit sensiblement si l'on ne retient du parcours migratoire que l'axe Sassandra/Gagnoa. En effet, bon nombre de lignages affirment être étrangers à ce peuplement et situent leur origine tantôt vers l'ouest, tantôt vers l'est ou le nord-est. En outre, l'expression « noyau de peuplement » ne signifie rien d'autre qu'une ligne de mouvements migratoires. C'est dire aussi bien que les groupes qui y sont inclus ne sont ni nécessairement apparentés, ni nécessairement contemporains.

Encore une fois, la micro-histoire est souveraine et, à l'intérieur de cette ligne strictement topologique ou toponymique, chaque récit restitue une histoire et un parcours singuliers.

Le processus tribal est donc postérieur à cette première période de peuplement et ne s'élabore que par la constitution d'une origine résidentielle relativement récente (probablement deuxième moitié du XVIII^e siècle), dont le site est parfaitement intégré à l'espace actuellement occupé par les Niabré. Il s'agit de la localité nommée « Toutoukou », située à environ une dizaine de kilomètres au nord-ouest de Gagnoa.

On peut donc supposer que la tribu Niabré se constitue d'abord en un lieu qui sert de point de ralliement ou de structure d'accueil à

(9) Aucun informateur n'est parvenu à nous préciser le sens et l'origine de l'ethnonyme « Niabré ».

des groupes provenant pour une part du sud-ouest, puis se développe par l'essaimage des fractions de Toutoukou dans l'espace forestier environnant. Le schéma n° 1 indique les étapes de ce fractionnement. Il va de soi que l'on ne saurait réduire la formation des Niabré à un processus purement mécanique et strictement résidentiel. L'essaimage en question traduit bien d'autres processus sociaux, notamment des segmentations lignagères, des échanges matrimoniaux, des affrontements guerriers, etc. Cela dit, plusieurs points doivent être précisés.

D'abord, selon les informateurs, Toutoukou formait un imposant village ; il semble donc (et nous retrouverons ce phénomène à propos d'autres tribus) qu'à une certaine période de l'époque précoloniale, il y eut des habitats très concentrés, fruits de la conjonction de nombreux groupes isolés. Ce phénomène nous paraît assez explicable dans la mesure où la zone forestière représentait probablement un milieu insécurisant. En outre, les guerres fréquentes exigeaient une cohésion renforcée des protagonistes ; ainsi Toutoukou aurait subi une guerre particulièrement violente et meurtrière : son nom, Zikiéto, est encore dans certaines mémoires. En second lieu, ce déploiement vertical, constitutif du groupe tribal Niabré, ne peut être uniquement et concrètement assimilé à un processus institutionnel d'ordre lignager (quand bien même sa restitution reste gouvernée par le modèle généalogique). Le second niveau résidentiel (voir schéma), fruit de la séparation avec Toutoukou, relève certes du modèle segmentaire mais ne s'y épuise pas.

Plus exactement, la création et l'élaboration d'une nouvelle localité consécutive à une séparation ne s'analyse pas en terme d'inclusion. Kapatrognoa n'est pas simplement l'appendice ou l'extension de certains segments de Toutoukou, il est aussi une configuration sociale singulière qui va accueillir des individus, voire des segments de lignages étrangers au processus initial. Comme nous le verrons plus loin par un essai de formalisation, chaque résidence, dans le cadre d'un mouvement de socialisation, est tout aussi bien un point d'arrivée qu'un point de départ. Elle-même devient à son tour l'éponyme ou le référentiel d'un virtuel procès de tribalisation (sous-tribu). Afin de mieux souligner l'importance et l'autonomie du fait résidentiel, eu égard au système lignager, il suffit d'être attentif à la toponymie ; en chaque étape de l'essaimage, des noms nouveaux de localités apparaissent, dont la signification est souvent indifférente aux éponymes lignagers (il s'agit parfois d'expressions décrivant une caractéristique du lieu ou d'une devise évoquant un comportement particulier, ou bien encore, surtout chez les Gbadi et les Zabia, d'un nom désignant le grand filet de chasse ou l'une de ses parties).

Finalement, toute micro-histoire (villageoise ou patrilignagère) peut se lire à travers les métamorphoses toponymiques...

Il convient en dernier lieu d'évoquer un phénomène que l'on expliquera plus amplement par l'analyse des relations inter-tribales et des formations lignagères. Il s'agit des liens agnatiques de parenté qui unissent tel patrilignage à tel autre, et ce, en dehors de tout cadre résidentiel, que les Niabré nomment *toyue* (littéralement : enfants de père) ; les groupes du nord, Gbadi et Zédi, ainsi que les Zabía, les nomment *bowili*. Ce phénomène est d'importance, car il « travaille » sur un plan horizontal, ou latéral, l'édifice du groupe tribal. Sans entrer dans le détail, disons simplement que les *toyue* relèvent des processus de mobilité des hommes (voire parfois des segments). Tel individu se sépare de son lignage d'origine pour s'agréger ou s'affilier à un autre groupe. Dès lors, les deux collectifs sont unis collatéralement. Ainsi, un quelconque patrilignage du groupe Niabré a en moyenne six groupes qui lui sont *toyue*, et avec chacun il entretient des relations privilégiées (interdictions de mariage, aide guerrière éventuelle, etc.).

Ces liens ou ces réseaux de parenté, aussi peu visibles qu'ils soient (10), obligent à nuancer ou, plutôt, à mieux expliquer les modalités rendant compte de la formation du groupe tribal. En effet, à chaque étape du processus, le groupe résidentiel se définit comme une production sociale particulière. C'est dire aussi bien qu'entre l'étape postérieure et l'étape antérieure, il n'y a pas de strict rapport d'inclusion ; le Nyao-Dégoué d'aujourd'hui, celui de Légrédou ou celui de Kapatroгноа ne sont pas identiques. D'abord parce que Nyao-Dégoué est désormais un village à part entière (composé de trois patrilignages dont deux apparentés), ensuite et surtout parce qu'entre la souche originelle et l'actuel groupe résidentiel, des branches se sont disjointes, d'autres se sont rajoutées. En définitive, le défaut majeur et presque inévitable du schéma proposé (qui n'est autre qu'une métaphore généalogique), est de prendre les trente-deux villages Niabré comme point de départ. Le Nyao-Dégoué d'aujourd'hui ne peut revendiquer globalement l'origine Légrédou ou l'origine Kapatroгноа. L'un de ses patrilignages provient d'une autre localité et certaines de ses lignées sont issues d'une autre souche agnatique.

Précisons à cet égard que plusieurs lignages Niabré sont originaires des tribus voisines : Paccolo, Gbadi, etc. L'histoire proprement lignagère (celle des segmentations et des départs individuels) est

(10) Ils le sont parfois. Lors des funérailles ou de la levée de deuil d'un personnage important, tous les *toyue* se retrouvent pour festoyer.

donc différente de l'histoire des résidences. Elles se recoupent tout en se compliquant l'une l'autre.

Il reste cependant que, pour comprendre la formation du groupe tribal, l'on doit mettre entre parenthèses (au moins provisoirement) cette histoire lignagère pour ne prendre en considération que le mouvement des localités. S'il est vraisemblable que les quelques cent lignages du Niabré ne proviennent pas tous de Toutoukou et, à l'inverse, s'il est à peu près certain que des lignages issus de Toutoukou sont à présent hors du Niabré, il n'en demeure pas moins que cette localité « originaire » et ses dérivés sont à notre sens constitutives du groupe tribal.

Aujourd'hui — et c'est là l'essentiel — on retrouve trace de cette logique résidentielle dans la quasi-totalité des villages du Niabré.

LE GROUPE PACCOLO

Deux cheminements lointains caractérisent le groupe Paccolo (11). Le premier s'aligne, à peu de choses près (à tout le moins dans sa première phase), sur celui de l'un des noyaux les plus importants du Niabré : Libéria, sud-ouest, puis région de Sassandra. Ensuite les routes divergent ; au lieu de remonter directement vers le nord, ce groupe d'origine poursuit sa route vers l'est, en longeant la côte jusque dans la région de Fresco. Il remonte enfin vers le nord pour s'installer d'abord dans la région de Lakota, puis dans la partie ouest de l'actuel Paccolo.

Le second cheminement rompt avec les lignes de peuplement précédentes, qu'elles soient Niabré ou Paccolo ; en effet, son, ou plutôt ses points de départ, se situent dans le sud-est, notamment dans la région de Bingerville, en pays M'Bato ; une dizaine de villages Paccolo semblent concernés par ce lieu d'origine. Nous ne savons rien des raisons de la fuite vers le nord-ouest, sinon l'abandon d'un climat de guerres incessantes ; toujours est-il qu'avant de s'installer dans le centre-ouest, cette ancienne fraction du Paccolo a séjourné tour à tour dans la région d'Agboville, puis dans celle de Tiassalé, enfin dans la région de Divo. Ces différentes étapes ont laissé des attaches aujourd'hui encore très vivaces. Ainsi le village de Djatognoa conserve des relations avec un groupe de Tiassalé, et, en 1963, un adioukrou a planté au milieu du village un arbre en signe

(11) « Paccolo » dériverait du nom d'une localité nommée Kpékélé (située dans la partie méridionale de son territoire actuel) qui signifierait : « Le lieu de rassemblement de tout le monde », lieu comparable à un trou de raphia « pourri », envahi par les chenilles (*kpekie*), car sa population y était très nombreuse.

et témoignage de leur apparentement. Précisons que la mention d'une dizaine de villages concernés par cette origine M'Bato est purement indicative. Encore une fois, la micro-histoire lignagère soumet les tentatives de généralisation à rude épreuve.

Peut-être n'y a-t-il dans chacun de ces villages qu'un seul patrilignage pouvant revendiquer une telle origine. Mais il reste que, pour cette fraction, le sud-est marque très fortement l'histoire de son peuplement. Notons qu'outre la région de Bingerville, plusieurs lignages viennent de Grand-Lahou.

Face à cette hétérogénéité historique, sur quoi fonder l'unité tribale Paccolo ?

A l'instar du Niabré, encore que le processus soit moins net, le Paccolo a connu un grand lieu de rassemblement ; il s'agit d'une localité nommée Deboué. Là se sont regroupés les ancêtres de dix-sept villages de l'ensemble du groupe actuel (soit un peu plus de la moitié). La tradition rapporte que cette résidence eut pour rôle essentiel de rassembler en un point stratégique des groupes suffisamment proches les uns des autres pour combattre ensemble les gens d'une autre localité proche de l'actuelle ville de Lakota. Il apparaît donc assez clairement que, comme pour le Niabré, la formation de la tribu Paccolo est liée à la constitution d'une résidence dont l'éclatement et l'essaimage vont permettre la création d'un espace partagé. Précisons que Déboué, comme Toutoukou, est situé au cœur du territoire tribal.

Nous ne reviendrons pas sur les problèmes soulevés à propos du Niabré, relatifs aux histoires proprement lignagères ; le phénomène des *toyue*, ici comme ailleurs, déconstruit et recompose le procès véritable de la formation du groupe tribal.

En revanche, nous voudrions aborder une question qui réactive, mais à une échelle moindre, tous les embarras évoqués à propos de l'origine du groupe ethnique. Ainsi, lorsque nous avons confié à ceux qui affirment provenir du sud-ouest qu'une fraction du Paccolo était originaire du sud-est, il y eut pour le moins un grand émoi.

Une double origine était donc vécue comme contradictoire et parfaitement scandaleuse. Le ton était d'autant plus vif qu'avec l'hypothèse du sud-est il y allait non seulement de l'homogénéité du groupe tribal, mais également du groupe ethnique : « Tous les Paccolo... et tous les Bété ».

Chose curieuse cependant, les originaires du sud-est acceptent non seulement leur différence, mais surtout celle de l'autre fraction. Apparemment minoritaires, ils ne sauraient renverser le sens de l'histoire en faisant du sud-est l'unique origine Paccolo, voire l'unique origine des Bété. Ces dernières remarques n'ont bien sûr qu'une simple valeur anecdotique. Elles révèlent cependant combien les

investigations d'ordre historique soulèvent de problèmes une fois que les groupes (ethnies, tribus) sont définitivement constitués.

LE GROUPE GUÉBIÉ

On ne peut séparer l'esquisse d'histoire que nous présentons ici du récit à la fois riche et singulier dont elle est issue.

À la différence des autres groupes, où il nous a fallu multiplier les déclarations pour tenter de reconstruire leurs itinéraires précociaux, dans le Guébié l'on nous a immédiatement conduit chez un informateur dépositaire prestigieux du passé collectif.

En écho aux remarques faites sur le problème de l'origine, reconnaissons que le recueil des témoignages d'une mémoire savante (aussi passionnant et urgent soit-il) doit s'accompagner d'une nécessaire vigilance. Car, en dépit de sa cohérence et de sa précision, le récit en question reste fondamentalement lié, sinon au sujet qui parle, du moins au groupe dont il est représentant. Nous verrons à cet égard que pour d'autres localités, où l'information fut nécessairement moins brillante et surtout moins globale, l'histoire du peuplement est quelque peu différente.

L'ensemble du groupe Guébié a donc pour site originel une région montagnaise de l'actuel Ghana. En cet endroit, il vivait côte à côte avec un groupe qu'il nommait « Assandrin » et avec lequel il était toujours en guerre. Fatigués par la pression trop forte des Assandrin et par leurs défaites successives, les Guébié ont fui vers l'ouest. On peut légitimement penser que cette migration s'est faite de concert avec celle des Baoulé, car le récit précise que Guébié et Baoulé ont franchi ensemble un grand fleuve (passage légendaire de la Comoé par la Reine Pokou ?) ; il ajoute du reste que la difficulté de la traversée fut telle qu'ils durent sacrifier un enfant (cette tâche revint aux Baoulé). Par la suite, les deux groupes se querellèrent à propos de la progéniture d'un couple mixte (Guébié/Baoulé). Les uns, les Guébié, voulaient simplement conserver l'enfant (droit du père ?), les autres, compenser leur sacrifice antérieur. A ce moment, Guébié et Baoulé habitaient en un lieu nommé Omorenou (12) situé non loin du fleuve Bandama. La querelle fut si vive que les Guébié durent à nouveau migrer. La progression se fit toujours vers l'ouest ; plusieurs étapes se succédèrent. Ils s'installèrent d'abord dans le Vata (au nord de l'actuelle ville de Divo), puis un peu plus loin entre Divo et Lakota, à Dieko. D'après le récit, c'est en cet endroit que ce

(12) Omorénou correspond sans nul doute au grand ensemble Moronou du pays Agni, situé à l'est du Bandama.

groupe apparemment très itinérant, reçoit son nom de Guébié ; en effet, à force de répéter à leurs proches voisins « ga-bia », (littéralement : « le rotin c'est fini », ceux-ci leur réclamant en permanence du rotin), le groupe finit par faire de cette expression sa propre dénomination. Précisons que durant toute la période où les Guébié côtoient les Baoulé, ceux-ci les appellent « Mamili » (ce qui signifie : « ceux qui se sont perdus »). On voit ici très clairement que le problème de la désignation, dans la mesure où il interroge le sujet (de qui parle-t-on ?) est l'un des problèmes majeurs de la recherche historique en milieu « tribal-lignager ».

Ultime étape, Zikiso (13), situé au nord de Lakota. Cet emplacement semble avoir été un grand lieu de rassemblement (il participe partiellement à l'histoire de la tribu Zabia) ; à partir de cette résidence, les Guébié ont éclaté et essaimé : leur territoire actuel est le produit de cet essaimage.

Notons un fait important : au dire du narrateur, c'est à Zikiso que se firent les grandes segmentations ; chaque fraction prit le nom d'un ancêtre, annonçant tout à la fois son autonomie et la proximité de son départ.

On peut se demander devant une telle attribution d'éponymes ce qu'il en était auparavant du groupe ; à prendre le récit au pied de la lettre, il n'est qu'un groupe itinérant dont la mémoire ne retient que les parcours migratoires et les différents lieux d'installation.

Mais cet effet de mise à nu, de déconstruction proprement topologique, ne vaut qu'au regard d'un collectif aujourd'hui élaboré ; partant, pour tenter de reconstruire ce à quoi il réfère, il conviendrait de sortir des limites de son actuel territoire et recueillir la tradition orale des groupes « étrangers » qui ont participé à son cheminement, voire des groupes qui sont restés à l'une de ses étapes. Peut-être un tel programme permettrait-il de donner quelque contenu sociologique à cette simple géographie du peuplement.

Faute de l'avoir réalisé, on peut malgré tout préciser un point. Le récit est en effet régi par une contradiction interne : il se présente d'abord comme un discours totalisant : « Tous les Guébié viennent du Ghana » (et par extension, tous les Bété de Gagnoa). Le sujet collectif (produit de l'histoire) exige une origine et une seule. Mais ensuite, dévoilant le long itinéraire et les nombreuses étapes du groupe, il biffe le sujet (les Guébié) pour ne restituer qu'un « on » ou un « nous » désincarné, en proie aux métamorphoses de la désignation (« on nous appelait « Mamili »). Il admet donc implicitement

(13) A noter que le village Zikiso existe aujourd'hui. Il s'agit d'une localité dida de la tribu Gnahorédou. Voir TERRAY, « Organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire », *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série FI (2), 1969, annexe, p. 357.

que la tribu est essentiellement advenue, que le sujet est au bout du parcours (en tant qu'espace tribal) et non à ses débuts, le « on » ne renvoyant qu'à des ancêtres dont la descendance actuelle ne représente certainement qu'une fraction du groupe. Cette métamorphose du sujet et sa substitution en simple topologie des migrations et déplacements permettent cependant quelques confrontations.

D'une part G. Angoulvant, dans sa synthèse générale sur la « pacification » du territoire ivoirien (14), non seulement signale dans le « Morenou » les groupes Vata et Mamili (le premier aujourd'hui fait partie intégrante de l'ethnie Dida, le second paraît appartenir au monde Baoulé-Agni), mais évoque aussi le groupe Zikiso. D'autre part, nous trouvons recensés, dans l'ouvrage d'E. Terray consacré aux Dida, la tribu et le canton Dieko.

Autrement dit, ce qui vaut ici comme ethnonyme tribal, vaut dans la structure du récit guébié comme repère et étape résidentiels. On peut donc supposer que pour ces groupes dida, les Zikiso et les Dieko, une résidence ancienne a joué un rôle initialement formateur, et en ce lieu, ou plutôt en ces lieux, sont passés ou ont séjourné des ancêtres de l'actuel Guébié. A noter que la logique de la parenté conserve la trace d'une souche commune et, par-delà les multiples errements de l'histoire résidentielle, les processus singuliers des formations tribales et ethniques, certains villages Guébié nomment comme étant leurs *toyue* plusieurs localités du Vata et du Dieko (15).

Comme nous le laissons entendre plus haut, le groupe Guébié ne peut revendiquer une seule origine. A Gaba, (regroupement « moderne » et récent de trois anciens villages), un tout autre itinéraire nous a été retracé. En effet, ce groupe situe sa plus lointaine résidence dans le sud-est, grosso-modo vers l'actuelle capitale ivoirienne. A l'instar du premier groupe, il fait état de liens très étroits avec les Akan, liens étroits mais fragiles puisque brisés à la suite d'un adultère. La seconde étape s'effectue dans la région de Guitry et la troisième dans celle de Lakota.

Succèdent ensuite une bonne quinzaine de résidences, mais aucun des déplacements effectués n'a l'ampleur des premières migrations. Ce cheminement n'est pas sans évoquer celui de l'une des fractions du Paccolo, laquelle a suivi également un axe sud-est/nord-ouest ; cependant, l'on ne peut mentionner aucune étape qui leur soit com-

(14) *La pacification de la Côte-d'Ivoire*, Éd. LAROSE, 1916.

(15) Par cet exemple concret, il apparaît très clairement qu'une investigation historique se limitant à une seule ethnie laisse sans réponse des questions essentielles ; il est fort probable qu'une fraction des Bété de Gagnoa et qu'une fraction des Dida ont des cheminements communs, voire même, pour certains de leurs patrilignages, des souches identiques.

mune. Nous verrons, en outre, que ce parcours recoupe partiellement celui de l'une des fractions du groupe Zabia.

Qu'en est-il, pour conclure, du fait tribal Guébié ?

Comme pour le Niabré et le Paccolo, une résidence ancienne semble avoir présidé à sa formation. Mais, à la différence du premier, où le processus est assez net, la trame du Guébié, à l'instar de celle du Paccolo (la moitié des villages Paccolo revendiquent l'origine Déboué) est plus incertaine.

Si l'on résume, un groupe, à l'une des étapes de son itinéraire, s'est désigné sous le nom de Guébié ; à partir d'un ultime lieu (Zikiso) d'où il essaima en de multiples directions, mais dans un espace très localisé, le groupe ainsi désigné a englobé tous ceux qui étaient déjà installés dans cet espace, ou qui s'y sont installés ultérieurement. Zikiso fut sans nul doute un grand point de rassemblement (on le retrouve dans l'itinéraire de l'axe des fractions Zabia), mais ne concerne pas l'ensemble du groupe Guébié. Cette tribu s'est constituée à partir d'un lieu, mais aussi, dans la contemporanéité de sa propre extension, en incluant des groupes issus d'autres horizons.

LE GROUPE ZABIA

L'histoire du groupe Zabia est comparable, du moins formellement, à celle des trois groupes précédents ; d'abord des origines multiples que notre échantillon de villages a limitées à trois, puis des itinéraires tout aussi variés et jalonnés de nombreuses étapes, enfin un rassemblement en un lieu ultime d'où vont essaimer fractions et segments. L'espace de cet éclatement constitue le territoire actuel de la tribu Zabia.

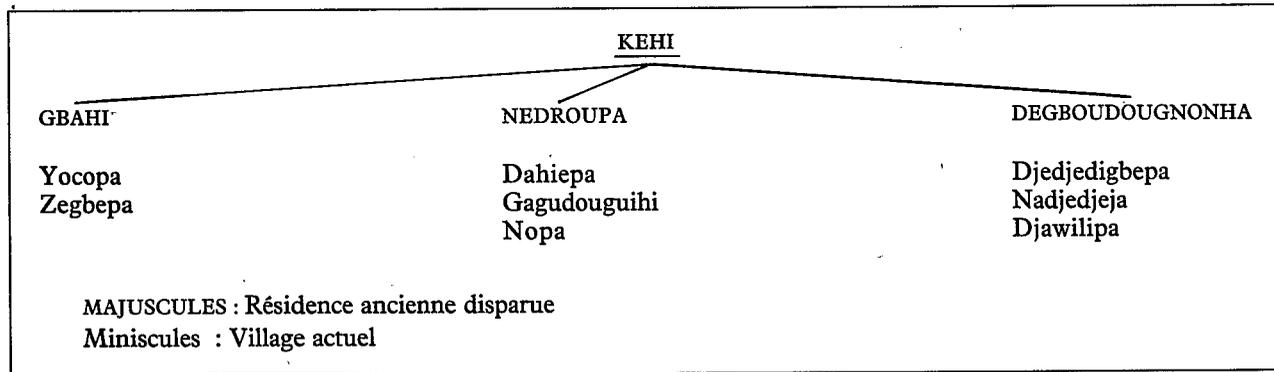
Une fraction du groupe semble avoir suivi un itinéraire sud-nord à partir de la région de Sassandra. Nous retrouvons là le cheminement d'une fraction importante du Niabré et du Paccolo ; il constitue, à n'en point douter, l'un des axes principaux du peuplement de la région de Gagnoa à l'époque précoloniale. Chez cette fraction, comme du reste chez les Niabré et les Paccolo, l'hypothèse libérienne est confirmée mais, ici encore, entre cette supposée origine et le point de départ du parcours réellement reconstitué, aucune étape n'est indiquée.

Jalonné par de nombreuses résidences, l'itinéraire s'achève en un lieu, semble-t-il, décisif pour la constitution du fait tribal Zabia ; il s'agit de Bétibié, situé tout près de l'actuelle ville de Lakota.

Disons tout de suite que cette résidence est à rapprocher de

Schéma n° 2

FORMATION DU GROUPE TRIBAL KEHI (16) (GBADI)



(16) Voir aussi à propos de ce groupe, Henri RAULIN, *Mission d'étude...*, p. 69-70.

Zikiso (certains villages Zabia nomment Zikiso à la place de Bétibié) ; on peut même se demander si les deux localités n'en forment pas une seule, puisqu'elles constituent deux grands lieux de rassemblement situés à proximité l'un de l'autre (et, dans cette hypothèse, cette unique résidence serait désignée différemment par les multiples souches des Zabia et des Guébié).

En tout état de cause, c'est à Bétibié que l'ethnonyme Zabia est apparu. Il s'agirait du nom d'un individu, émissaire de la fraction provenant du sud qui, une fois installé en ce lieu carrefour, aurait permis à l'ensemble de son groupe d'y séjourner. L'itinéraire s'achève donc bien à Bétibié. L'éclatement qui suivit relève de la micro-histoire de chaque village ou de chaque patrilignage. Disons simplement qu'à Bétibié, un groupe se donna le nom de Zabia ; lorsque plus tard il éclata, l'espace de la dispersion des fractions ne fut point pur désordre ; car cet espace est devenu sujet, précisément un territoire, une tribu nommée Zabia.

Une seconde fraction situe son installation la plus lointaine dans le sud-est, plus exactement en Basse-côte (pour certains de ses groupes vers Grand-Lahou, pour d'autres vers Bassam). A l'instar du Guébié et du Paccolo, cette fraction fait état d'une ancienne cohabitation avec les Akan, cohabitation très précaire puisqu'elle s'acheva par une guerre (adultère) entre les deux groupes. Les étapes et les itinéraires qui suivirent cette première installation restent méconnus, à l'exception de Bétibié.

Les récits précisent que cette ultime résidence fut un grand point de rassemblement et, surtout, un lieu stratégique (les guerres étaient fréquentes avec les groupes voisins).

Le parcours de la troisième fraction rappelle, à tout le moins dans sa dernière phase, celui d'une fraction du Guébié et du Paccolo. En effet, sa direction est franchement orientale, le point de départ étant situé entre Tiassalé et Toumodi. La seconde étape est tout aussi significative puisqu'elle s'effectue dans le Vata (17).

La fin de l'itinéraire s'achève, selon les cas, (c'est-à-dire selon les villages enquêtés) à Bétibié ou à Zikiso.

Deux remarques doivent être faites à propos de l'itinéraire de cette fraction du Zabia.

D'abord, lorsque ses ancêtres se trouvaient entre Tiassalé et Toumodi, puis à Vata, ils ne s'appelaient pas Zabia mais Kokoua.

Ces transformations ethnonymiques, une fois de plus, posent la question du sujet ethnique ou tribal confronté au mouvement social.

(17) La région d'Iré-Vata fut sans doute un lieu-carrefour de l'histoire précoloniale. Les Guébié et Paccolo y ont séjourné, des fractions Dida également.

Second point : à ces mêmes étapes, le groupe comprenait non seulement ces anciens Zabia, mais également les Zikia et des ancêtres d'une fraction de l'actuelle tribu Zédi. La mention « Zikia » est des plus significatives, car elle évoque un grand groupe Dida, connu aujourd'hui sous le nom de Ziki (il s'agit d'un canton créé à l'époque coloniale). Le rapprochement s'arrête malheureusement là, l'investigation n'ayant pu vérifier chez les Ziki l'éventualité d'un cheminement commun avec les Zabia. Néanmoins, il renforce l'hypothèse que l'histoire précoloniale dida recoupe en bien des points celle de plusieurs groupes bété de la région de Gagnoa. Nous en voulons pour indices, l'origine « Grand-Lahou » et les étapes de « Guitry » ou d'« Iré-Vata » qui jalonnent les parcours de certaines fractions des deux « ethnies ».

LES GBADI ET LES ZÉDI

Rappelons brièvement la spécificité de ces deux ensembles. L'examen des archives coloniales nous indique qu'à l'arrivée des Français, ni les Gbadi ni les Zédi n'existent en tant qu'entités autonomes ; en revanche, toute la partie nord de la région de Gagnoa offre l'aspect d'une mosaïque de petits groupes, de micro-tribus, dont la composition ne dépasse jamais dix unités, (le plus souvent, il s'agit de groupes composés de quatre à cinq villages).

L'histoire précoloniale confirme en partie le caractère artificiel et purement administratif de ces tribus ou plutôt de ces cantons.

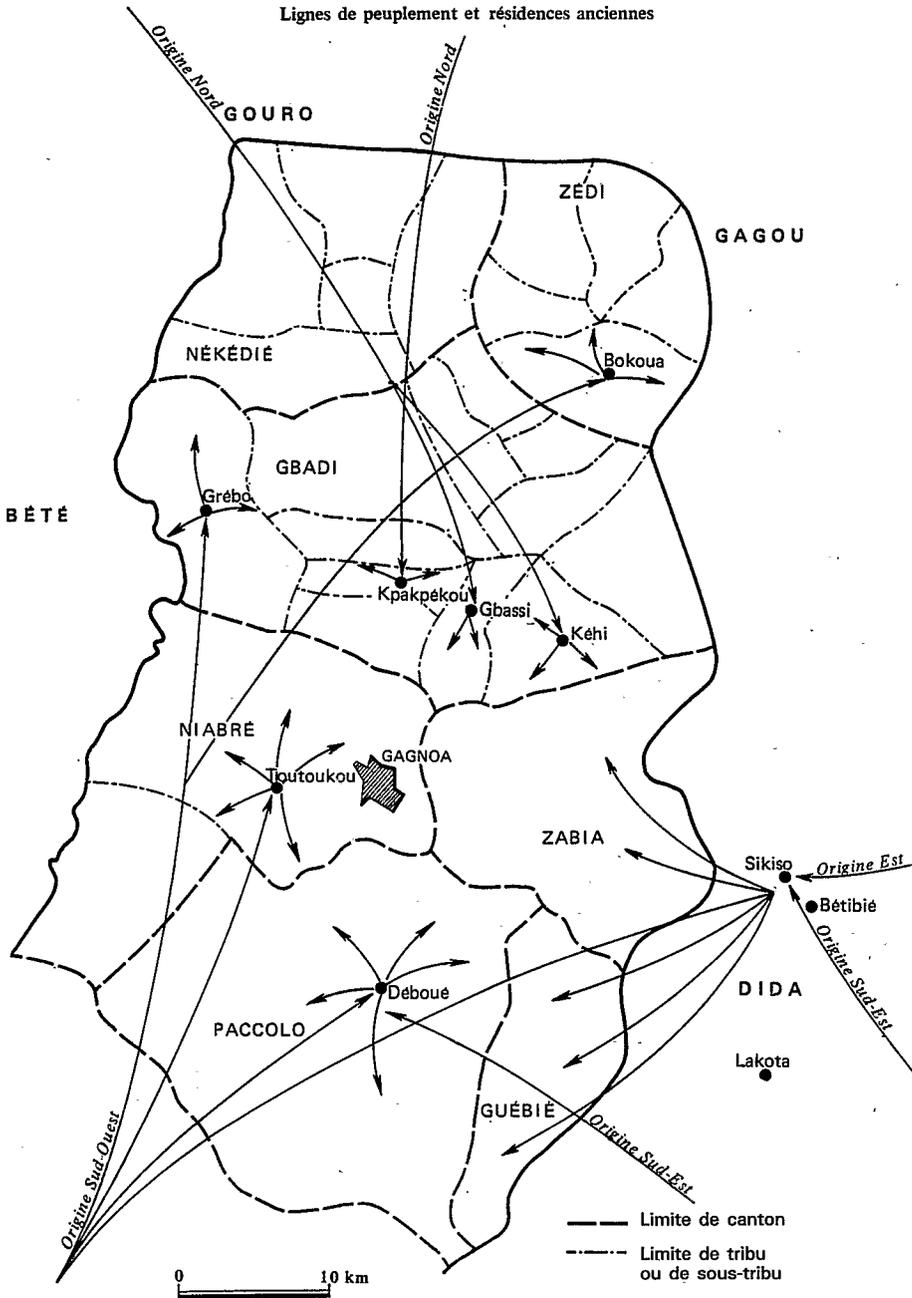
En effet, la plupart des récits ne nous restitue aucun grand lieu de rassemblement, comparable par exemple à celui qui a présidé à la formation du Niabré. L'histoire apparemment reste donc au niveau des origines multiples et d'une logique résidentielle dont l'extension est à la dimension du groupe tribal. Tout se passe comme si les groupes en question, les Kéhi, les Kpapekou, les Gbassi, etc., correspondaient au second niveau de procès de formation de la tribu Niabré, c'est-à-dire au niveau des Kapatroghoa ou des Dobé.

En général du reste, l'adéquation entre logique résidentielle et réalité tribale est parfaite (via le schème généalogique) puisqu'elles sont toutes deux désignées par un même ethnonyme. Les Kéhi et les Gbassi ont respectivement pour localité ancienne « Kéhi » et « Gbassi » (18). Le schéma n° 2 indique cette étroite correspondance.

(18) Nous verrons plus loin que Kéhi et Gbassi désignent aussi le grand filet de chasse.

FORMATION DES PRINCIPAUX GROUPES TRIBAUX DE LA REGION DE GAGNOA

Lignes de peuplement et résidences anciennes



L'histoire topologique du peuplement corrobore assez bien cette première analyse ; dans la mesure où ces différents groupes tribaux des cantons Gbadi et Zédi sont de petite dimension, les récits d'origine de leurs villages et patrilignages ont une probabilité plus grande de se recouper. C'est ainsi que dans le Gbadi, les Grébo (19) se déclarent majoritairement issus du sud-ouest et de l'axe Sassandra/Gagnoa, les Kpapékou se disent provenir de la région de Sinfra, dans le pays Gouro, et les Gbassi et les Kéhi, de la région de Vavoua, également dans le pays Gouro. Quant aux Bokoua du canton Zédi (seul groupe enquêté), leur cheminement, à l'instar des Grébo mais aussi à l'instar d'une importante fraction du Niabré, du Paccolo et du Zabia, aurait suivi un tracé sud-ouest (région de Tabou)/centre-ouest, via la région de Sassandra et de Soubré.

Ajoutons qu'en dépit de ces lignes de peuplement dominantes, ici comme ailleurs certains récits indiquent des origines tout à fait différentes ; par exemple, chez les Gbassi, plusieurs lignages apparentés font état d'une origine sud-est ; après avoir suivi un long itinéraire, leurs ancêtres se seraient installés dans la partie nord de la région de Gagnoa, en bordure du pays Gouro, puis seraient descendus un peu plus au sud (vers leur emplacement actuel), avec l'intention de retourner en Basse-côte : malheureusement, ils ne purent réaliser leur projet car la conquête française intervint pour les fixer dans la région de Gagnoa. Également, une fraction des Kéhi ne situe pas sa première origine dans la région de Vavoua, mais plus à l'ouest, dans celle de Guibéroua (ouest de Gagnoa).

Au reste, cette brève histoire des groupes appartenant aux cantons Gbadi et Zédi requiert un complément d'information et d'analyse. En effet, deux informateurs des groupes Kpapékou et Gbassi font état d'une ancienne résidence commune à l'ensemble des Gbadi. Il s'agit d'une localité nommée Zadiékou, située en pays Gouro. A cet endroit vivait une femme nommée Gbadi dont les fils manifestaient un comportement singulier durant les parties de chasse. Jugés indésirables par le reste du groupe, ils durent partir et s'installer plus au sud. La tribu Gbadi est le résultat de cet essaimage et le produit de cette première descendance utérine.

Cette « origine » du Gbadi est intéressante à plus d'un titre. D'une part, elle signale un phénomène sur lequel nous aurons maintes occasions de revenir, à savoir la référence à une figure maternelle ; d'autre part, et c'est cela qui importe ici, elle paraît démentir les assertions précédentes, d'après lesquelles la tribu Gbadi ne serait au

(19) A noter qu'il existe un groupe grébo dans la région de Grand-Lahou qui aujourd'hui, ne fait pas partie en tant que tel de l'ethnie bété. Ainsi du reste qu'au Liberia.

fond qu'une émanation coloniale. Tentons de déjouer la contradiction.

En fait, cette origine est minoritaire par rapport à notre échantillon de micro-histoires du Gbadi et n'équivaut pas à celle qui marque le début des processus du Niabré, du Paccolo ou du Zabia (Toutoukou, Deboué, Bétibié).

Ce qui l'emporte nettement dans le canton Gbadi, c'est la série des résidences de second niveau qui fonde l'autonomie des tribus Kpapékou, Grébo, etc. Tout se passe comme si ce mouvement d'autonomie (et par conséquent de « détribalisation et de retribalisation ») avait recouvert le premier processus. Dans la mesure même où celui-ci se manifeste avant tout comme un procès d'extension et de conquête territoriale, il accueille des groupes dont l'histoire est parfaitement étrangère au site Zadiékou et à cette mère fondatrice nommée Gbadi ; il est clair notamment que le groupe Grébo, majoritairement d'origine sud-ouest, échappe à ce référentiel situé en pays Gouro.

Le pouvoir colonial n'a donc pas créé *ex nihilo* le canton Gbadi (sans doute en est-il de même du canton Zédi, mais nous n'avons pu le vérifier). Il s'est en quelque sorte glissé dans la trace d'un souvenir commun et d'un mouvement archaïque ; par-delà les divisions réelles, l'autonomie des Grébo, des Kéhi, des Gbassi, il a su utiliser un segment du passé pour unifier et administrer un ensemble éclaté. Il faut noter, à cet égard, que le chef du canton du Gbadi fut recruté là où, précisément, nous avons recueilli le récit le plus détaillé sur cette origine Zakiédou, à savoir Kpapékou.

La légitimité des privilèges et des pouvoirs créés par l'administration coloniale ne semble donc pas toujours indifférente au recours et à l'usage des mythes et des récits d'origine.

2. L'opération déconstructive des itinéraires

Après ce rapide survol des itinéraires et des logiques résidentielles suivis par chacun des groupes, il paraît utile d'explicitier plus avant les implications de cette histoire topologique du peuplement.

Première observation : elle opère un véritable travail de mise à nu et de déconstruction.

La mise à nu consiste à ne restituer le passé que sous la forme de cheminements et de séries toponymiques. Les récits ne restituent de l'environnement social des lointains ancêtres qu'une symbolique des séparations ou qu'une étimologie des ruptures. Causes et légitimation du départ offrent, en général, des thèmes récurrents : rapt de femmes, adultère, absence de consensus sur le principe de conserva-

tion de la progéniture, thème faisant supposer qu'il y a, sinon trace d'organisation, du moins règles sociales antinomiques (les uns — les ancêtres du narrateur — appliquant le principe patrilinéaire, les autres, le principe matrilinéaire), et surtout le thème symbolique de la détermination du sexe du fœtus. En effet, bon nombre de récits font état de séparations consécutives à un acte de violence commis sur une femme enceinte, et dont la seule finalité viserait à identifier le sexe de l'enfant à naître.

Ce mythe, qui confine au fantasme, est intéressant à plus d'un titre ; d'abord il dévoile l'importance et l'enjeu du rapport homme/femme : la femme éventrée symbolise la loi des hommes en tant que contrôle de la mère et de sa progéniture, ensuite et surtout, l'identification du sexe (ce savoir anticipé) se paye d'une nécessaire rupture.

Abordant le problème dans le chapitre consacré au rapport homme/femme, contentons-nous ici d'un premier commentaire. A travers ce thème, ce qui est représenté dans la trame des récits, c'est simultanément un principe d'ordre et un principe de division et comme l'impossibilité de penser les origines et les linéaments du peuplement autrement que sous la forme du « transitoire », de la construction et de la déconstruction.

Le travail des récits est effectivement de déconstruction ; non seulement l'ethnie est mise entre parenthèses, mais le sont également les groupes tribaux, qui se réduisent à de simples itinéraires et mouvements résidentiels ; et, bien que telle ou telle tribu paraisse avoir suivi un cheminement plus particulier (le sud-ouest pour le Niabré, l'est pour les Guébié), on ne peut en toute logique déduire de ce cheminement la préexistence d'une substance (le groupe tribal) qui, malgré sa mobilité, serait toujours identique à elle-même. Ces lignes de peuplement « détribalisent » car, lorsque les récits évoquent l'origine et les parcours des ancêtres, ils cessent en même temps de désigner le groupe tribal tel qu'il est advenu ; le principe d'identité brisé, il devient dès lors illégitime de parler des Guébié au Ghana, ou bien des Niabré installés dans la région de Sassandra.

Ces lignes « détribalisent » d'autant plus que certaines, d'un strict point de vue topologique, sont communes à plusieurs groupes tribaux.

Ainsi la première, sans doute la plus importante, suit la côte ouest de l'actuel territoire ivoirien, avec pour origine première l'hypothétique Liberia, puis, perpendiculairement à cet axe, remonte à partir de Sassandra vers le nord jusque vers la région de Gagnoa. Ce cheminement concerne, nous l'avons vu, un fort noyau de Niabré, du Paccolo, une fraction du Gbadi, du Zédi et du Zabia.

La seconde est radicalement symétrique. Elle suit une direction sud-est/nord-ouest. Tantôt elle a pour point de départ l'extrémité est de la Basse-Côte (région Abidjan-Bassam), tantôt la région de Grand-Lahou ; deux itinéraires voisins donc, qui après avoir été longtemps parallèles, convergent enfin dans la région de Lakota (Zikiso, Bétibié). Elle concerne une fraction de Paccolo, du Guébié, du Zabia et peut-être quelques groupes du Gbadi.

Le tracé de la troisième ligne de peuplement est franchement plus oriental et se dédouble en deux cheminements distincts ; l'un figure la longue migration d'un fort noyau de Guébié depuis le Ghana, l'autre les étapes d'une fraction du Zabia entre la région de Toumodi-Tiassalé et celle de Lakota.

Le quatrième suit une direction nord-sud ; elle part du pays Gouro et descend vers la région de Gagnoa. Seuls certains groupes Gbadi sont concernés par cet itinéraire.

Cette synthèse très formelle des itinéraires suivis par les groupes de la région de Gagnoa ne peut, bien sûr, faire illusion (20).

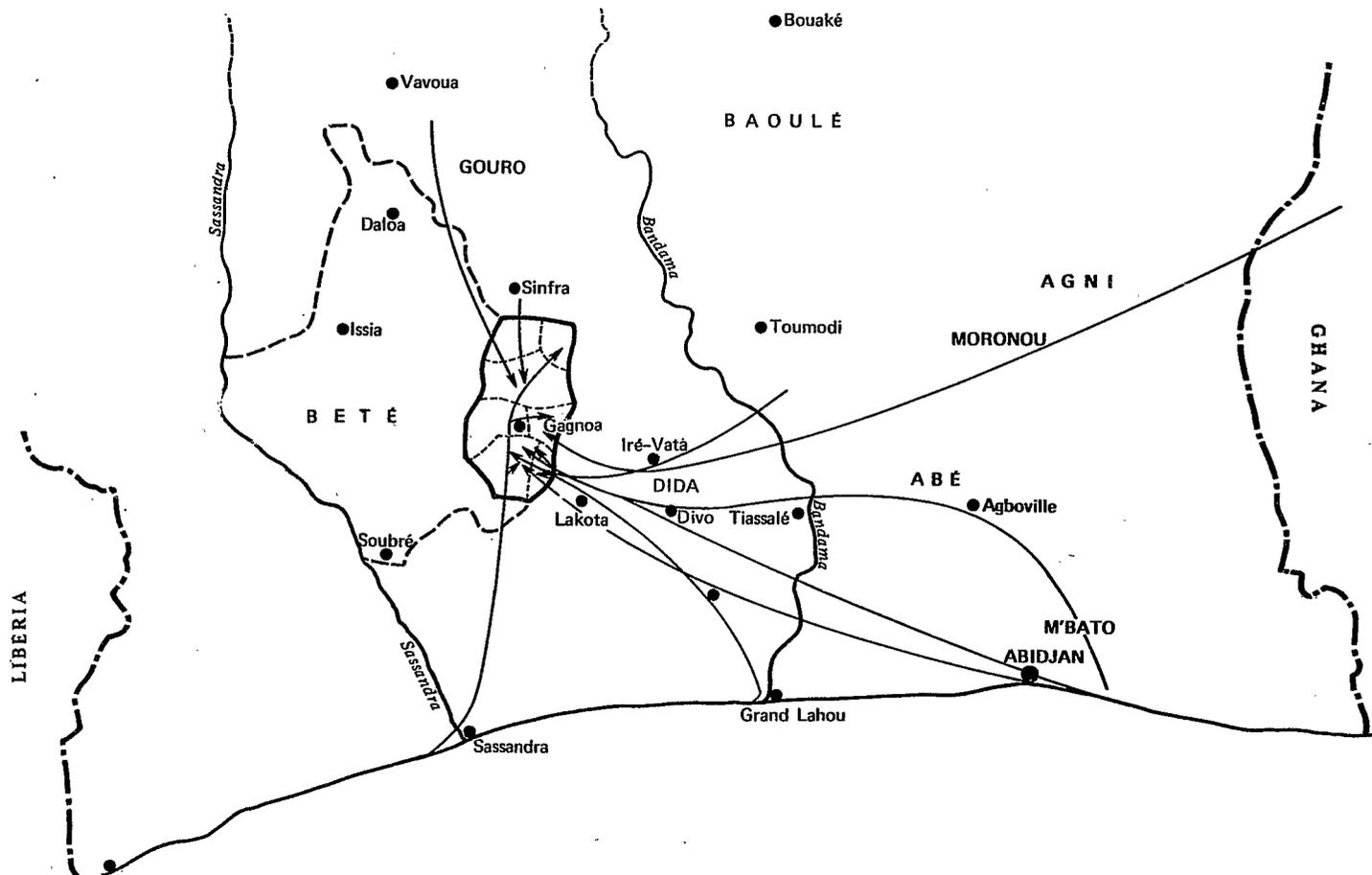
En guise d'histoire, il s'agit strictement d'une géographie du peuplement : le fait que certaines lignes soient communes à plusieurs groupes n'implique aucunement la simultanéité et la contemporanéité des parcours. Néanmoins, cette géographie a le mérite de poser certains problèmes et d'indiquer quelques pistes. Tout d'abord, son travail de déconstruction n'est pas uniquement négatif : il s'accompagne d'opérations de reconstruction et d'esquisses de « retribalisation ». Nous avons vu, par exemple, que les ancêtres d'une fraction du Zabia, lorsqu'ils se trouvaient entre Tiassalé et Toumodi, appartenaient à un groupe nommé Kokoua, lequel était aussi composé d'ancêtres du Zédi et d'ancêtres du groupe Zikia (tribu dida) ; également qu'un noyau du Guébié dans l'Omorenou était désigné « Mamili » et qu'une fraction du Paccolo installée dans la région du Tiassalé s'appelait Tchienka, vocable qu'elle partageait avec des ressortissants actuels de la région de Dabou.

Par ailleurs, mais ceci est très indicatif, cette esquisse topologique met en évidence des zones de rassemblement de populations : dans le sud-ouest, la zone de Sassandra, à l'est de Gagnoa la zone d'Iré-Vita, et plus à l'est, à proximité du Bandama, la région de Tiassalé.

Ces zones de rassemblement, au-delà de leur valeur d'étape et de

(20) On notera qu'Alfred SCHWARTZ, à propos des Guéré-Wobé, établit un tryptique de peuplement similaire à celui des Bété de Gagnoa : est (derrière le Sassandra, nord (région de savane), sud (Liberia). Cf. *Tradition et changement dans la société Guéré* (Côte-d'Ivoire), ORSTOM, 1971, p. 46.

MISE EN PLACE DES POPULATIONS BÉTÉ DE GAGNOA



résidence, ne définissent-elles pas des pôles économiques et des carrefours commerciaux ? On peut légitimement le supposer au moins pour deux d'entre elles. La région de Sassandra est une zone de trafic depuis le XV^e siècle, d'abord avec les Portugais, puis, plus tard, avec les Anglais au XVIII^e siècle.

La région de Tiassalé paraît être une zone de commerce intermédiaire entre les échanges de la Basse-Côte (reposant principalement sur le négoce européen) et ceux de l'intérieur et du nord du pays (réseaux marchands dioula).

En tout état de cause, et malgré la faible quantité d'informations dont nous disposons, cette topologie du peuplement contraint l'analyse à un déplacement d'objet : les Bété, mais aussi les Niabré, les Guébié, etc., disparaissent pour laisser place à de nouveaux ensembles (tribaux, socio-économiques) et donner à l'histoire précoloniale la possibilité de s'émanciper du « fétichisme ethnique » (21).

3. La logique résidentielle : forme et contenu du procès de formation tribale

Cet aperçu de la mise en place des groupes tribaux dans la région de Gagnoa nous amène à discuter un texte important de Robin Horton ; le texte en question s'intitule « Les sociétés sans Etat dans l'histoire de l'Ouest africain » et présente, outre une typologie intéressante de ces sociétés en fonction d'une plus ou moins grande prégnance du modèle lignager, une réflexion sur les modes d'historisation qui y sont à l'œuvre et sur les possibilités d'y découvrir une véritable diachronie (22). Dans un premier type (*the segmentary lineage systems*), l'auteur indique que le modèle lignager et segmentaire rend compte des mécanismes globaux des sociétés tribales, puisqu'aussi bien les relations sociales et les relations spatiales se laissent lire ou traduire dans les termes du schème généalogique. Il n'y a donc pas apparemment d'autonomie, mais bien une parfaite isomor-

(21) Expression de J.-L. AMSELLE dans son article : Sur l'objet de l'anthropologie, CIS, V, 56, 74.

(22) Robin HORTON, « Stateless societies in the history of West Africa », in *History of West Africa*, V, 1, édité par J.F.A. AJAYI et Michael CROWDER Longmen group, 1971. Il distingue trois types idéaux : the « segmentary lineage system », où le modèle lignager domine le système social. « The dispersed, territorially defined community », où la différenciation sociale provoquée par des mouvements migratoires (lignages « maître de la terre »/lignages migrants) contrebalance le référent lignager ; et « the large compact village », où l'organisation résidentielle ajoute à l'incorporation lignagère d'autres formes d'intégration sociale (classes d'âge, sociétés secrètes).

phie entre logique résidentielle et logique lignagère ; ainsi, la réalité tribale ne serait rien d'autre qu'un effet de cette isomorphie et le résultat de la conservation des liens de parenté dominants par-delà les segmentations et les séparations.

Incontestablement, ce modèle « hortonien » s'applique assez bien à notre propre terrain. Des deux processus tribaux que nous sommes parvenus à mettre en évidence, à savoir celui du Niabré et celui du Kéhi, on peut tirer un graphe similaire à celui d'Horton : une première localité engendre « n » résidences, puis chacune d'elles se décomposent en « n » nouvelles résidences, etc. Le procès de tribalisation signifie donc en même temps procès de sous-tribalisation. Ainsi, d'après le schéma n° 3, le grand cercle figure la tribu Niabré et les cercles de second rang les sous-groupes Kapatroгноа, Goubolou-Sokoulignoа, Dobé, etc.

Il nous semble cependant que ce modèle reste largement formel, car il n'est au fond que l'épure d'un mode de symbolisation et non celle des processus effectifs.

On peut trouver un premier élément de critique dans le commentaire qu'Horton mène autour de son propre modèle. En effet, il indique que le principe de segmentarité métamorphose les groupes désormais séparés en unités à la fois équivalentes, autonomes et compétitives, ce qui implique une figure instable du pouvoir et la prédominance du « leadership » sur l'« autorité » (en se séparant, les segments n'ont plus de compte à rendre à la souche dont ils proviennent et produisent eux-mêmes leur propre « souveraineté ») ; par ailleurs, il relativise ce principe « libertaire » en soulignant que, face à des groupes extérieurs, ces lignages autonomes retrouvent momentanément leur solidarité parentale et se déploient comme un ensemble homogène. Examinons chacun des deux points.

Horton met d'abord en lumière un fait majeur : la rupture et l'émancipation du segment à l'égard de sa souche originelle ; mais curieusement, ce mouvement d'autonomisation, bien loin d'être analysé comme tel, c'est-à-dire comme un processus spécifique relevant de la division sociale, est immédiatement repris, interprété dans la logique institutionnelle et dans le schème lignager, la scission ne valant que comme simple capacité de reproduction. Or, il nous semble qu'avant de traduire une telle capacité, cette scission met en évidence un phénomène essentiel : la réélaboration du modèle lignager n'est possible que sur un fond de changement résidentiel. En d'autres termes, l'autonomie sociale ne s'accomplit véritablement que par la création d'un nouvel habitat. Ce phénomène de mobilité et de changement résidentiel a deux implications importantes.

D'une part, au lieu de conforter la logique de la filiation dans son mouvement d'absolue redondance, il interroge son institution

première, à savoir le groupement lignager (chez les Bété, le patrilineage). L'émergence d'un nouvel habitat donne la possibilité aux lignages de renouveler leur base sociale, d'incorporer des individus et des segments étrangers au groupe initial. Autrement dit, l'institution lignagère ne se structure comme un groupe de parenté que dans la mesure où elle forme un ensemble de « vivants » co-habitant et tissant certains types de rapports sociaux (23). En ce point nous retrouvons le propos d'Horton indiquant que les segments désormais « émancipés » accueillent à l'occasion des « hôtes » (souvent des neveux utérins en système patrilinéaire), et qu'à terme (au bout d'une ou deux générations) leurs descendants seront totalement intégrés au groupe lignager : « Once the principle of genealogical reckoning is established, it acquires a force of its own. » Encore faut-il ajouter que le lignage n'acquiert cette force qu'au regard de l'autonomie résidentielle.

D'autre part, et ce point nous paraît essentiel, le mouvement d'extension géographique et la logique résidentielle permettent d'affronter un problème qu'Horton a notoirement passé sous silence, à savoir le processus de formation tribale.

En effet, dans son modèle il n'y a place que pour des phénomènes lignagers extensifs : par-delà les scissions, les groupes de filiation conservent symboliquement leurs liens de parenté, de sorte qu'en certaines occasions (guerres, funérailles), ces liens s'actualisent et font découvrir toute l'étendue d'un « lignage majeur ou maximal » (pour reprendre la terminologie d'Évans-Pritchard) (24). Bref, implicitement, la notion de tribu n'a pas d'autre réalité que celle dictée par les règles du jeu de la rupture et de la conservation des liens de parenté.

Or, il nous semble que ce que décrit Horton, sous un angle finalement mécanique et statique, est en fait un moment d'un processus

(23) On nous rétorquera que cet argument n'est valide que pour les sociétés de type harmonique et qu'il tombe, par conséquent, dès lors qu'il s'applique à des sociétés disharmoniques, où la référence lignagère n'implique aucunement la cohabitation. Mais, précisément dans ce cas, l'autonomie parfaitement visible du résidentiel, eu égard à la filiation, invite à reconsidérer l'unité préétablie du lignage et du segmentaire. En effet, ce qui se segmente, c'est moins le patrilineage que le groupe résidentiel lui-même. Ainsi les groupes de filiation ne se reproduisent qu'en fonction de la mouvance des groupes locaux (d'où souvent leur faible profondeur généalogique). A noter par exemple que P. ÉTIENNE, à propos de la société Baoulé (cognatique à accentuation matrilineaire), parle de système segmentaire autonome et non de système lignager. Voir son texte, « Les interdictions de mariage chez les Baoulé », ORSTOM, 1972.

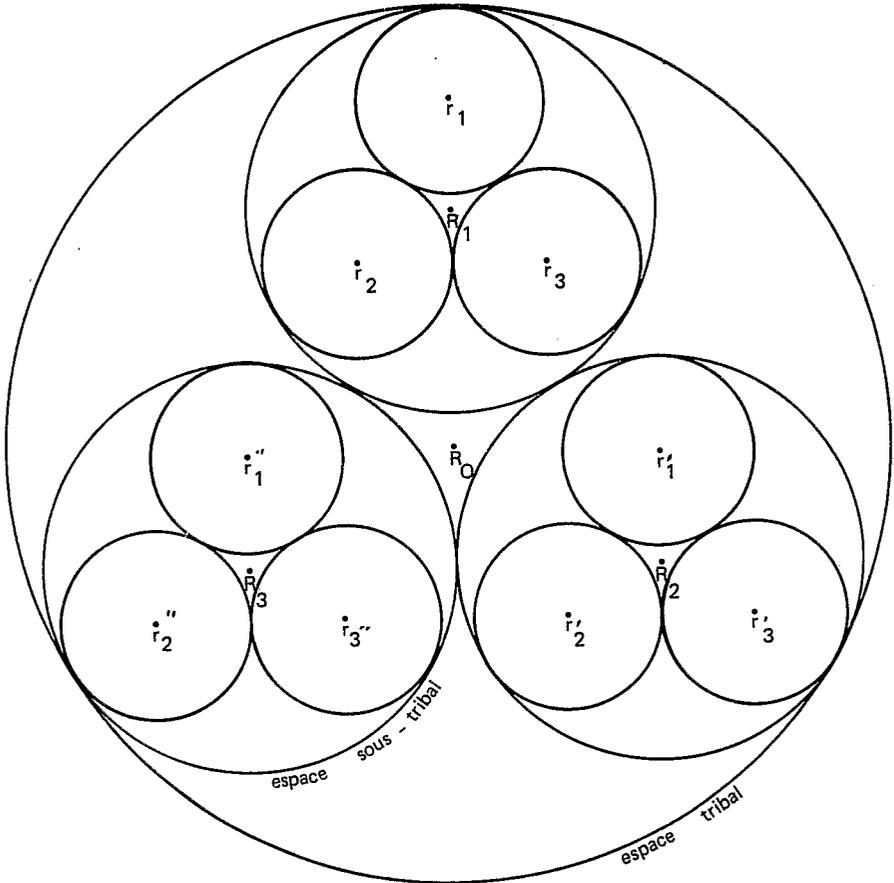
A ce sujet également, voir l'article de J.-P. CHAUVEAU : « Société baoulé pré-coloniale et modèle segmentaire », *Cahier d'Études Africaines*, n° 68, V, XVIII.

(24) Cf. *Les Nuer*, Gallimard, 1968.

Schéma n °3

SCHEMA FORMEL D'UN PROCESSUS DE FORMATION TRIBALE

(Inspiré de Robin HORTON)*



Légende

R_0	Résidence archaïque
R_1	Premier niveau d'essaimage
r_1	Second niveau d'essaimage

* Cf. *Stateless societies in the history of west africa, op. cit., p. 86.*

qui échappe au modèle et à la logique stricte de la parenté. Si l'on considère les principales formations tribales de la région de Gagnoa, on s'aperçoit qu'elles ont des attributs inverses de ceux des groupements lignagers. Alors que ceux-ci sont exogames, les tribus sont largement endogames (ce qui ne veut pas dire qu'elles le sont exclusivement), et alors que les patrilignages sont intrinsèquement régis par un pacte de paix, les ensembles tribaux sont le théâtre privilégié des affrontements guerriers. Autrement dit, la tribu ne peut être identifiable au modèle lignager et se définit au contraire comme un espace éminemment socialisé, dont la trame principale repose sur une série d'échanges (échanges matrimoniaux, conflits guerriers).

Il s'agit donc de comprendre le passage du lignager au tribal ; à cette fin, seule la logique résidentielle nous paraît éclairante ; car, elle désigne un processus effectif, grâce auquel les segments tendent à rompre leurs anciens liens de parenté et à les transformer en relations d'échange, de manière à se produire et à se reproduire en tant que groupes locaux autonomes.

Ce mouvement est tendanciel et passe par une figure transitoire où la formation tribale épouse les contours du modèle lignager. Nous abordons ici le second point de l'analyse de Robin Horton, à savoir le caractère relatif de l'autonomie lignagère.

Alors que le « lignage majeur ou maximal » est de fait divisé ou éclaté en groupes locaux (lesquels se livrent à des querelles incessantes), il se retrouve uni et solidaire face à un ennemi extérieur.

A première vue, nous constatons un phénomène similaire chez les Bété. Par exemple, chez les Niabré, si l'un des quatre villages Dobé (voir schéma n° 1) est en conflit avec l'un des groupes du Kapatrognoa, il peut demander l'aide de ses compatriotes Dobé.

Plusieurs points ici sont à considérer.

Tout d'abord, « l'ennemi extérieur », suggéré par Horton, n'est pas, à la lumière de l'exemple Niabré, proprement « étranger ». Les Dobé et les Kapatrognoa, en dépit de leurs antagonismes, appartiennent au même schème généalogique, puisque ces groupes dérivent tous deux de Toutoukou. Il convient donc, si l'on nous permet l'expression, de relativiser la relativité établie par Horton : les Dobé et les Kapatrognoa ont bien d'une certaine manière acquis leur autonomie, étant désormais en relation explicitement conflictuelle, et ce processus paraît tout à fait irréversible puisqu'à aucun moment ils ne se retrouvent solidaires pour combattre, à un second niveau, un groupe tiers.

Plus généralement, la tradition n'évoque jamais de conflit entre la tribu Niabré et, par exemple, la tribu Paccolo. La notion de relativité

ne vaut donc que comme élément d'analyse d'une « statique sociale ».

En second lieu, l'aide en question ne signifie pas que l'ensemble de ces groupes forment une unité guerrière *sui generis* ; la résidence (nous détaillerons cette question plus loin) constitue avec ses lignages un seul et unique groupe guerrier. Elle ne traduit le plus souvent que des stratégies de prévention ou d'information. Tel groupe, particulièrement bien placé, signale au village menacé l'arrivée d'une cohorte de guerriers ennemis. Ce n'est qu'exceptionnellement, lorsque le conflit prend une tournure plus complexe et plus dramatique, que la solidarité devient effective et l'ensemble des groupes locaux se regroupent d'une manière défensive à l'intérieur des « fortifications » d'un unique « village compact » (pour reprendre la définition du troisième type de Horton).

Même dans ce cas limite, est-il légitime, comme le prétend Horton, d'avoir recours au modèle lignager pour rendre compte des formes de solidarité entre groupes locaux ? En effet, ce que met d'abord en évidence la logique résidentielle c'est un mouvement de « conquête spatiale », ou un mouvement de territorialisation. En se séparant, les groupes essaient dans l'espace environnant et produisent un ensemble de territoires aux frontières contiguës.

Il nous semble donc que la solidarité exprimée occasionnellement ne vaut qu'au regard de ce procès d'engendrement territorial. Elle traduit par conséquent un voisinage qui ne peut être sauvegardé qu'en instaurant des pratiques d'alliance défensive.

Mais plus encore, la logique résidentielle, dans son contenu, dévoile plusieurs phénomènes que le modèle lignager est incapable de saisir et d'expliquer.

Le premier met en lumière les implications du mouvement de territorialisation. Le « faire tribal » substitue aux mécanismes lignagers et segmentaires un processus de socialisation et une logique de l'échange. Devenus autonomes, les groupes de filiation transforment pratiquement le schème généalogique en affrontements guerriers et en relations matrimoniales.

Le second complexifie en quelque sorte le précédent. En effet, le mouvement général de tribalisation s'accompagne toujours d'un autre processus apparemment secondaire mais essentiel : le procès de sous-tribalisation. La création d'une nouvelle résidence n'est pas seulement le point d'achèvement d'un mécanisme segmentaire ; elle est aussi le point de départ qui va marquer l'essaimage de futurs groupes locaux. Le schéma n° 1 le montre assez bien : le Nia-bré n'est un que parce qu'à l'intérieur de son territoire il est multiple, c'est-à-dire composé de huit sous-tribus (Kapatrognoa, Goubolou-Sokoulignoa, Ménédoué, etc.). Au regard de ce phénomène

global, il est clair que l'autonomie relative établie par Horton perd de sa pertinence. Les différents groupes locaux se référant, par exemple, à la branche Dobé, sont certes dépendants de cet ensemble sous-tribal, mais sont indépendants à l'égard des Kapatroghoa, des Ménédoué, etc.

Dépendance et indépendance doivent ici être comprises dialectiquement. C'est bien parce que ces groupes locaux sont autonomes vis-à-vis de l'extérieur que chacun, en cas de péril (en fonction de ses propres mésaventures ou de ses propres stratégies), a recours aux autres et à la solidarité sous-tribale. Mais en eux-mêmes, ces ensembles secondaires ne sont guère différents de la formation tribale. Comme le remarque justement Horton, les groupes locaux, qui les composent, sont en dissension interne, car manifestement chacun tend à mener sa politique spécifique ; or cette politique est principalement d'ordre matrimoniale, et du même coup, la sous-tribu cesse, au moins partiellement, d'obéir au modèle lignager. Alors que le groupe de filiation (patrilignage) est une unité exogame, l'aire sous-tribale est le lieu éminent des échanges matrimoniaux (ce qui n'exclut pas des échanges avec les aires voisines).

A cet égard, on peut suggérer l'analogie suivante : de même qu'un groupe local fait appel à ses partenaires tribaux pour conjurer une menace extérieure, de même il a recours à ce milieu éminemment social pour mener sa politique matrimoniale. Dans les deux cas, il y va en effet de son intégrité et de son autonomie.

Ce champ pratique définit donc la formation sous-tribale comme une convergence d'intérêts ; mais, en même temps, cette convergence s'éprouve dans la concurrence jusqu'à la limite de la divergence et de la rupture. Les relations matrimoniales et les solidarités occasionnelles laissent ainsi la place aux conflits guerriers, parachevant ainsi le processus de tribalisation.

Le troisième phénomène rejoint de fait le deuxième type identifié par Horton (« the dispersed, territorially defined community »). Mais à la différence d'Horton, qui voit dans les mouvements de populations, « the disjunctive migrations », la cause d'une transformation progressive des liens de parenté en liens fondés sur l'occupation territoriale, nous pensons que l'activité segmentaire, dans la mesure où elle implique et signifie un processus de dispersion résidentielle, possède déjà une telle dimension spatiale. En ce sens, la sous-tribu et la tribu ne sont pas réductibles au schème généalogique. La mise en évidence, derrière l'unique référence lignagère, d'une logique résidentielle spécifique, permet à la fois de comprendre le mouvement d'autonomisation des groupes locaux et le processus de formation tribale ; définie comme conquête et occupation spatiale, cette logique

dévoile des pratiques de socialisation. En se séparant d'un groupe originel, on ne crée pas nécessairement une résidence nouvelle, on s'adjoint ou on s'agrège à une localité déjà existante, quitte, bien évidemment, à l'étendre. On aura ainsi la division décrite par Horton entre « landowners » (« autochtones ») et « latercomers » (nouveaux venus).

Mais chez les Bété précoloniaux, cette partition n'a pas toujours d'équivalent lignager. Le groupe autochtone forme parfois un lignage à part, mais il est souvent incorporé au groupe des nouveaux venus, tout en conservant, sous la forme d'une lignée particulière, des fonctions rituelles de « maître de la terre ». On voit donc ici très bien comment la résidence transforme deux groupes étrangers en une unique structure lignagère.

Plus généralement, l'espace conquis par la logique résidentielle est un lieu où se poursuit l'histoire du peuplement. Sans nécessairement s'agréger, un lignage peut s'adjoindre à un ou plusieurs autres groupes dans le cadre d'un même ensemble villageois. Dès lors, il appartient désormais à la formation tribale de ses hôtes, tout en ne partageant pas leur origine. Se mesure une fois de plus toute l'importance du groupement local. Mettant en œuvre des formes de coopération et de solidarité (chasse, guerre), la résidence forge l'autonomie des groupes qui la composent et leur permet de se produire en tant que groupes de parenté. L'émancipation des lignages à l'égard de leur souche originelle s'évalue ainsi à leur capacité d'instaurer certains types de rapports sociaux sur le lieu même de la cohabitation (25).

En résumé, le premier type (« Segmentary lineage systems ») analysé par Robin Horton nous semble relever d'un paradigme idéologique qui, certes, s'applique assez bien à l'univers précolonial bété, mais ne rend compte que d'un mode local de représentation ou de symbolisation.

En cela, il nous paraît fécond et, d'une certaine manière, juste. Mais fécondité et justesse doivent reconnaître leurs propres limites,

(25) Dans la mesure où la formation tribale se donne avant tout comme un cadre territorial à l'intérieur duquel s'engendrent d'une part, de multiples procès de sous-tribalisation, d'autre part, un mouvement continu de peuplement, la référence unitaire peut perdre sa signification et sa puissance symbolique. Ainsi, comme nous l'avons vu, chez les Gbadi, seuls quelques groupes revendiquent la descendance « utérine » de Zadiékou, la plupart n'ont comme unique point de repère qu'une première résidence (Gbassi-Kéhi) marquant leur appartenance à un ensemble « sous-tribal ». La configuration Gbadi se libère donc du schème généalogiques pour n'être plus qu'une somme de petits groupes tribaux aux territoires contigus.

dès lors qu'elles s'inscrivent dans l'unique sphère des représentations ; car, après tout, le risque est grand de mener l'analyse vers la tautologie. Si une société lignagère et segmentaire élabore une vision généalogique du monde, il n'y a guère de mérite à en déduire un phénomène de congruence et d'isomorphie.

Comme le dit fort bien M. Augé : « Toute institution est en même temps représentation d'elle-même (26). »

La logique résidentielle que nous avons tentée de mettre en évidence confirme l'étroite communication du social et du symbolique (la notion de logique n'a d'ailleurs de sens qu'en fonction de cette communication), mais en même temps elle se dégage de l'éternelle répétition du lignage et du segment, du cercle généalogique, pour se donner un contenu autonome. Plus exactement, et comme la notion d'isomorphie l'indique, social et symbolique, institution et représentation ne communiquent que par leur forme. Le schème résidentiel est donc formellement similaire au schème généalogique. Mais à s'en tenir à cette seule analyse, on s'interdit de saisir ce qui fait la spécificité de cette logique des localités. En effet, celle-ci désigne avant tout un mouvement de territorialisation ; elle n'est donc pas répétitive mais productive. Les formations tribales ou sous-tribales en sont le résultat, et leurs caractéristiques ne s'identifient pas à celles de l'institution lignagère : les pratiques de l'échange tendent à se substituer aux références généalogiques.

Définir par conséquent ces formations comme des « lignages maximaux », ou comme l'extension de l'institution lignagère dominante, nous paraît finalement abusif. Si une telle définition a un sens au début du processus de tribalisation, dans la mesure où les segments conservent des liens de parenté effectifs avec leur souche originelle (interdit de mariage, interdit de guerre), elle perd à terme son intérêt, car le territoire — pour reprendre le raisonnement d'Horton —, progressivement, l'emporte sur le lignager. La tribu Niabré, en ce sens, ne peut être assimilée à un « lignage maximal ».

L'intérêt de la notion de logique résidentielle est donc double. D'une part, elle désigne un mode de représentation, d'autre part un ensemble de processus. Elle permet à la fois d'analyser la tribu ou la sous-tribu dans les termes d'une occupation territoriale et dans ceux d'un schème généalogique. Ce schème est symbolique dans la mesure où il signifie l'espace partagé, et il n'est reproduction du modèle lignager que parce que les groupes locaux ont acquis dans le déploiement de cet espace leur force et leur autonomie.

(26) Cf. *Théorie des pouvoirs et idéologie*, HERMANN, 1976.

Ces réflexions nous amènent à éclaircir un dernier point. A rester au seul niveau de l'isomorphisme entre relations sociales et relations généalogiques, on décrit bien un ordre ou une unité. Cette cohérence n'est pas vaine puisqu'elle désigne ce qu'on est convenu d'appeler l'espace partagé, ou plus simplement, l'identité tribale. Mais ce qu'elle manque et qui nous paraît essentiel à la compréhension de l'univers précolonial bété, c'est le champ de la division sociale.

La tribu, voire la sous-tribu, reste foncièrement un espace d'échanges et de conflits entre groupes locaux autonomes. Or, ce que montre assez bien la logique résidentielle, c'est que chaque localité à sa manière ouvre la possibilité d'un nouveau cadre de référence (sous-tribalisation), plaçant le schème généalogique sous la dépendance du procès de territorialisation.

La logique résidentielle, par son contenu, met en lumière cette dépendance et brise l'idéologie lignagère en montrant qu'une origine commune n'a de sens que comme représentation d'un espace qui est lui-même producteur de nouvelles origines. Autrement dit, l'unité tribale n'est pas fonction d'un point de départ inaugural (ancêtre) mais se constitue comme lieu d'engendrement de multiples origines.

Par exemple, chez les Niabré, de Toutoukou aux trente-deux villages actuels, le mode de dérivation n'est pas à proprement parler généalogique car chaque localité est fondatrice, et ne s'inscrit dans le processus tribal qu'en engendrant un nouvel espace social. Ceci permet de répondre, au moins méthodologiquement, au préalable d'Horton consacré aux difficultés d'écrire une histoire des sociétés lignagères et segmentaires. A s'en tenir, comme il le fait, au schème généalogique, on ne peut que suivre le cercle infranchissable, l'éternel retour du lignage et du segment et admettre que seul le mythe livre un sens au commencement de ces sociétés.

Pourtant, Horton souligne un fait important : tenté par la recherche historique sur son propre terrain, il n'a recueilli que des récits contradictoires du peuplement et de la formation des groupes sociaux. Gêné, semble-t-il, par leur non-concordance, il en conclut que ces récits n'ont eux-mêmes guère d'intérêt aussi longtemps que d'autres disciplines, notamment la linguistique et l'archéologie, n'auront pas fourni des points de repère plus solides. Tout en reconnaissant le bien fondé de cet appel à l'interdisciplinarité, ne peut-on pas voir, dans ces divergences d'interprétation du passé, une piste d'accès à l'histoire locale ? Mais pour cela, ne faut-il pas d'abord se libérer du schème généalogique ? En effet, dès lors que l'on confronte la multiplicité des récits à l'unicité du modèle lignager, on se trouve apparemment devant une contradiction indépassable. Mais n'est-elle pas la preuve que l'on a quitté le terrain de l'isomorphie, du jeu de miroir entre l'institué et sa représentation ?

A la lumière de notre propre terrain, ces récits divergents explicitent le contenu de la logique résidentielle. Ils indiquent que les divers groupes sociaux (lignage, village, tribu) ne sont pas la réalisation de ce qui était en germe dans la personne d'ancêtres fondateurs, mais le résultat de processus d'occupation territoriale et de pratiques locales d'accueil et d'incorporation.

Il reste à examiner un phénomène que nous avons juste abordé en suivant le cheminement des groupes tribaux. Le phénomène est un fait de parenté, nommé par les Niabré, Paccolo et Guébié, *toyue*, et par les Gbadi, Zabia et Zédi, *bowili*.

En première analyse ces *toyue* ou ces *bowili* contrebalancent le schème généalogique. Alors que celui-ci se présente comme une structure verticale, ceux-là constituent des réseaux latéraux qui redistribuent les cartes des formations tribales ; en effet, ces liens de parenté (de type patrilatéral impliquant à la fois un interdit de mariage et un interdit de guerre) mettent en rapport des groupements lignagers relativement éloignés les uns des autres.

A partir de notre échantillon de villages, on a pu établir la répartition suivante : 35 % de ces liens sont de type intra-tribal (et la plupart du temps sont de type inter-sous-tribal), et 65 % sont de type inter-tribal, dont 10 % inter-ethnique (Bété-Dida).

Autrement dit, nous ne sommes plus ici dans l'isomorphie des séries résidentielles et des séries lignagères. Deux villages situés à proximité l'un de l'autre et se déclarant pourtant « apparentés », n'ont généralement pas ce genre de lien, mais en revanche ont chacun leur propre réseau de *toyue*. D'une manière générale, ce réseau est l'effet d'une part, de la circulation des individus et des déplacements résidentiels. On raconte que tel ancêtre a quitté les siens et s'est fait, en quelque sorte, accueillir et adopter par un groupe local « étranger ». Dans le cours de leur développement, le lignage « donneur » et le lignage « receveur » (gros de la descendance de cet ancêtre) se considèrent réciproquement unis par un lien *toyue* ou *bowili*. D'autre part, le résultat du fractionnement de groupes qui n'ont pas suivi le même itinéraire et qui conservent, par-delà leur développement autonome, une identité commune.

Ce type de rapport de parenté (non situé dans un cadre résidentiel) nous paraît intéressant à plus d'un titre. D'abord, il désigne un réseau strictement patrilatéral ; un lignage a généralement plusieurs *toyue*, mais cet ensemble ne vaut que par rapport à lui-même. C'est dire aussi bien que cette relation est non transitive : « les *toyue* de nos *toyue*, ne sont pas nos *toyue* et ceux que nous nommons ainsi ne sont pas entre eux nécessairement *toyue*. » Le schème généalogique est donc inadéquat pour représenter un tel lien de parenté : aucun

ancêtre commun n'unit l'ensemble des groupes concernés, et les qualificatifs usuels des ensembles lignagers (majeur ou maximal) doivent être considérés comme impropres.

Outre la notion de réseau que traduit bien le mouvement de latéralité, on pourrait suggérer la notion de « parentèle lignagère ». De même qu'ego nomme l'ensemble de ses parents, le groupe lignager désigne la série de ses *toyue*.

En second lieu, l'intérêt de ce lien permet de renforcer et d'illustrer l'analyse de la logique résidentielle. Le mouvement d'autonomisation que nous avons tenté de mettre en évidence (à l'appui du texte d'Horton) s'étaye ici sur le mode d'une production singulière et latérale de la parenté.

Tandis que les lignages appartiennent en principe à un même schème généalogique, chacun d'eux tend à créer son propre champ relationnel ; mieux, en se produisant lui-même comme lignage à part entière, il produit son propre réseau de parenté. Par exemple, les deux patrilignages de Dobé-Mahidio (Niabré), bien que se reconnaissant une origine commune, ont chacun une « parentèle lignagère » autonome. Nous retrouvons donc ici, non l'aspect formel de la logique résidentielle, mais son contenu.

En troisième lieu, cette mobilité des hommes, constitutive des réseaux *toyue*, rappelle un phénomène sur lequel nous reviendrons plus loin, à savoir la circulation des femmes entre lignages. Dans les deux cas, on constate un même développement latéral (patrilatéral dans le premier, matrilatéral dans le second) ; dans les deux cas, le mouvement des individus se marque d'interdits matrimoniaux qui bornent et instituent les lignages en forces sociales autonomes (27).

4. Rudiments d'histoire socio-économique

Reconnaissons qu'en dépit de ces précisions sur le contenu de la logique résidentielle, nous n'avons guère franchi l'obstacle principal de la datation. En fait, le problème posé, et qui reste largement irrésolu, est celui de la liaison entre l'histoire lignagère-tribale et le schème généalogique.

(27) Ces réseaux, *toyue* ou *bowili*, mériteraient une investigation plus approfondie. E. TERRAY, qui a repéré le même phénomène chez les Dida (les *Kele*), les range sous la motion de « complémentaires ».

Formellement, tout concorde pour faciliter le repérage chronologique : les séries résidentielles remontent à une origine première, leur profondeur temporelle est à la mesure de celle des groupements lignagers. De la sorte, comme nous l'avons indiqué précédemment, Toutoukou remonterait à la deuxième moitié du XVIII^e siècle, et Kéhi ou Gbassi au milieu du XIX^e siècle. Sans pour autant démentir cette hypothèse, une réserve paraît s'imposer.

Pour les quelques généalogies établies chez les Niabré, aucun des informateurs n'a pu tracer la connexion entre l'ancêtre « fondateur » et une résidence ancienne ; on ne sait absolument pas, par exemple, si le nommé « Ouraga Zoukou » (ancêtre premier du lignage Mahidio à Dobé-Mahidio) habitait Toutoukou, Dobé, ou bien une tout autre localité. Le problème redouble lorsque l'autre lignage de Dobé-Mahidio, Tabié, qui se déclare pourtant lointainement apparenté à Mahidio (en l'occurrence ces deux patrilignages forment deux unités autonomes, ayant leur propre réseau de parenté), semble incapable de désigner le contexte résidentiel de son premier ancêtre, ni son lien de parenté avec Mahidio. La difficulté est identique si l'on examine les généalogies de Barouyio (Kapatrognoa).

Apparemment, le problème se résout beaucoup plus facilement chez les Gbassi. Ici, le processus segmentaire est parfaitement identifiable et l'équation ancêtre/résidence clairement établie.

Zibou Bléhayili a fondé Gbassi, lequel eut trois fils qui fondèrent respectivement les trois villages actuels du groupe (Kousépa, Bahiépa, Dobrépa).

A y regarder de plus près et malgré la précision de l'isomorphie, le repérage chronologique n'en est pas pour autant validé ; car on ne peut véritablement imaginer que cette résidence ancienne était occupée simplement par un homme et ses trois fils (et ce d'autant plus que les récits d'origine et de séparation mettent en scène des parties de chasse collective). S'il est possible que Gbassi fut le théâtre des segmentations lignagères, il faut admettre que ces ruptures furent l'œuvre non d'individus, mais de groupes sociaux. Ce phénomène de filiation simplifiée ou condensée est trop connu pour qu'on y insiste ; néanmoins il pose un sérieux problème de méthode. Ce ne sont pas les fils de Zibou qui ont fondé les trois villages, mais bien leurs descendants respectifs ; quant au niveau supérieur, on perd tout indice chronologique, car ce qui est représenté par cette simple patriligne c'est une autre généalogie dont on méconnaît la profondeur temporelle.

On ne peut donc décider si ce sont les fils de Zibou ou bien leurs ascendants immédiats qui ont créé Gbassi.

En définitive, la généalogie, bien loin d'être un outil de repérage

historique, reste fondamentalement l'appareil symbolique grâce auquel le lignage se fonde et se légitime comme institution. Elle est donc strictement une superstructure et ne vaut comme champ de significations qu'au regard de la base sociale constituée grossièrement des trois générations de vivants. Figure autocentrée de l'institution, il est à notre sens illusoire de penser que l'ancêtre nommé bon premier « fonde » une autre réalité que lignagère. C'est pourquoi, dès lors que la tradition énonce le mouvement et la série des localités, elle révèle un nouveau corpus de références, dont l'indépendance se réfléchit sur le schème généalogique par une anonyme transfiguration des ancêtres (« on était, nous étions à tel endroit ») ; c'est pourquoi également, dans l'impossible ou difficile jointure de l'histoire résidentielle et du schème généalogique, elle dévoile souvent un ensemble hétérogène de versions contradictoires ou parallèles. Tabié et Mahidio (lignages de Dobé Mahidio), en dépit d'une référence commune à Dobé puis à Toutoukou, ne parviennent ni à nommer leur éventuel ancêtre commun, ni à connecter leurs ancêtres respectifs correspondant à ces deux localités ; chez les Gbassi, autant le mouvement de séparation semble clair dès lors qu'il est reconstruit par l'unique Kousépa, autant il devient confus lorsqu'il est restitué par Bahiepa. Celui-ci reconnaît effectivement une parenté commune avec les autres villages, mais nomme comme ancêtre premier un certain Didi-ngo, fondateur de la résidence Djadoukou (située au nord du territoire Gbassi) ; en outre le lieu de séparation n'est plus Gbassi mais une localité nommée Pro. Tout se passe donc comme si la tradition lignagère n'avait d'autre fonction (symbolique) que d'étayer et de légitimer le mouvement d'autonomie institutionnelle. L'histoire locale est donc essentiellement pluraliste et ne se recoupe qu'aux confluences des rassemblements de populations, c'est-à-dire sur les lieux de cohabitation. Il faut donc apporter crédit à l'appel d'Horton lancé notamment vers l'archéologie ; il confirme du reste la demande des intéressés eux-mêmes qui nous ont maintes fois invité à organiser des fouilles sur ces sites archaïques nommés Toutoukou, Kéhi, Zikiso, aujourd'hui recouverts de quelque épaisse brousse, ou enfouis sous les caféiers et les cacaoyers.

En attendant les révélations d'une éventuelle archéologie du pays bété, notamment en matière de chronologie, on dispose malgré tout de variables extérieures, d'ordre socio-économique en particulier, qui permettent de fournir quelques rudiments d'analyse historique.

Tout d'abord, notre esquisse d'« histoire topologique du peuplement » n'est pas indifférente aux mouvements de populations qui ont présidé à l'occupation du territoire ivoirien. Il semble à peu près certain que les itinéraires ayant pour point de départ l'est et le sud-est ont été amorcés par les vagues migratoires des branches

Ashanti au début du XVIII^e siècle. A cet égard, rien de pertinent ne nous permet de décider si les fractions Guébié, Paccolo, Zabia, voire Gbadi et Zédi sont elles-mêmes issues de ces branches, ou s'il s'agissait de groupes autochtones contraints d'immigrer par la pression des nouveaux arrivants (les deux cas de figures pouvant du reste coexister). En toute hypothèse, on peut conclure que les itinéraires orientaux sont postérieurs à cette époque.

Il est probable également que ce qu'il est convenu d'appeler « la poussée Mandé » (et dont les assauts remontent au lointain XIV^e siècle, jusqu'aux dernières conquêtes de Samori) n'est pas étranger aux migrations d'origine septentrionale. La période est bien évidemment trop longue pour permettre un quelconque repérage historique. Seul point intéressant, le commandant Noire, administrateur du Cercle du Haut-Sassandra (et en quelque sorte premier ethnographe du pays bété) note que les originaires de la région d'Issia revendiquent une souche soudanienne (28) ; ajoutant ses propres observations, il indique que « ces autochtones ont une ressemblance frappante avec les indigènes de Mankono et de Séguéla ».

Autre repère intéressant, la région de Sassandra, qui semble marquer profondément les itinéraires de bon nombre de fractions du Niabré, Paccolo, Gbadi et Zédi, est en contact depuis le XV^e siècle avec les marchands portugais (Sassandra est un ancien comptoir portugais) et surtout, dans le cours du XVIII^e siècle, avec les maisons de commerce anglaises. Or, plusieurs récits mentionnent cette présence et certains font état d'un affrontement violent avec les Britanniques, ce qui aurait provoqué la fuite des groupes locaux vers le centre-ouest.

Au demeurant, un problème reste entier : celui de la profondeur des vagues migratoires ou celui, connexe, de leur a-synchronie. En effet, il est vraisemblable que les différentes fractions tribales ne sont pas installées simultanément dans la région de Gagnoa. A cet égard, l'on peut faire l'hypothèse suivante : si nous considérons comme égale la mémoire historique des groupes en provenance, respectivement, du sud-ouest et du sud-est, il apparaît que la profondeur de champ offerte par les traditions des premiers est supérieure à celle offerte par les traditions des seconds. En outre la richesse des confrontations, notamment la précision des étapes, laisse à penser que les processus sont plus récents dans le Guébié, Zabia, Paccolo (à tout le moins quelques fractions d'entre elles) que chez les Niabré, Gbadi, Zédi.

(28) Monographie du Cercle du Haut-Sassandra, ANRS, 1 G 345.

Bref, en l'absence d'une datation précise, on peut émettre l'hypothèse de l'antériorité de ce dernier ensemble de tribus (29).

Admettant l'hypothèse minimum d'une histoire du peuplement antérieure au début du XIX^e siècle (ce qui ne signifie pas nécessairement le XVIII^e siècle, mais très certainement le XVII^e siècle, ou plus loin encore), il faut ajouter que les groupes tribaux qui se sont constitués progressivement dans la région de Gagnoa ne forment pas une enclave coupée de tout contact avec l'extérieur. Depuis plusieurs siècles, les espaces qu'ils délimitent, loin d'être autarciques, sont articulés sur au moins deux grands types de commerces et marchés pré-coloniaux.

Le premier type est inter-africain et met en position d'échange les marchands soudaniens (Dioula) et les populations de la zone forestière. Le produit principalement recherché par ces marchands était la kola, qu'il troquait contre du sel et des tiges de fer appelées en malinké *sompe* et en bété *vate* ; d'après le lieutenant-colonel Metz (autre administrateur du Cercle du Haut-Sassandra), ces mêmes objets étaient échangés contre du cheptel (cabris, bœufs).

Le second type de réseau commercial met en rapport les maisons de négoce européennes (celle de Sassandra, Fresco, Lahou) et le centre-ouest ivoirien ; ici, les produits du trafic sont plus éloquentés puisqu'il s'agit principalement d'hommes, de femmes et d'enfants, troqués contre des fusils, de la poudre et différentes manilles (30). A noter également que le négoce local, centré autour de Sassandra, Fresco, Lahou, permet la remontée plus au nord d'objets européens manufacturés : matchettes, étoffes, bimbéloteries diverses, etc.

Présentés comme cela, ces circuits septentrionaux et méridionaux, représentent un schéma relativement simple des échanges précoloniaux. En réalité, le dispositif est plus complexe. Le réseau et les marchés du nord d'une part, le négoce européen de la Côte d'autre part, forment les extrémités d'une chaîne au long de laquelle les groupes tribaux occupent des fonctions intermédiaires et souvent spécialisées. C. H. Wondji (31) montre que le commerce de la kola au nord de l'actuel pays bété (région de Daloa) est principalement orchestré par les Gouro qui organisent, sur leurs territoires, des marchés, permettant ainsi la rencontre des produits forestiers et des productions soudanaises.

(29) Précisons qu'il ne s'agit pas des tribus constituées, mais des noyaux qui ont présidé à leur formation.

(30) Les manilles semblent originaires portugaises, alors que les fusils sont majoritairement d'origine anglaise.

Dans la région de Gagnoa, le lieutenant-colonel Metz (32) note que la tribu N'Dri (située à l'ouest et au nord-ouest du Niabré) « avait le monopole presque exclusif de l'introduction des sompé ». Il observe par ailleurs que les échanges tournés vers le sud (captifs dans un sens, fusils, poudre et manilles dans l'autre) « s'effectuaient de tribu à tribu ». Certaines d'entre elles en assurent le transit avant de poursuivre le circuit auprès de populations voisines. Ceci nous a été confirmé par la tradition orale : les Guébié concentrent une grande partie des captifs de la région de Gagnoa et en organisent le troc (contre des fusils et de la poudre) auprès des Godié situés plus au sud.

Cette structuration interne engendrée par des relations commerciales périphériques ou externes posent plusieurs problèmes. En premier lieu, on est en droit de se demander si l'existence de débouchés ou de perspectives d'échanges n'ont pas pour effet de transformer certaines bases productives. Alors que la récolte de noix de kola relevait à une certaine époque d'une économie de cueillette et d'auto-consommation, la demande soudanaise n'entraîne-t-elle pas une réorientation de la production en vue d'obtenir des biens valorisés localement (*sompe*) ?

De la même façon, le phénomène de captivité, dont la figure traditionnelle et dominante semble s'incarner dans le « serviteur » de case ou le « serviteur » familial, ne prend-il pas une tournure très différente dès lors qu'il s'achève dans les cales des navires européens, ou bien alimente la main-d'œuvre servile des populations cotières ? Dans ce cas, c'est bien la figure du prisonnier de guerre qui tend à l'emporter. En ce point tout concorde. Le captif est troqué contre cela même, le fusil et la poudre, qui permet la prise et l'échange de nouveaux captifs ; ainsi, les termes du troc nomment le cercle grandissant de l'inflation guerrière.

Poussons l'analyse un peu plus loin. S'il est impossible d'établir aujourd'hui la quantité de manilles et de *sompe* importés, on ne peut douter de leur importance et de leur valeur socio-économique ; non seulement ces objets de métal (dans la mesure même où ils n'ont pas de valeur d'usage immédiate) président d'une manière privilégiée aux circuits internes d'échanges, mais en outre forment comme une sorte de « système monétaire ». L'un d'eux, comme on le verra, sert, au moins pour la zone étudiée, d'équivalent général convertible en d'autres manilles réputées inférieures, et ce système, bien loin d'être

(31) Ch. WONDJI : Commerce du kola et marchés précoloniaux dans la région de Daloa, in *Annales de l'université d'Abidjan, série I, t. 1*.

(32) *Rapport ethnologique et topographique sur le pays gouro et bété*, 1908, ANRS, 1 G 333.

réservé aux uniques échanges matrimoniaux, est relié à des activités beaucoup plus prosaïques.

Par ailleurs, le bilan de la pacification établit une prise de 24 000 fusils pour le Cercle du Haut-Sassandra (33).

Ces quelques données sont suffisamment exemplaires pour ne pas considérer ce secteur « échangiste » comme secondaire, eu égard aux fondements plus essentiels de l'organisation sociale. D'aucuns, soucieux de leur préservation, y verrait sans doute un effet ou une amorce de destructuration : l'introduction du fusil de Manchester ou de Liverpool provoquant un emballement pervers de la « machine » guerrière locale. A l'inverse, ne faut-il pas analyser les choses dans les termes plus positifs d'une structuration ? Prenons brièvement l'exemple de la « dot ». Ce qu'on appelle plus précisément la compensation matrimoniale, à savoir un ensemble d'objets et de biens (notamment les manilles et les *sompe*) circulant entre groupes de filiation à l'occasion d'alliances ou d'accords matrimoniaux, désigne une procédure qui permet au groupe donneur d'épouse d'être dédommagé par celui qui la reçoit (ceci étant la conséquence du principe exogamique sur lequel nous reviendrons). Cette définition, consacrée par la littérature ethnologique, nous paraît assez peu explicative. Dans le cas présent, l'idée de compensation ne rend pas compte du fait que les biens matrimoniaux relèvent d'une véritable *économie politique* ; ils sont l'expression concrète d'un échange généralisé : l'espace tribal, comme on l'a vu, est le lieu éminent des alliances où les lignages n'échangent pas deux à deux les femmes (34) mais au contraire socialisent et diversifient leurs stratégies matrimoniales.

La notion d'économie politique s'applique donc avant tout à l'univers lignager ; les manilles, *sompe* et autres biens n'accompagnent le procès de circulation des femmes que dans la mesure où ils traduisent la capacité des lignages à s'émanciper de leur groupe d'origine, à s'autonomiser, et à mener leur propre politique matrimoniale ; ces biens constituent en quelque sorte les « moyens de production » privilégiés des collectifs lignagers.

Mais plus encore, cette économie politique s'enracine dans l'intralignager. Les groupes de filiation sont le résultat de pratiques

(33) Voir ANGOULVANT, *La pacification de la Côte-d'Ivoire*, *op. cit.*

(34) La notion de compensation est prisonnière d'un modèle à deux partenaires ; or, s'il ne s'agissait que de compenser, il suffirait au groupe receveur de fournir en retour une épouse au groupe donneur. Le principe exogamique s'en trouverait pleinement satisfait. A cet égard, on nous a signalé une forme archaïque de l'alliance matrimoniale, à savoir un simple échange de sœurs sans dot.

et de stratégies où les biens matrimoniaux jouent un rôle majeur. Sans anticiper sur une analyse que nous mènerons dans un prochain chapitre, disons en une brève formule qu'ils permettent l'incorporation des hommes autour des relations asymétriques. En clair cela signifie qu'en deçà des liens de parenté effectifs, Ego devient le fils ou le dépendant de celui qui a les moyens de lui procurer une épouse ; ceci a notamment pour conséquence qu'il n'est pas nécessaire d'être issu du groupe pour en être membre : on peut fort bien y être affilié. Tout dépend de ceux, en l'occurrence les aînés, qui, à un moment donné et suivant leur capacité d'accumulation, mènent le « bal lignager », et façonnent, par leurs propres stratégies, le profil des groupes de filiation. Les biens matrimoniaux participent ainsi au premier chef à ce que nous sommes convenu d'appeler la *production lignagère*.

Dans cette perspective, on comprend assez bien pourquoi ces objets d'origine externe pénètrent les réseaux d'échange internes. Tout en s'ajoutant aux autres biens matrimoniaux (pagnes, bœufs, fusils, filets de chasse, etc.), ils ont été amenés à occuper une place centrale pour deux raisons essentielles. D'une part, sans valeur d'usage immédiate, sans risque d'usure ni de perte, les manilles européennes et les *sompe malinke* facilitent, maximalisent les stratégies d'accumulation ; d'autre part, leur acquisition conserve une assez grande autonomie par rapport aux circuits matrimoniaux : il n'est pas indispensable de donner des femmes pour obtenir ces biens. On peut fort bien aller à leur source en produisant de la kola, en se spécialisant dans telle denrée valorisable auprès d'une population voisine qui commercialise directement avec les courtiers malinke ; on peut, surtout, se constituer en force sociale exclusivement masculine pour faire des prisonniers, des captifs, et les vendre auprès des tribus du sud contre des fusils (35) et des manilles.

L'exemple de la « dot », resitué dans le cadre des échanges précoloniaux, illustre notre essai d'analyse des processus de formation tribale : le fait, par exemple, que la tribu Niabré compte aujourd'hui plus de cent patrilignages, ne peut être assimilé à un simple phénomène polysegmentaire dont le point d'ancrage serait une origine commune ou un même ancêtre, mais dépend de la capacité des groupes locaux à organiser leurs réseaux d'échanges.

La prolifération lignagère est ainsi à la mesure des réseaux d'« échanges » : plus ceux-ci sont diversifiés, plus les « moyens de production » de l'institution sont efficaces et incorporatifs. Nous retrouvons ici le propos d'Horton et le mouvement d'autonomisation

(35) Le lieutenant-colonel METZ établit dans sa monographie la correspondance suivante : 1 homme = 5 ou 6 fusils, 1 femme = 4 fusils, 1 enfant = 1 ou 2 fusils.

des segments ; on peut désormais lui ajouter que dans le cas de l'univers précolonial bété, ce mouvement a pour nécessaire contrepoint un processus de socialisation. Les tribus et les sous-tribus sont à la fois la trame et le résultat de la dispersion lignagère ; elles définissent, territoires ou en tant que séries de territoires, le milieu privilégié des réseaux et des relais d'échanges (bien matrimoniaux, captifs, femmes, hommes, guerres), et ne représentent un schème généalogique que parce que les lignages y ont acquis leur propre autonomie institutionnelle.

Ces quelques rudiments d'histoire socio-économique, notamment l'articulation des réseaux internes et externes d'échanges, semblent indiquer une relative intégration des formations tribales précoloniales. N'est-ce pas là une manière d'appréhender l'ethnie bété ? Incontestablement ces réseaux dessinent un ensemble relativement cohérent, mais rien dans leur texture ne souligne la manifestation d'une ethnie en tant que telle. D'un côté, ils mettent en évidence le phénomène tribal comme lieu privilégié (ou de densité maximale) des échanges, de l'autre, ils dévoilent une série de relais ou de chaînons qui débordent largement le territoire actuel du pays bété. Les Néyo, les Godié, une fraction des Dida, les groupes de Gagnoa, sans doute ceux d'Issia, puis des tribus Gouro en sont les maîtres d'œuvre.

Ajoutons, s'il est besoin, que notre approche est proprement rudimentaire et qu'elle n'exclut donc aucunement des compléments d'histoire socio-économique. Peut-être ceux-ci élargiraient-ils la chaîne des échanges et intégreraient-ils aussi bien d'autres groupes bété, les Niaboua (situés à l'ouest d'Issia), les Guéré-Wobé (à l'ouest du Sassandra), les Bakwé, etc. Dans cette perspective, on peut émettre comme hypothèse que l'espace de ces réseaux et de ces relais d'échanges ne caractérise pas telle ou telle ethnie, mais délimite une vaste formation régionale. Ici, nous retrouvons la notion d'aire culturelle krou, mais les invariants linguistiques et sociologiques qu'elle recouvre ne traduisent pas une énigmatique origine commune à l'ensemble des populations du sud et du centre-ouest ivoiriens, bien plutôt le résultat d'un lent processus de territorialisation (logique résidentielle) et de socialisation par la mise en œuvre de circuits d'échanges (36).

(36) Notons qu'un même vocable désigne chez la plupart des populations Krou, le phénomène guerrier, à savoir le vocable *zo*.

DU RÉFÉRENT PRÉCOLONIAL

Un ethnonyme sujet à caution, des origines multiples, une mosaïque de groupes tribaux dont les interrelations, les réseaux d'échange débordent largement les limites de l'actuel pays bété, tels sont, brièvement résumés, les enseignements de l'histoire précoloniale. Méthodologiquement, nous devons en tirer toutes les conséquences et aborder les formes sociales et les systèmes symboliques qui prévalaient autrefois dans la région Gagnoa hors du cadre ethnique : l'expression « société précoloniale bété » est littéralement impropre dans la mesure où ni le territoire, ni le nom ne sont transposables tels quels dans l'univers qui précède la colonisation française. C'est pourquoi nous avons choisi d'appeler cet univers *réfèrent précolonial*.

Cette notion possède en outre deux significations.

D'une part, elle désigne un réel dont l'intelligibilité est à la mesure des types de matériaux ou traditions recueillis, et fonction du caractère plus ou moins limité de nos investigations. Compte tenu de l'importance des variations locales, les descriptions relatives, par exemple, à la guerre et à la chasse, et même à certains aspects de l'organisation sociale, ne sont pas exhaustives. En ces domaines, seuls quelques villages ont été visités (essentiellement du Niabré, Gbadi et Zabia). Les analyses qui vont suivre traitent du réfèrent précolonial mais ne l'épuisent pas : elles constituent un savoir partiel qui ne peut prétendre à l'objectivité qu'en rappelant ses conditions d'élaboration.

D'autre part, le réfèrent précolonial n'a pas pour but de se substituer purement et simplement au sujet ethnique, de modifier par un jeu de langage le travail monographique ; il vise à promouvoir un mode d'approche où l'univers précolonial n'est plus assimilé à une totalité close et stable, mais se laisse interpréter en termes de mouvements : mouvements entre l'ordre social et ses divisions, entre ses formes instituées et le registre de la production sociale (1). Les prochains chapitres tentent de

(1) Retrouver en quelque sorte, malgré leurs connotations pour le m'

faire jouer ces deux pôles analytiques ; dans un premier temps et pour fixer les idées, nous décrivons les aspects généraux de l'organisation sociale (notamment des structures de parenté) et de la vie matérielle. Ensuite, à partir d'une série de rapports : le rapport homme/femme, les relations a-symétriques, le partage institutionnel et idéologique, nous proposons une nouvelle grille de lecture du référent précolonial. Cette grille répond directement à notre préoccupation majeure, à savoir le repérage de la production sociale. Plus précisément, les trois types de rapport permettent d'esquisser à la fois une analyse de l'engendrement des systèmes symboliques (institution lignagère, interdictions de mariage, etc.), et une approche de l'univers précolonial en termes de processus ou de diachronie.

naïves et péjoratives, les éléments de justesse dans les conclusions que présente William PONTY (gouverneur général de l'ancienne AOF au début de ce siècle), au vu des rapports périodiques de ses administrateurs locaux : « L'état d'anarchie, le caractère turbulent, libertaire de ces indigènes, donnait peu de cohésion à leurs groupements. Ils s'assemblent, s'allient, se séparent et se combattent avec une égale familiarité. »

Instructions de 1907, adressées au lieutenant-colonel METZ, administrateur du Cercle du Haut-Sassandra, ANRS, 5 G 56.

CHAPITRE II

L'ORGANISATION SOCIALE ET LA VIE MATÉRIELLE

I. LES GROUPES DE FILIATION : DU LIGNAGE A SES SEGMENTS

Les groupes tribaux de la région de Gagnoa sont lignagers et segmentaires ainsi qu'acéphales, c'est-à-dire sans pouvoir centralisé (absence notoire de chefferie tribale). La filiation y est patrilinéaire et la résidence patri-viri-locale. L'harmonie (1) de ces deux principes (les patrilignages sont simultanément des unités d'habitat) confère au fait villageois son rôle d'institution première et autonome ; en effet, le village (*du*) est une unité économique et politique au sein de laquelle un ensemble de patrilignages coopèrent en vue, principalement, des activités cynégétiques et guerrières. Notons, dès à présent, que le nombre de patrilignages qui composent cette unité est très variable. Si l'on s'en tient à l'observation de la situation actuelle, ce nombre est compris dans une fourchette de deux à huit groupes de filiation (2) (ce dernier cas de figure traduit presque toujours l'entreprise de regroupement des populations effectuée par l'Administration

(1) Dans le sens lévi-straussien ; cf. *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1949.

(2) En ce qui concerne la situation précoloniale, les choses sont plus floues. Bien qu'elle fasse état d'un ensemble social particulièrement divisé, l'Administration coloniale signale de nombreux « villages compacts » (Horton), atteignant plus de 500 habitants. Si l'on compte qu'un lignage moyen regroupe une bonne centaine d'individus, les villages en question étaient donc composés de cinq patrilignages.

ivoirienne); en outre parmi ces patrilignages co-résidents, certains sont apparentés, c'est-à-dire revendiquent une souche commune.

C'est donc dans ce cadre résidentiel que les patrilignages déclinent leurs segments et leurs familles restreintes. Suivant une terminologie désormais classique, celle notamment qu'E.-E. Evans-Pritchard a rendu célèbre par son étude du système lignager des Nuer du Soudan, on peut distinguer trois principaux groupes de filiation.

Le *grigbe* (3), ou lignage proprement dit, est avec le village l'institution fondamentale. Il se présente à la fois comme un « groupe en corps » (*corporate group*): groupe de chasse, groupe totémique (les membres d'un *grigbe* respectent un interdit alimentaire commun, généralement un animal), groupe économique et foncier (les terres de culture sont distribuées en son sein, sous la tutelle du doyen de lignage, le *grigbeñō ite*), et comme une unité exogame énonçant ainsi le premier interdit matrimonial, ou l'impossibilité de se marier dans son propre patrilignage.

Le *grigbe* se décompose en deux lignages mineurs ou segments de lignage appelés *toyokosuyoko* et *noyokosuyoko*, (littéralement: « enfants de père ensemble près du feu » et « enfants de mère ensemble près du feu »). Formellement le premier sous-lignage est identique au *grigbe* et ne s'en distingue que par une profondeur généalogique plus faible (par exemple si le *grigbe* a une profondeur de huit générations, il aura, lui, une dimension de cinq générations). De fait, le *toyokosuyoko* est un *grigbe* virtuel: son existence, en tant que structure typiquement agnatique, témoigne d'une segmentation s'opérant en quelque sorte « sur place » et dont la réalisation ne prendra effectivement forme que par la scission du groupe et par l'établissement d'une nouvelle résidence; dès lors le *toyokosuyoko* devient un *grigbe* à part entière, avec son propre ancêtre « fondateur » et son propre interdit alimentaire (même s'il continue, par ailleurs, à respecter l'interdit du *grigbe* dont il provient).

Le *toyokosuyoko* ne segmente le *grigbe* que parce qu'il est lui-même le cadre d'une différenciation interne, celle opérée par les *noyokosuyoko*; mais ici le mode de regroupement se singularise par rapport à celui des unités supérieures: il rassemble en effet les descendants d'une même ancêtre située généralement à la quatrième génération, (c'est-à-dire au niveau de l'épouse de l'arrière grand-père).

Sans contrevenir véritablement au principe patrilinéaire, ce seg-

(3) Il peut se dire *grigbo* ou *grigba* selon les groupes tribaux. On notera que ce même substantif désigne également le lignage chez les BAKWE. Cf. le commentaire analytique d'A. SCHWARTZ joint à la carte ethnique de Côte-d'Ivoire, in *Atlas de Côte-d'Ivoire*, *op. cit.*

ment de lignage le déforme cependant quelque peu, puisque le point de repère unificateur est une femme et non un homme. Au regard de la théorie classique au lignage ce type de structure soulève quelques difficultés. Pour E.-E. Evans-Pritchard ou E. Terray (4), les groupes de filiation, du lignage maximal au lignage minimal, se présentent de manière homogène (quand bien même remplissent-ils des fonctions différentes), et forment ainsi un système d'emboîtement plus ou moins complexe où le principe patrilinéaire est souverain.

La présence ici du *noyokosuyoko* ouvre donc une brèche dans cette représentation unitaire du lignage (5). Traitant de cette question plus au long, on se contentera de faire observer que le *toyokosuyoko* n'est rien d'autre qu'un ancien *noyokosuyoko*. Le passage de celui-ci à celui-là, qui se traduit par un glissement d'une référence maternelle à une référence strictement paternelle, met en évidence le processus de segmentation ou de division intra-lignager : en effet le *toyokosuyoko* est lui-même un *grigbe* potentiel, c'est-à-dire un segment en position de séparation et de stratégie autonome. Tout se passe donc comme si le *noyokosuyoko* était le lieu effectif de la production lignagère : une fois son « œuvre » accomplie les patrilignages sont en voie d'émancipation.

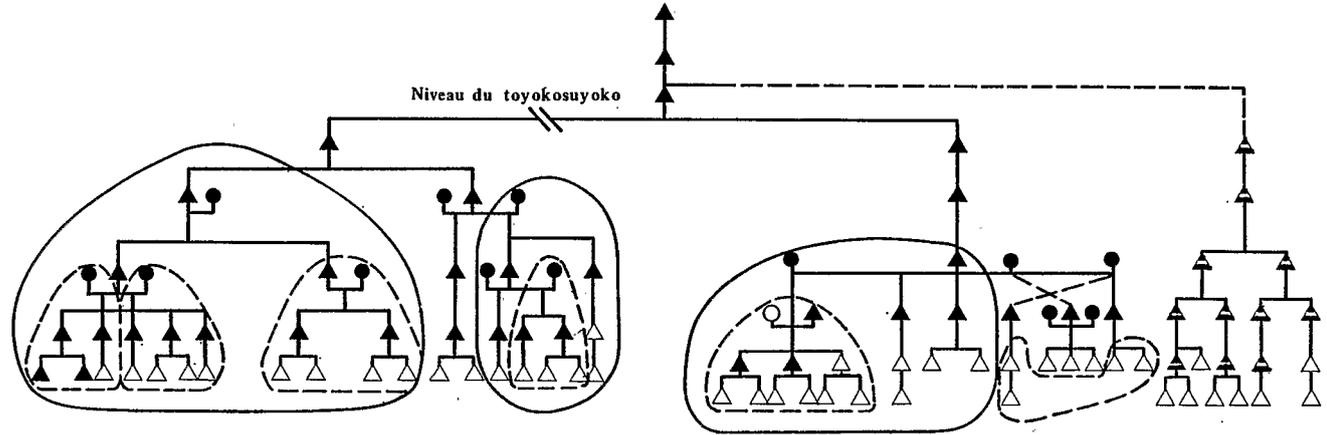
A ces trois principaux groupes de filiation, il faut ajouter deux unités familiales supplémentaires : le *gregbo* et le *sue*.

Le *gregbo* (littéralement le trépied) est un lignage minimal ; il rassemble des collatéraux ou des germains issus d'un même grand-père (troisième génération), et désigne une unité interne au *noyokosuyoko*. Mais, en général, on spécifie *noyue-gregbo* (enfants de mère) pour indiquer que le principe de partition est similaire à celui du second lignage mineur : les germains en question sont non seulement descendants d'un même aïeul mais, surtout, de l'une de ses épouses (s'il n'en a qu'une, bien évidemment, la référence à un même grand-père signifie simultanément référence à une même grand-mère). On retrouve donc encore une fois la même procédure matricentrée.

(4) E.P. : *Les Nuer*. E.T. : *organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire*, op. cit.

(5) Poursuivant l'œuvre d'EVANS-PRITCHARD, MEYER-FORTES a depuis longtemps affronté ce problème dans son important article : « The structure of unilineal descent groups » in *American Anthropologist* LV.1, 1953. Il a en effet observé, au sein des systèmes d'unifiliation que tout un réseau de relations échappait au cloisonnement des groupes lignagers ; il remarquait en outre que ce réseau en système patrilinéaire, participe à leur segmentation. Il en venait donc à distinguer l'unifiliation (descent), concept politico-juridique, et la filiation proprement dite (filiation) qui est universellement bilatérale. C'est à ce dernier niveau seulement qu'il est possible de parler de parenté, puisque la filiation prend en compte les relations de consanguinité effectives. La « parenté complémentaire » vient donc doubler le noyau dur des structures en lignages.

SCHEMA FORMEL D'UN GRIGBE ET DES GROUPES DE FILIATION INTRA-LIGNAGERS



Légende

- ▲ Ancêtre
- △ Individu vivant

▲ Lignée du dudubeño

- Niveau du noyokosuyoko
- - - Niveau du gregbo ou du noyue-gregbo

Quant au *sue*, il ne regroupe que des personnes vivantes et définit la cellule élémentaire à la fois comme famille nucléaire (un homme, sa ou ses épouses, ses enfants ou ses dépendants, éventuellement sa propre mère si celle-ci est veuve et trop âgée pour trouver un nouveau mari dans le patrilignage, ou un fils utérin célibataire), et comme habitat (le *sue* délimitant ainsi une cour composée d'une case principale et de cuisines adjacentes, chaque épouse ayant sa propre cuisine).

Examinons plus précisément le contenu du patrilignage et de ses segments.

Institution fondamentale, le *grigbe* délimite un ensemble d'hommes et de femmes unis en ligne agnatique par un ancêtre commun réel. Cet ancêtre étant un personnage lointain, situé variablement entre la cinquième et la huitième, voire la neuvième génération, les membres vivants du patrilignage sont donc soudés par une véritable charte généalogique, à savoir par une série pyramidale d'ascendants agnatiques. Ceci constitue en quelque sorte la « théorie » ou la représentation lignagère.

Pratiquement, le *grigbe* se présente d'une manière quelque peu différente. En effet, au noyau formé par ceux qui sont issus de l'ancêtre « fondateur » s'ajoute un ensemble hétérogène de lignées qui n'ont, aussi bien entre elles qu'avec ce noyau, aucune connexion généalogique. On peut distinguer tout d'abord les lignées d'enfants naturels de femmes (filles-sœurs) issues du groupe (il s'agit en quelque sorte de neveux utérins, sans référence patrilocale, élevés comme des fils dans le *grigbe* de leur mère), et celles d'enfants adultérins des épouses. Ensuite, la ou les lignées de neveux utérins qui ont choisi de quitter leur propre *grigbe* pour s'incorporer à l'un de leurs patrilignages « maternels » ou matrilatéraux (6).

Enfin, et c'est sans doute le lot le plus important, on peut repérer :

1. Des lignées d'individus affiliés. De prime abord il n'est pas aisé de les identifier, car souvent la généalogie, prenant acte de leur qualité de membres à part entière des patrilignages (ils y ont parfois un statut d'aîné), les relie d'une manière ou d'une autre à l'ancêtre « fondateur » ; mais avec le temps, des révélations se font jour (le milieu lignager n'étant pas unanime, loin s'en faut) et indiquent que tel ou tel est un « étranger » ou un descendant d'étranger ; révélations qui, même connues de tous, ne doivent être dites publiquement.

(6) Nous verrons plus loin qu'un individu a effectivement plusieurs patrilignages « maternels ».

2. Des lignées de captifs (*goyu*) ou, de descendants de captifs. Ici, pas d'ambiguïté ; ces lignées sont représentées dans la généalogie, et les captifs sont nommés par un terme spécifique signifiant un statut inférieur ou une participation dévalorisée à la vie du patrilignage (ce qui n'est plus le cas aujourd'hui, même si la descendance captive peut valoir quelques désagréments.)

3. La lignée du *dudubeñõ*, ou « maître de la terre ». Il s'agit des descendants d'un groupe proprement autochtone, c'est-à-dire de ceux qui étaient déjà installés avant que les ancêtres du lignage ne viennent les rejoindre et par là même les incorporer. Dans cette lignée, le *grigbe* recrute son maître de la terre dont les fonctions sont exclusivement rituelles et symboliques. Figure bénéfique et protectrice, le *dudubeñõ* (7) joue le rôle d'intermédiaire entre le monde de la surnature, des morts et celui des vivants. Il est notamment l'un des seuls habilités à approcher le lieu sacré (*guludjile*) où séjournent les « ancêtres-génies » (*kwi*), et à y accomplir des rites propitiatoires et sacrificiels. Il intervient également dans certaines pratiques collectives (chasse) destinées à la protection et à la célébration du groupe.

Ces fonctions sont totalement étrangères à un quelconque pouvoir juridique de gestion et de distribution foncière ; celui-ci appartient entièrement à ceux qui détiennent « très réellement » les rênes du contrôle social, à savoir les aînés et, en particulier, le *grigbeñõ ite*.

Cette lignée particulière exige quelques remarques supplémentaires. En effet, bien qu'elle s'inscrive en principe dans le cadre de l'institution lignagère, son statut et ses fonctions paraissent l'inclure dans celui de la résidence et du territoire villageois : son origine autochtone légitimant son savoir aigu des « lieux » favorables à l'accueil d'ancêtres lignagers. En d'autres termes, sa définition reste flottante quant à son appartenance lignagère ou résidentielle.

Si l'on admet le principe d'incorporation au groupement lignager, il faut admettre également un nombre équivalent de *dudubeñõ* et de patrilignages. Or, la spécificité des situations locales nuance et assouplit le procès mécanique d'incorporation. Plus exactement, la place et le nombre de ces lignées semblent liés aux histoires résidentielles et lignagères. Quelques exemples éclaireront le propos.

A Dobé Mahidio (Niabré) la situation se présente ainsi : deux *grigbe* nommés Tabié et Mahidio, mais de fait une seule lignée du *dudubeñõ*, celle incorporée à Tabié.

Le second patrilignage possède bien une telle lignée, mais celle-ci

(7) Il partage ce rôle avec le *kuyebeñõ* ou le *guyilikolekeleñõ* (clairvoyants).

forme une branche morte dont aucun représentant ne vient entretenir le lieu sacré. Cette inégalité lignagère devant la fonction de « maître de la terre » paraît imputable à l'histoire différentielle des deux *grigbe*.

Tabié et Mahidio se déclarent parents agnatiques, mais rien dans leur généalogie respective n'indique les connexions réelles de cette parenté. Ils sont devenus chacun des forces autonomes, avec leur propre « ancêtre fondateur », leurs propres interdits alimentaires, leur propre territoire, leur politique matrimoniale spécifique (à noter qu'ils pratiquent l'échange matrimonial). A ce procès d'autonomisation s'ajoute un élément de différenciation : la résidence où cohabitent ces deux lignages est partie prenante du territoire de Tabié. Ceci traduit un événement relativement récent, où au tout début de la colonisation Mahidio est venu s'adjoindre à Tabié, lequel, reçut les signes de l'autochtonie, ce qui valorisa, par une sorte de redoublement, sa propre lignée de « maître de la terre ».

On peut bien sûr s'interroger sur l'absence ou plutôt la disparition d'un « culte des ancêtres » (et de son intermédiaire obligé, le *dudubeñõ*) spécifique à Mahidio.

Abordant le problème de ce culte ultérieurement, on se contentera de la remarque suivante : les fonctions symboliques du *dudubeñõ* sont plus liées à un rituel d'autochtonie et de préservation du groupe résidentiel qu'à un geste de déférence à l'égard des ancêtres lignagers ; c'est pourquoi généralement on ne trouve, au sein de chaque unité villageoise, qu'un seul « maître de la terre » ; ceux, dont il est le représentant vivant (en tant que « pur » autochtone) et dont il négocie la protection, ne sont pas à proprement parler des ancêtres lignagers, mais des génies de lieu (les *kwi*).

Ainsi à Barouhio (Niabrè), la lignée du *dudubeñõ* n'a été incorporée à aucun patrilignage : elle a en revanche donné naissance à un *grigbe* autonome et spécifique, le lignage des *Nogodjo* (8), soit le lignage des « enfants du ciel ». Les « enfants du ciel » sont donc devenus les « maîtres de la terre » et les protecteurs du lieu résidentiel.

Cette recension d'éléments non agnatiques requiert une dernière précision ; tout patrilignage ne cumule pas des lignées d'enfants naturels, de neveux utérins, d'adoptés, de captifs ou, comme nous venons de l'indiquer, une lignée effective de « maîtres de la terre ». Mais surtout leur effectif global varie dans de très larges proportions d'un *grigbe* à l'autre. Parfois, ces éléments constituent une infime

(8) Cette appellation n'est pas particulière à Barouhio. D'autres villages de la région possèdent un lignage *Nogodjo*.

minorité, parfois au contraire, ils représentent une fraction notable du groupe de filiation ; ainsi à Kousepa (Gbadi) la population d'un des deux patrilignages est composée pour la moitié de descendants de captifs et d'adoptés.

D'une manière générale, cette inégale composition des *grigbe* relève de l'histoire lignagère, ou mieux d'un processus de différenciation sociale. Équivalents au regard de leur forme organisationnelle, les *grigbe* sont rarement identiques quant à leur contenu. Certains sont riches, d'autres plus pauvres, certains ont plutôt accueilli ou « acheté », et d'autres plutôt donné ou « vendu ».

Ce point est d'importance car il soumet la structure généalogique des lignages à la critique historique ; s'il est admis que ces groupes de filiation relèvent au premier chef d'une parenté sociale, d'un principe d'ordre et de classification et non de liens biologiques effectifs, on oublie généralement d'ajouter que les connexions ainsi établies sont le résultat d'événements ou de contingences que la généalogie représente *a posteriori* comme une nécessité. C'est ainsi que certains lignages dévoilent une structure pyramidale composée de segments (*toyokosuyoko* ou *noyokosuyoko*) relativement équivalents, alors que d'autres présentent un déséquilibre interne : des segments coexistent avec des groupes « en colonnade », c'est-à-dire avec des lignées pauvres en collatéraux.

Outre le terme générique définissant l'institution lignagère en tant que telle, chaque patrilignage se singularise par un vocable spécifique. Cette attribution d'un nom propre nous paraît tout à fait significative car, par delà les mécanismes de reproduction (segmentation), elle met en évidence le jeu de la production sociale.

Bien qu'il conserve souvent les marques du lignage dont il est issu, le segment ne se sépare et ne s'autonomise pratiquement qu'en se donnant une appellation inédite. C'est ainsi qu'en reprenant l'exemple des Gbassi évoqué plus haut, ce groupement a engendré deux lignages nommés respectivement Gbassi Kousepa et Gbassi Bahiepa, puis à son tour, Kousepa a donné naissance à deux *grigbe*, appelés Kousegbalapa et Kousegouepe (les deux noms pouvant être précédés de l'appellation Gbassi). Remarquons au passage que la conservation de l'ethnonyme Gbassi, à l'intérieur même du processus d'autonomisation, s'écarte d'un schéma de reproduction à l'identique, car ce qu'il unit et désigne de manière dialectique, c'est simultanément la création de lignages et la production d'un espace partagé ; par exemple, Gbassi Kousegbalapa nomme aussi bien le processus tribal que le processus lignager.

L'origine et la signification des noms de lignages varient selon les groupes tribaux, mais un élément leur est commun : presque aucun

ne se construit à partir du patronyme de l'ancêtre fondateur. Si, comme dans le Niabré ou le Paccolo, où les noms de *grigbe* sont composés d'un suffixe (hio ou oua) traduisant un lien de filiation, « enfants de » — « descendants de » (ainsi Digbehio, Mahiboua), l'ancêtre auquel ce lien réfère est rarement repérable dans la généalogie du groupe ; bien souvent il s'agit d'un personnage très lointain, lui-même ascendant de l'ancêtre admis comme bon premier. C'est pourquoi les traditions lignagères restent très silencieuses quant à sa situation réelle ; l'imposition du nom est d'ordre fondamentalement symbolique : elle ne représente une patriligne (enfants de Digbe, de Mahi, etc.) que pour signifier le principe d'appartenance lignagère.

Cette fonction est encore plus nette chez les groupes Gbadi et Zabia (et une partie du Paccolo) où les noms de lignage s'émancipent totalement des références agnatiques ou généalogiques. Leur code en effet ne se déchiffre qu'à la lumière des activités cynégétiques : dans bon nombre de cas, les lignages n'ont d'autre appellation que celui de leur grand filet de chasse : Gbassi, Kousepa, Bayepa, Kouseguepa, etc., tout ces noms cités plus haut sont des noms de *sokuli ite* (grand filet) ; ici, le langage de la filiation et le langage cynégétique jouent une véritable partie de miroir qu'illustre notamment le partage du grand filet à chaque segmentation.

Dans d'autres cas (non exclusifs des premiers), les noms de lignages sont des devises ou des sobriquets traduisant le caractère agonistique des parties de chasse. Ces expressions peuvent être valorisantes ou péjoratives et décrivent tantôt la réussite ou l'échec, tantôt l'efficacité ou la paresse des groupes qui participent à l'entreprise cynégétique. Ceci donne lieu à une prolifération de noms construits invariablement à partir du suffixe « pa » (Mahinadopa, Ireipa, Dionpa, etc.). Nous retrouvons ici toute l'importance des filets de chasse, puisque *pale* signifie l'acte de tendre (*paleñoa* : les hommes qui tendent le filet, *paleka*, chasse ou « allons ensemble tendre le filet »). Par conséquent, ces expressions désignent tout aussi bien le *sokuli ite* que le groupe qui en est le détenteur (9). Ajoutons un élément important ; sur cette construction à désinence « pa » se greffe, non seulement un langage ou une sémantique de la chasse, mais parfois aussi des représentations maternelles ou matricentrées ; c'est ainsi, par exemple, qu'à Godiabré (Zabia), les cinq *grigbe* ont pour nom celui de chacune des épouses d'un lointain ancêtre (10) (respectivement : Boussoupa, Badionpa, Digbiepa, Dabiopa, Dia-

(9) Voir sur ce point l'article de P. DAYORO : Le filet de chasse en pays bété, in « *Godó-Godó* », *Revue de l'Institut d'Histoire et d'Archéologie africaines*.

(10) Les cinq *grigbe* ont été regroupés par l'Administration coloniale.

gopa). Ici, nous redécouvrons le *grigbe* comme un ancien *toyokosuyoko*.

Finalement, quelle que soit la formule retenue, l'imposition des noms met particulièrement bien en évidence le processus d'autonomisation lignagère ; à chaque fois qu'un segment se sépare de son groupe d'origine il se donne un nom propre, soit une marque de distinction et d'indépendance.

Une procédure symbolique semblable rend compte des interdits alimentaires ; en effet, chaque patrilignage est doté généralement d'un « animal-totem » ou *grigbegba* (11) ; ses membres sont tenus (12) d'en refuser l'abattage et la consommation, sous peine de conséquences pathologiques graves. Le thème récurrent des récits d'attribution met en scène le miraculeux sauvetage d'un ancêtre par l'un des nombreux animaux qui peuplent la forêt ou la brousse (chimpanzé, panthère, antilope, biche, etc.).

A l'instar des noms de lignage, l'interdit n'est pas lié à l'ancêtre « fondateur » (ou plus exactement à l'ancêtre désigné comme le premier de la généalogie), mais à un homme, bien souvent anonyme, dont on méconnaît la place dans la structure généalogique ; tout se passe donc comme si l'impératif symbolique n'avait besoin d'aucun repère, d'aucune trace référentielle pour se légitimer.

Cependant, dans bon nombre de cas, le patrilignage respecte deux *grigbegba* ; le premier lui appartient en propre et traduit son autonomie, quant au second, il le partage avec le groupe dont il est immédiatement issu. On retrouve ici un processus analogue à celui qui préside aux impositions des noms de lignages, à savoir la conservation des liens originels et leur dépassement par la marque symbolique d'une nouvelle autonomie.

En ce qui concerne le *toyokosuyoko*, on ne peut guère ajouter d'éléments à la définition structurelle précédemment énoncée ; sinon qu'il délimite le cadre de la différenciation lignagère, et qu'en termes de processus il regroupe les membres d'un « *grigbe* » qui n'aurait pas encore acquis tous les attributs de l'autonomie (segmentation effective, nom propre, changement de résidence), ou plutôt qui serait dans une position ambivalente. En effet, d'un côté, la présence d'un ou de plusieurs *toyokosuyoko* au sein d'un même *grigbe* témoigne d'une rupture politique et annonce une future scission : la figure du *grigbeñõ ite* est en quelque sorte clivée en autant d'aînés de *toyokosuyoko* ; de l'autre, se maintient une relative solidarité lignagère

(11) Se dit également, *duagba*.

(12) Tous les membres, y compris les affiliés et les captifs (qui conservent cependant l'interdit de leur groupe d'origine).

(par accord tacite entre aînés), notamment au plan des activités cynégétiques et guerrières.

Assez souvent les *toyokosuyoko* possèdent leur propre interdit alimentaire (*toyokosugba* ou simplement *kosugba*), marquant ainsi symboliquement une progression vers l'autonomie.

Le *noyokosuyoko*, comme nous l'avons indiqué, regroupe (généralement sur quatre générations) les descendants d'une même ancêtre. Cette entorse à la patrilinéarité stricto-sensu est de prime abord la conséquence du fait polyginique (13) : les agnats, appartenant à un univers lignager assez indifférencié, ne se distinguent pratiquement qu'en comptabilisant et qu'en nommant les figures maternelles.

Mais ne faut-il pas voir les choses autrement ? Au lieu d'être l'effet ou la conséquence de règles sociales plus fondamentales (patrilinéarité, polyginie), cet ensemble matri ou « gynocentré » n'est-il pas le lieu éminent de la production lignagère ? Plusieurs indices abondent en ce sens.

Tout d'abord, l'histoire lignagère présente bien souvent le *grigbe* comme un ancien *noyokosuyoko*. Sans doute ne faut-il voir là aucune explication d'ordre historique ou génétique, mais simplement la reconnaissance d'une antériorité logique. En d'autres termes, la prise en compte des femmes comme « opérateur » structurel ne résulte pas d'une procédure secondaire qui viendrait en quelque sorte doubler ou « compléter » (dans le sens de « parenté complémentaire ») la structure agnatique des *grigbe*, mais dévoile leur mode de constitution. Mieux encore, l'intégration des hommes au collectif lignager et à l'arbitraire patrilinéaire requiert une élaboration de la parenté sur la base de la matrilatéralité. Ce mouvement contradictoire nous paraît être au cœur de l'activité segmentaire et partant de la prolifération lignagère.

Une analyse des fonctions du *noyokosuyoko* permet d'éclairer le propos. Eu égard au *grigbe* dont la réalité collective est manifeste, officielle et souvent spectaculaire (chasse, funérailles), le *noyokosuyoko* est voué à des tâches d'organisation plus concrète et plus quotidienne de la vie sociale. La notion de « *communitas* » développée par V. Turner (14) les regroupe et les définit assez bien. Les plus exemplaires concernent le contrôle et la gestion des échanges matrimoniaux, la transmission ou l'héritage des biens (ainsi que l'héritage des veuves ou lévirat), l'appropriation ou l'usufruit des terres de cultures, et le règlement de toutes les affaires qui n'exigent pas le recours ou la mobilisation de l'ensemble du patrilignage (adul-

(13) Fait polyginique qui à l'époque précoloniale dépassait rarement cinq femmes pour un homme.

(14) V. TURNER, *Structure and anti-structure : The Ritual process*, Chicago, 1969.

tère, dettes, etc.). Il s'agit donc bien d'une communauté d'intérêts que traverse une relation asymétrique principale : celle qui lie « l'aîné » du *noyokosuyoko* à l'ensemble de ses foyers (*sue*), soit en moyenne une dizaine. Par ailleurs, ce lignage mineur forme un cadre de sociabilité ; il se constitue, au moins partiellement, comme groupe d'entraide réciproque lors de l'exécution des gros travaux agricoles, notamment lors des défrichements de forêt. Il tisse des liens étroits qu'attestent journallement des réunions combibendiales autour du raphia (15) et des repas collectifs où se retrouvent les mêmes trois ou quatre germains.

Avant d'indiquer les limites de cette « *communitas* », il convient de mieux préciser le principe qui la fonde et la singularise au regard de l'ensemble du patrilignage. Le *noyokosuyoko* rassemble des individus unis par une ancêtre commune. C'est dire aussi bien qu'ils partagent un même « pays maternel », ou mieux qu'ils sont en position de neveux utérins par rapport au patrilignage de cette ancêtre maternelle. Formulons autrement le propos. Le *noyokosuyoko* délimite un ensemble d'interdits de mariage matrilatéraux dont l'ultime point d'application vise précisément la quatrième génération (on ne peut se marier dans le patrilignage de la mère du père de son père) ; tous les membres d'un *noyokosuyoko* partagent donc au moins une même prohibition matrilatérale et de ce point de vue sont *identiques*. Ainsi nous pouvons saisir la fonction symbolique de ce type d'interdictions de mariage. Elle opère un classement selon un principe d'ordre où les individus sont tous équivalents et métamorphose ainsi de simples liens agnatiques en groupe de parenté effectif.

Ici nous découvrons toute la question du fonctionnement de l'institution lignagère. La filiation patrilinéaire, en tant que mode d'incorporation, est dépendante d'opérateurs symboliques (interdits matrimoniaux) qui permettent d'engendrer et de légitimer l'appartenance au groupe du père. En d'autres termes, pour que les liens agnatiques fassent « corps », il est nécessaire que les « pères », les « fils » et les « frères » soient d'une certaine manière équivalents, c'est-à-dire qu'ils partagent une même identité. La matrilatéralité (ou plus simplement l'échange matrimonial) et les interdits auxquels elle donne lieu sont donc constitutifs (et non « complémentaires », comme l'indique Meyer-Fortes) du processus lignager. On ne se segmente et on ne devient un groupe d'agnats autonome qu'après avoir forgé les signes de l'identité, en l'occurrence après avoir interdit le non-redoublement de l'alliance sur plusieurs générations ; le *noyokosuyoko* peut ainsi

(15) Les « raphias » constituent un type particulier de palmier à vin (*bangui*) en général approprié collectivement au niveau du *noyokosuyoko*.

accéder au rang de *toyokosuyoko*, puis de *grigbe*, et la « *communitas* » engendrer une véritable structure de parenté.

Dans cette perspective, on pourrait conclure avec V. Turner que le *noyokosuyoko* définit « l'anti-structure » de l'institution lignagère. Voué essentiellement à l'inclusion des hommes et à l'indifférenciation « classificatoire », le *grigbe* regrouperait en son sein des « communautés » de parents dont l'identité symbolique « inverserait » en quelque sorte sa représentation patrilinéaire (utérin ≠ agnatique) et dont les pratiques échapperaient à son contrôle effectif. Cette hypothèse de travail nous paraît opératoire et d'une certaine manière nous la faisons nôtre.

Toutefois, cette notion d'« anti-structure » ne peut s'appliquer strictement au *noyokosuyoko*. En effet, il est inexact d'opposer le lignage mineur à l'ensemble du *grigbe* puisqu'il est au premier chef parti prenante du procès de structuration lignager ; en dépit de ses références utérines, il est le cadre de l'ordonnement agnatique : la patriligne ou la relation père-fils et plus généralement la relation aîné/cadet sont l'enjeu central du *noyokosuyoko*, et s'élaborent sur un mode non nécessairement biologique.

Selon le principe d'équivalence symbolique défini plus haut, les frères et les germains de mon père lui sont identiques, (partageant un même pays et un même interdit maternels). Par ce jeu de substituabilité où la parenté devient classificatoire, tout se passe comme si les liens patrilinéaires étaient le résultat des rapports sociaux qui se nouent au sein du *noyokosuyoko*. Ces rapports sont de plusieurs ordres ; le plus fondamental désigne un rapport de dépendance matrimoniale s'énonçant ainsi : ego devient le père de celui à qui il procure une épouse, (ego peut être tantôt le père réel, tantôt un père classificatoire, un frère aîné). Sur cette base se greffe tout un système d'exclusion et d'inclusion d'hommes (captifs, adoptés, neveux utérins) qui organise et travaille le processus lignager : certaines lignées s'enrichissent, d'autres s'appauvrissent en hommes.

On entrevoit donc ce qui fait la singularité du *noyokosuyoko* au sein de l'institution lignagère : les relations patrilinéaires n'y sont pas un donné, mais l'enjeu du groupe qu'elles constituent : lieu de production (ou antichambre) de ces relations, il requiert d'être représenté par une figure non paternelle, à savoir une figure utérine qui le fonde et le légitime comme ensemble social. Pour autant, il ne définit pas à proprement parler une « anti-structure », mais une « pré-structure ». Le *noyokosuyoko* délimite en effet un réseau fraternel (réseau d'identiques ou de frères « classificatoires ») auquel les individus ont recours pour développer les relations agnatiques, ou pour occuper les places obligées et parfois privilégiées de ce développe-

ment (position sinon d'aîné, du moins de père). Ego peut obtenir d'un oncle paternel (père classificatoire) le paiement des biens matrimoniaux pour acquérir sa propre autonomie. Mais ce « réseau fraternel » est simultanément porteur d'un ordre patrilinéaire (lignage mineur) ; la solidarité qu'il met en œuvre ne vaut donc qu'au regard des autres *noyokosuyoko* du *grigbe*. C'est pourquoi il fait l'objet d'un redoublement du principe d'identité utérine ou du schème « pré-structurel ». Le *noyokosuyoko* est lui-même partagé en *noyue-gregbo*, c'est-à-dire en de nouveaux groupes matricentés.

Pour comprendre ce mécanisme de duplication, il faut rappeler que l'interdiction de mariage matrilatéral a pour fonction d'incorporer les hommes sur un mode classificatoire, ou de forger une unité sociale par l'application d'une identité symbolique ; ce principe qui préside à l'engendrement agnatique est simultanément un principe de division, car l'ordre ainsi « construit » redistribue, à chaque génération les cartes des positions acquises.

D'une manière plus précise, par un même opérateur (en l'occurrence, ici, l'interdiction de mariage dans le groupe de la mère du père d'ego) certains membres d'une nouvelle génération se regroupent pour venir rivaliser et rompre avec la « classe » des « frères » qui ne partagent pas le même pays maternel.

Par conséquent, une fois l'ordre patrilinéaire engendré, tout se passe comme si la structure lignagère était renvoyée à ses propres conditions de production. Nous verrons dans un prochain chapitre que les règles d'héritage épousent les contours de ce mouvement à la fois contradictoire et nécessaire. D'un côté, le principe de transmission collatérale traduit sous une forme juridique le mode d'incorporation classificatoire, mais de l'autre il s'effectue pratiquement dans le cadre des groupes mineurs de filiation. Ce recentrage autour de la proche parenté empêche que l'ordre lignager ne satisfasse les intérêts d'une seule génération et qu'à terme il ne débouche sur un phénomène de non-reproduction.

Le concept de « *communitas* » développé par Turner nous paraît fécond mais ne peut s'appliquer strictement à aucune des formations intralignagères. Elle est certes à l'œuvre dans chacune d'elle, mais ne définit par leur cadre institutionnel : encore une fois celui-ci appartient toujours à l'ordre patrilinéaire. La « *communitas* » désigne à la fois leurs conditions de possibilité et leurs conditions de reproduction, c'est-à-dire ce par quoi la société précoloniale se présente simultanément comme ordre et comme division, comme structure lignagère et comme pratique segmentaire. Nous avons choisi d'appeler cette pré-structure *matriversion* : elle est régie par une relation élémentaire ou « matriligne » (*noyu*, enfant de mère) et définit aussi bien un champ pratique qu'un champ idéologique. Nous verrons à

cet égard comment sa valorisation est à la mesure de ses confrontations avec l'ordre patrilinéaire (16).

Le *sue*, ou famille nucléaire, exige peu de commentaires. Il constitue l'unité monogame ou polygame selon les cas, et délimite une unité de production et de consommation. A noter que chaque épouse met en valeur ses propres champs de culture (17), et que les fils devront en principe avoir l'usufruit des terres cultivées par leur mère (illustrant ainsi toute l'importance de la « matriligne »).

II. L'« AU-DELA » LIGNAGER DU PATRILIGNAGE

Aucun terme, aucun substantif, à la différence des Bété de Daloa, où D. Paulme a noté l'existence d'un patriclan ou « *dikpi* » (18), ne désigne les connexions supralignagères. Si la notion est absente, la chose n'en est pas pour autant inexistante.

Au-delà des limites du *grigbe*, des liens agnatiques sont revendiqués par deux ou plusieurs lignages qu'atteste le respect d'interdits alimentaires et matrimoniaux communs. Cette configuration lignagère (« lignage majeur ou maximal ») se présente sous deux formes. Tantôt la segmentation et l'autonomisation lignagère n'ont pas encore entraîné de séparation, à savoir de changement de résidence et le « lignage majeur », en dépit d'une différenciation réelle de ses *grigbe* (appellation spécifique), reste un ensemble local relativement homogène (dans ce cas, les *grigbe* n'ont ni quartier, ni territoire particulier).

Tantôt, la séparation est devenue effective et le « lignage majeur ou maximal » regroupe des *grigbe* occupant des résidences proches mais distinctes.

Les deux formes ne sont pas exclusives l'une de l'autre puisqu'aussi bien une même configuration peut regrouper des lignages co-résidents et des lignages dispersés en plusieurs habitats.

Au reste, de telles distinctions n'ont de validité que dans le cadre

(16) La matriligne envisagée ici définit très précisément la relation mère/fils et non, comme on pourrait peut-être penser, la relation mère/fille ; autrement dit la matriligne ne renvoie pas à « matrilinéaire ».

(17) Mais l'entraide est tout à fait pratiquée. Notons que les épouses forment un groupe social (souvent élargi au *grigbe*, voire au *noyokosuyoko*) hiérarchisé selon un principe d'ancienneté au mariage. La première épouse contrôle et répartit les tâches qu'impose le fonctionnement de la maisonnée.

(18) *Une Société de Côte-d'Ivoire hier et aujourd'hui : les Bété, op. cit.*

d'une analyse descriptive et statique du système lignager. Car, à les considérer dans une perspective dynamique, elles illustrent en fait les premiers moments d'un processus d'autonomisation où, par delà les segmentations et les scissions, se conservent effectivement les liens patrilinéaires. Mais, à terme, ces liens vont en quelque sorte dénouer et laisser place, comme on l'a vu, à d'autres types de relations sociales entre les *grigbe* (relations matrimoniales, relations guerrières) : la tribu ou la sous-tribu se substituant au « lignage majeur ou maximal ». Suivant cette perspective, la conservation des liens ne vaut que pour une période déterminée, soit le temps nécessaire aux lignages de renouveler leur base sociale, de mener leur propre politique matrimoniale (19), d'incorporer captifs et « étrangers ». Une fois la métamorphose accomplie, les anciens « parents » peuvent devenir des alliés et les partenaires d'affrontements guerriers (20)

III. LES MATRICLANS (LELE)

Précisons tout de suite que cette institution n'existe que chez trois des six groupes tribaux enquêtés, à savoir chez les Gbadi, les Zedi et les Zabia. Toutefois les autres groupes (Niabré, Paccolo, Guébié) ne la méconnaissent pas, car certains de leurs ressortissants (ceux qui ont une mère issue de l'une des trois tribus précitées) se réfèrent à leur matriclan ; mais cette référence ne donne lieu qu'à des pratiques individuelles facultatives et non à des pratiques collectives articulées à l'ensemble de l'organisation sociale. On situe en général l'origine des *lele* en pays gban voisin (situé à 60 km au Nord-Ouest de Gagnoa). Autochtones, les Gban auraient répandu l'institution (qu'ils nomment *kpe*) (21), sans doute par voie matrimoniale, chez tous les groupes qui se seraient installés à proximité de leur

(19) Ce qui peut comporter des risques de guerre, d'où le recours éventuel aux parents du « lignage majeur ».

(20) On observe aujourd'hui que bon nombre de villages regroupent plusieurs lignages apparentés. Cette réalité n'est pas transposable dans le référentiel précolonial ; car depuis l'époque coloniale, les autorités ont comme objectifs, non seulement de fixer les populations (mettant ainsi un terme à toute scission effective), mais de les regrouper dans des centres ruraux importants. Bien qu'ils parviennent souvent à leurs fins, les pouvoirs publics se heurtent parfois à de fortes résistances, car en pratiquant de tels regroupements, ils vont à contre-courant de l'histoire locale. Alors que les lignages se sont effectivement autonomisés, ils se retrouvent dans une situation antérieure où ils étaient encore étroitement liés à leur groupe d'origine.

(21) *Organisation socio-économique gban et économie de plantation*, J.P. CHAUVEAU et J. RICHARD, ORSTOM, 1974.

territoire ; chez les Bété, mais aussi chez les Dida qui nomment le matriclan par le terme « *yuru* » (22). Faute d'avoir été en mesure de vérifier cette hypothèse plus avant, nous nous contenterons d'esquisser une analyse de la présence des *lele* dans le champ des groupes de filiation et de l'organisation patrilinéaire.

Ces matriclans s'opposent rigoureusement aux patrilignages. Non seulement quant à leur principe (la transmission est ici strictement matrilineaire), mais surtout quant à leur organisation. En effet, à la prolifération patrilignagère quasi infinie, les matriclans répondent par un nombre à peu près fixe (celui-ci varie de six à sept selon les villages enquêtés, parfois huit). On distingue : les *gutwa*, les *gatwa*, les *teketwa*, les *medetwa*, les *datwa*, les *litwa* et les *dutwa*. C'est dire par conséquent que les *lele* (23) regroupent chacun plusieurs milliers d'individus. Formellement la différence entre les deux institutions est tout aussi marquée puisque le nom de ces matriclans est celui de six ancêtres féminines dont les connexions généalogiques avec les mères vivantes sont impossibles à établir. Il s'agit en fait de figures mythiques donnant lieu à une grande variété de récits : pour ainsi dire chaque narrateur produit sa propre version.

Dans ce corpus on peut distinguer trois variantes principales. La première fait état d'un foyer inaugural composé d'un homme et de ses six (ou sept) épouses (l'homme en question n'est jamais désigné) ; la seconde d'une généalogie où les six femmes se répartissent en une ligne de filiation utérine ; la troisième redistribue la série de ces six figures en trois paires, chacune d'elles étant, tantôt issue d'une première mère, tantôt l'expression d'un premier mariage bigame (dans les deux cas, on ignore le nom des trois mères et des trois hommes). On aura ainsi les *litwa-teketwa*, les *gutwa-medetwa* et les *datwa-gatwa*. Par ailleurs, ces matriclans (quelque soit le type de variante) opèrent un classement selon un critère que l'on pourrait nommer caractérolologique.

Le tableau suivant résume l'opération.

LES GUTWA

désignent les féticheurs et signalent un trait manifeste d'avidité. (signalons au passage que la racine *gu* (mal) compose le nom du sorcier (*guñd*) et tout un ensemble de termes connotant la sorcellerie.

(22) E. TERRAY, *op. cit.*, voir pp. 248 à 250.

(23) On dit *lola* chez les Zabia.

LES GATWA

expriment un comportement jaloux et une inclination pour la boisson conduisant à des actes de violence. (*ga* signifie le palmier dont on extrait le bangui).

LES TEKPETWA

regroupent ceux qui ont une attitude plutôt agréable, mais par trop laxiste (voyagent beaucoup, mais travaillent peu). Notons que les *tek-petwa*, par ailleurs, désignent un réseau de camarades (camaraderie qui n'est pas sans quelque rapport avec l'idée de voyage et de laxisme).

LES DATWA

désignent les hommes riches mais particulièrement avares.

LES LITWA

manifestent un caractère plutôt artiste mais très querelleur.

LES MEDETWA

expriment l'intelligence habile.

En fait de structures de parenté, ces matriclans forment plutôt des groupes d'affiliation dont on est membre par sa mère et, à la manière des signes astraux, esquissent chacun les grands traits d'un caractère. E. Terray, dans son ouvrage sur les Dida, a fort bien défini ce type d'institution en utilisant la notion de réseau.

Par opposition aux *grigbe*, les matriclans définissent un ensemble d'individus qui n'ont ni résidence commune, ni activité collective ; pris en tant que tels, c'est-à-dire dans leur plus large extension, ils regroupent des membres appartenant à des communautés différentes. Toutefois (et ceci a peut-être été sous-estimé par Terray dans son approche des *yuru dida*) le croisement des *lele* et des *grigbe* sur les lieux de résidence redistribue les cartes de l'ordonnancement patrilinéaire. L'exemple le plus spectaculaire de ce croisement nous a été conté chez les *Zabia* ; jadis, à l'occasion d'une cérémonie annuelle, l'ensemble des villageois, déployés en une série de matriclans, se livraient à des invectives et des insultes réciproques. Ces rapports à plaisanterie donnaient lieu à une véritable représentation théâtrale, où les ressortissants de chacun des matriclans prenaient les postures et mimaient les traits du caractère qui leur était dévolu (24). Un tel rituel d'inversion sociale, où la patrilinéarité est provisoirement

(24) Cette coutume est maintenant tombée en désuétude.

mise entre parenthèses au profit des seuls matriclans, dévoile à nos yeux un fait essentiel : les groupes ainsi redistribués par un opérateur utérin constituent au premier chef des rassemblements d'hommes ; à cet égard, le classement « caractérologique » est parfaitement révélateur : il met en scène des expressions et des comportements plutôt masculins ou virils (richesse, ivrognerie, etc.). En disant cela nous ne prétendons pas que les femmes sont exclues des *lele* (ce qui n'aurait aucun sens puisqu'elles sont les opératrices de l'institution et qu'elles-mêmes, à l'occasion, bénéficient de leur réseau de solidarité). On notera au passage que les hommes et les femmes membres d'un même *lele* se considèrent comme apparentés ; ce qui a pour effet, au moins tendanciel, d'empêcher une éventuelle union conjugale (encore qu'il ne s'agisse pas là d'un véritable interdit matrimonial, mais bien plutôt d'une inconvenance : ceux qui passent outre sont soumis à l'obligation d'un sacrifice animal, généralement un chien, pour empêcher la stérilité du couple).

Nous voulons faire observer simplement qu'à la manière des patrilignages les matriclans constituent *pratiquement* des réseaux masculins. Éclairons le propos en examinant les principales fonctions des *lele*.

a) Ego, en cas de manquement de ses « paternels » immédiats et le plus souvent pour accéder à une seconde épouse, peut faire appel à un ou plusieurs membres de son matriclan pour constituer la « dot de sa fiancée ». Ces individus sont en général des parents proches figurant déjà dans sa parentèle ; les possibilités à ce niveau sont très larges : ce peut être des *noyue* (enfants de mère) du *noyokosuyoko*, dont l'image idéale est le frère utérin, — les *siblings* partagent à la fois un même *grigbe*, un même pays maternel et un même *lele* — ou des parents par alliance (l'oncle maternel, s'il partage une même mère avec la mère d'ego, est dans ce cas également la figure idéale). Ils peuvent être aussi des individus appartenant à d'autres *grigbe* que le sien (apparentés ou non en ligne agnatique, mais qui cohabitent au sein d'une même résidence).

b) Lors du décès d'ego, ses *leleñoa* (25), (hommes du *lele*) les plus proches, c'est-à-dire ceux qu'il a fréquentés assidûment tout au long de sa vie (ceux avec lesquels il a vécu bien souvent en partage), ont droit à une part d'héritage. Il s'agit uniquement de biens meubles, notamment de pagnes, d'ustensiles divers et d'armes.

c) Lors du décès d'ego, ses *leleñoa* les plus proches forment un groupe autonome (à la tête duquel se trouve un responsable nommé *lele libu kaleñô*). Ce groupe a non seulement pour charge de livrer un

(25) « a » est la marque du pluriel.

certain nombre de biens (pagnes, boissons) pour les funérailles d'ego, mais également celle de recevoir les dons des « maternels » d'ego (*noyue*), notamment les dons de ses neveux utérins (26).

Ces fonctions sont certes importantes mais n'interviennent qu'en des moments rares et privilégiés de l'existence d'un *leleñõ* (mariage, décès) ; un complément d'analyse permet de montrer qu'elles sont en fait l'expression d'une solidarité plus régulière.

1. Ego fait appel aux membres de son *lele* à l'occasion de tâches culturelles exigeant un grand investissement de travail (défrichement de forêt), ou bien à l'occasion de la construction de sa nouvelle case (27).

2. Si ego est en visite dans un village étranger il est alors reçu par un *leleñõ*, indiquant par là que le matriclan lui doit hospitalité ; de la même manière s'il s'égaré et qu'il risque fort d'être pris comme captif, ego peut se réfugier chez un *leleñõ*. Ajoutons que « par ce réseau de fraternité, matriclanique », ego peut nouer des contacts matrimoniaux pour lui-même ou pour l'un de ses dépendants. Chez son hôte il peut trouver l'occasion d'une rencontre amoureuse (ceci est également vrai pour les femmes).

3. Lors d'une guerre inter-villageoise, les protagonistes d'un même matriclan évitent de s'affronter ; lorsqu'ils ne se connaissent pas, ils crient le nom de leur *lele*. De retour au village et comme pour compenser leur trahison à l'égard de leur patrilignage, ils doivent symboliquement faire un sacrifice.

Cette seconde recension des fonctions des *lele* met en lumière l'étroite solidarité de ceux qui partagent une même identité « matriclanique ».

La notion de « *communitas* » de V. Turner nous paraît ici tout à fait adaptée. A la rivalité et aux conflits intra-lignagers s'opposent une entraide et une complicité fraternelles. A la violence implicite des groupes de filiation (sorcellerie) et à celle plus explicite des groupes locaux (guerre), les matriclans répondent par de véritables réseaux de pacification. Non seulement ils évitent l'affrontement inter-individuel lors des guerres villageoises mais, en outre, à l'inté-

(26) Ajoutons que les femmes de même *lele* forment également un groupe autonome et livrent des présents au *grigbe* du défunt.

(27) Si le matriclan en tant que tel ne donne pas lieu à des activités collectives (TERRAY), dans le cadre résidentiel au moins il est l'occasion d'une solidarité effective.

rieur du *grigbe* (nous verrons ultérieurement que le *grigbe* est le cadre éminent des accusations de sorcellerie) ils ne « s'attaquent » pas en sorcellerie (à tout le moins la légitimité de leur solidarité crée une zone de non-accusation).

Ces différents points nous invitent à revenir sur le problème des formes matricentrées du patrilignage (et notamment du *noyoko-suyoko*). Là où ils existent (à savoir chez les Gbadi, les Zedi et les Zabia), les *lele* n'annulent pas les formes matricentrées. Ils viennent en quelque sorte en « surimpression » comme pour parachever le travail de la « matriligne ». Donnons à titre indicatif deux exemples.

Le champ de la parenté maternelle (*noyue*), comme nous le verrons, représente un univers très valorisé : dans cette parenté qu'on nomme couramment « complémentaire », les *lele* opèrent un travail de sélection d'où émergent les personnages clés de sa parentèle, notamment ceux qui sont issus d'une même ligne utérine que sa mère : l'oncle maternel (ou les oncles), les cousins parallèles matrilatéraux, mais aussi l'oncle maternel de la mère d'ego et les propres cousins parallèles matrilatéraux de celle-ci.

Au niveau patrilinéaire et patrilocal, les *lele* brouillent quelque peu les cartes des groupes de filiation. En effet, ego peut avoir des frères de même matriclan non seulement dans son *noyokosuyoko*, mais aussi dans son *grigbe* (28) et plus généralement à l'intérieur du groupe résidentiel.

Ainsi, ce que nous avons repéré au niveau du *noyokosuyoko* ou du *noyue-gregbo* comme un processus d'autonomisation à l'égard de la structure lignagère (s'achevant à terme par la segmentation ou la scission), mais dont la logique interne (29) restait prise dans l'ordonnement agnatique, devient, avec l'institution des *lele*, parfaitement visible. Plus exactement, par son réseau autonome de parents et ses pratiques de solidarité, elle accélère le processus d'autonomisation. Tout se passe comme si le principe de la « matriligne » qui, dans le cas des lignages mineurs, restait un simple opérateur (conditions de production), réalisait enfin son propre idéal en s'émancipant de l'ordre patrilinéaire. Concrètement on peut accéder à l'autonomie matrimoniale en ayant recours aux liens matrilinéaires (on est donc ici à la limite d'un système bilinéaire). On comprend dès lors que pour les tribus qui détiennent cette institution, la force d'autonomi-

(28) D'autant que par la pratique du lévirat, sa propre mère peut avoir des enfants après la mort de son mari avec l'un des frères réels ou classificatoires de celui-ci.

(29) L'exemple manifeste de cette logique interne s'exprime par la violence implicite des rapports internes du *noyokosuyoko* : on s'y « attaque » en sorcellerie, alors que les *lele* nouent des relations « pacifiques ».

sation des *lele* tend à l'emporter sur celle des simples figures matricentrées ; car les matriclans offrent un champ de possibilités beaucoup plus ouvert. Cela dit, comme l'ont indiqué les gens du Niabré, il n'y a pas de réelle rupture entre les *lele* et le *noyoko-suyoko*, mais plutôt une continuité.

IV. LE SYSTÈME DE PARENTÉ ET D'ALLIANCE

Caractéristique essentielle, le système de parenté et d'alliance obéit à une logique strictement prohibitive, c'est-à-dire énonce une série d'interdictions de mariage ; il se situe donc à l'entre-deux (système semi-complexe) des systèmes élémentaires (où les règles du mariage sont prescriptives ou préférentielles) et des systèmes complexes où le choix du conjoint obéit, compte tenu de prohibitions minimales, à des critères aléatoires ou statistiques).

Dressons la liste de ces interdictions :

a) Comme nous l'avons précédemment signalé, ego ne peut se marier dans son propre patrilignage : cette prohibition définit le principe élémentaire de l'exogamie lignagère. A ce premier interdit s'en ajoutent quatre autres qui désignent, non point telle ou telle femme particulière, mais un ensemble de groupes de filiation.

Ego ne peut contracter de mariage dans le patrilignage de sa mère (M), dans celui de la mère de sa mère (MM), dans celui de la mère de son père (FM), enfin dans le *grigbe* de la mère du père de son père (FFM) (30). Chacun de ces groupes représente pour ego un groupe de parents (et par conséquent les femmes y sont des sœurs) au sein duquel il a un statut social au titre de neveu utérin (*goleyu*). Ces quatre prohibitions énoncent donc le mouvement par lequel l'alliance se métamorphose en parenté.

b) Ego ne peut se marier dans les *grigbe* où des « pères » et des « frères » ont déjà pris une épouse. Cet interdit concerne donc des individus contemporains, qui partagent (en moyenne trois générations) leur existence en commun (31). On remarquera que cette règle est liée au processus segmentaire ; dès lors qu'un lignage mineur

(30) Nous reprenons les symboles conventionnels anglo-saxons.

(31) Notons que même si le père meurt, l'interdit reste valide, car par la pratique du lévirat, son épouse reste à l'intérieur du patrilignage (en devenant l'épouse de l'un des frères réels ou classificatoire du défunt).

s'autonomise ses membres ne la respecte plus et se marient là où ceux dont ils viennent de se séparer ont déjà pris épouse.

c) Ego ne peut épouser des femmes qui ont les mêmes interdits que lui. En d'autres termes et en nous inspirant d'une analyse de F. Héritier, la notion importance ici n'est plus « l'appartenance en termes sociologiques du conjoint prohibé à des lignages interdits pour ego... mais celle de *partage en commun* de mêmes lignages maternels ou grand-maternels » (32). Ainsi, par rapport aux quatre lignages prohibés (M, MM, FM, et FFM), ego et son alter sont neveu et nièce ; et cette relation, bien loin d'être une relation possible d'alliance, établit un lien de parenté particulièrement valorisé (la relation de *sayeremo*).

d) Ego ne peut se marier dans le patrilignage où il a déjà pris une épouse. Il s'agit ici de l'interdiction de la polyginie sororale. Par extension à cette règle, un homme ne peut épouser une seconde femme qui vaut comme « sœur » au regard de sa première conjointe ; logiquement donc, celle qui partage avec l'épouse d'ego les mêmes références maternelles.

On notera que le second type d'interdiction, à savoir celui qui empêche les hommes vivants ou contemporains d'épouser des « sœurs » est le corollaire de cette prohibition de la polyginie sororale. En d'autres termes, ce qui vaut pour le lignage constitué *hic et nunc* vaut en particulier pour ego.

Face à cette configuration singulièrement imposante d'interdits, il est naturel de s'interroger sur les modalités effectives du mariage. Avant d'esquisser une réponse par une hypothèse que nous poserons comme provisoire et qui visera simplement à montrer que la pratique matrimoniale ne s'en trouve aucunement gênée, risquons-nous à l'interprétation de cette logique prohibitive.

Considérons tout d'abord l'interdit pour ego de se marier dans son propre patrilignage et la prohibition « sororale » aussi bien pour lui-même que pour son *grigbe*. Les trois règles nous paraissent avoir un dénominateur commun : celui de créer ou de maintenir une différence significative entre les hommes et les femmes. En effet dans le premier cas, le refus de l'endogamie institue l'exclusion et la circulation des femmes ; quant aux interdits sororaux, ils instaurent un procès d'inclusion sur le mode d'une division ; autrement dit, les femmes doivent circuler individuellement sans jamais pouvoir faire « corps » ou groupe à l'intérieur du collectif où elles sont accueillies.

Poussons le raisonnement un peu plus loin : ce que signifie la

(32) Cf. F. HERITIER, *Contribution à la théorie de l'alliance. Comment fonctionnent les systèmes d'alliance Omaha*. in Informatique et Sciences Humaines, juin 1976.

circulation et le partage des femmes, c'est au premier chef la mise en œuvre ou les conditions de possibilité d'un collectif masculin. Dans cette perspective, le modèle levi-straussien (33), qui consiste à poser la prohibition de l'inceste comme paradigme inaugural ou comme « premier moteur » de l'échange matrimonial, nous paraît dans le cas présent assez tautologique. Pour qu'elle ait lieu, cette prohibition présuppose une *représentation* différencielle de l'homme et de la femme, et son accomplissement ne traduit rien d'autre que l'instauration de la *loi des hommes*.

Ainsi ces premiers interdits de mariage nous semblent constituer les opérateurs par lesquels tout à la fois s'instaure et se légitime le pouvoir et le collectif masculin. En examinant plus précisément le rapport homme/femme nous réaborderons cette question essentielle.

En ce qui concerne les quatre lignages matrilatéraux prohibés, nous n'avons guère d'éléments à ajouter aux analyses déjà menées lors de l'examen des groupes de filiation. Ces interdits nous paraissent constitutifs de la structuration lignagère, et générer la parenté dans un univers voué principalement à l'incorporation des hommes et à la mise en forme d'un ordre masculin. C'est pourquoi cette configuration lignagère ne définit pas le « complément » de structures filiatives, mais y est directement présente. Plus exactement, la métamorphose durable (sur plusieurs générations) de l'alliance en parenté est à la mesure de la production lignagère locale. Si bien que la valorisation de l'univers maternel est en quelque sorte la valorisation des conditions de possibilité du lignage et des conditions de son autonomie institutionnelle. De sorte que la loi du père qui synthétise assez bien les principes de patrilinéarité et de patrilocalité, nous paraît toujours déjà nécessairement clivée : la « matriligne », ou filiation matrilatérale, est au cœur de l'ordre agnatique ; par ce clivage (soulignant un cognatisme virtuel), la loi du père reste une figure incertaine et fragile. Elle marque sa dépendance à l'égard de ce qui préjudiciellement la fonde, à savoir la loi des hommes. Une fois que le système prohibitif a fait son œuvre, c'est-à-dire une fois que l'autonomie institutionnelle est acquise (*noyokosuyoko* → *grigbe*) le patrilignage redevient un collectif masculin exigeant à nouveau le déploiement de la filiation matrilatérale.

Cet essai d'interprétation est resté silencieux à l'endroit de l'une des quatre prohibitions, celle qui empêche ego de se marier dans le lignage de la mère de sa mère. En effet, cet interdit en tant que tel semble « étranger » au mode de structuration agnatique puisque la grand-mère maternelle est absente de sa généalogie ; on pourrait

(33) *Les structures élémentaires de la parenté*, cf. chapitre consacré à la prohibition de l'inceste.

rendre compte du phénomène en admettant qu'il y a là une exigence de symétrie par rapport au lignage prohibé de la mère du père ; mais dès lors se pose le problème de la non symétrie au niveau de la génération supérieure (FFM). C'est pourquoi nous suggérons l'hypothèse que cet interdit, ici encore, doit être rapporté à la structure lignagère ; à la différence de sa grand-mère maternelle, la mère d'ego est partie intégrante de cette structuration, en sorte qu'il ne peut prendre femme là où sa mère est elle-même nièce ; mais ce principe s'achève à la troisième génération, car la grand-mère maternelle, par définition, ne remplit pour ego aucune fonction agnatique.

L'interdiction liée au « partage en commun » de lignages maternels ou grand-maternels peut être également rapportée aux structures lignagères. En effet, comme nous l'avons précédemment vu, le *noyokosuyoko* peut à sa manière s'analyser dans les termes d'un « partage en commun ». Ses membres ont au moins tous un même « pays maternel » (et deux, au niveau du *noyue-gregbo*) et, par rapport à lui, sont donc en position de neveux utérins (lignage du FFM). Nous avons montré par ailleurs que cette position singulière est la condition de l'indépendance segmentaire et de la prolifération lignagère.

En définitive, ce système prohibitif nous paraît avoir moins pour fonction d'interdire le mariage que d'engendrer la parenté (y compris et surtout dans le cadre des groupes de filiation). Par cette hypothèse nous retrouvons le propos de Levi-Strauss : l'interdiction de l'inceste n'est qu'un moment négatif d'une positivité sociale ; mais au lieu d'être la condition de l'échange matrimonial (celui-ci nous paraît pré-supposé, car, comme nous l'avons indiqué, cette interdiction implique en elle-même une représentation différentielle de l'homme et de la femme, et surtout l'imposition d'une loi masculine qui se constitue par la distinction entre femmes possibles et femmes prohibées), elle est celle du lien agnatique lui-même, en tant qu'il se donne à la fois comme construction et comme déconstruction, comme élaboration lignagère et comme pratique segmentaire.

Par suite le mariage, loin d'être entravé, suit les contours de ce développement agnatique. Nous avons vu précédemment que pour ego, son « pays maternel » ou ses « pays maternels » ne constituent pas dans leur totalité des lieux de prohibition matrimoniale ; bien au contraire, ces « pays » étant en général formés de plusieurs patrilignages, ego peut prendre une épouse là où il n'a lui-même (et son patrilignage) aucun lien de parenté ; dans certains cas, ses maternels l'aideront (ou aideront son « père ») à nouer des contacts avec les parents de sa future « fiancée ».

Par ailleurs, le processus segmentaire qu'engendre précisément le système prohibitif permet de lever les formes particulières qu'a pris celui-ci, d'une part en redoublant l'alliance, d'autre part, et surtout,

en transformant progressivement, par un mouvement de tribalisation (logique résidentielle), les liens agnatiques de parenté en relations d'alliance : cette déconstruction étant à la mesure des nouvelles élaborations lignagères. La pratique matrimoniale définit donc une sorte de logique « préférentielle » (34), en ce sens qu'elle suit le tracé ou les linéaments du système prohibitif.

Il reste à compléter ce système de parenté et d'alliance par celui des appellations. Nous ne donnerons ici que quelques indications relativement sommaires (35).

La terminologie de parenté des Bété de Gagnoa offre une double lecture.

D'une part elle se présente comme un ensemble purement descriptif dont les termes sont composés de quelques notions élémentaires ; d'autre part comme un système classificatoire dont les termes permettent d'organiser et de partager la série précédente en différents types de parenté. Examinons d'abord la première série de termes.

Elle s'élabore à partir des notions élémentaires suivantes :

<i>ameto</i>	mon père
<i>ameno</i>	ma mère
<i>uri et ayu</i>	indicateurs masculins
<i>oyo</i>	indicateurs féminins
<i>nayu</i>	mon enfant
<i>ite</i>	grand : indicateur d'afnéité
<i>tekei</i>	petit : indicateur de cadéité
<i>labadjo</i>	« rivale »
<i>wono</i>	épouse ou femme
<i>goleyu</i>	neveu utérin

D'où le tableau suivant :

<i>ametonouri</i>	frère du père
<i>ametonoyo</i>	sœur du père
<i>amenooyo</i>	sœur de la mère
<i>amenonouri</i>	frère de la mère

(34) Nous nous inspirons ici du travail de F. HERITIER, *op. cit.* Toutefois, ne disposant pas de données suffisantes, la notion de « préférentiel » ne désigne pas un élément du système d'alliance, mais simplement un mouvement par lequel on tend à se marier, d'une part au plus près des interdits, d'autre part (au moins tendanciellement) à l'intérieur d'un univers cohérent (espace partagé) : endogamie tribale, sous-tribale et parfois résidentielle.

(35) Recueillies à Dobe-Mahidio et à Garahio.

<i>ameto ite</i>	grand-père paternel
<i>ameno ite</i>	grand-mère maternelle
<i>ameno oto</i>	grand-père maternel
<i>amenoono</i>	grand-mère maternelle
<i>ameto ite et ameto oto</i>	arrières grands-pères
<i>ameno ite et ameno ono</i>	arrières grands-mères
<i>ameto ite onouri</i>	frère du grand-père paternel
<i>ameto ite onoyo</i>	sœur du grand-père paternel
<i>amenouri</i>	frère de même père — même mère
<i>amenoyo</i>	sœur de même père — même mère
<i>ametoonouriyu</i>	fil du frère du père (cousin parallèle patrilatéral)
<i>ametoonourioyo</i>	fil le du frère du père (cousine parallèle patrilatérale)
<i>amenoonoyo ayu</i>	fil de la sœur de la mère (cousin parallèle matrilatéral)
<i>amenoonoyo oyo</i>	fil le de la sœur de la mère (cousine parallèle matrilatérale)
<i>ametoonoyo ayu</i>	fil de la sœur du père (cousin croisé patrilatéral)
<i>ametoonoyo oyo</i>	fil le de la sœur du père (cousine croisée patrilatérale)
<i>amenoonouri ayu</i>	fil du frère de la mère (cousin croisé matrilatéral)
<i>amenoonouri oyo</i>	fil le du frère de la mère (cousine croisée matrilatérale)
<i>amenoonouri wɔno</i>	femme du frère de la mère
<i>ametoonouri wɔno</i>	femme du frère du père
<i>ametoonoyouri</i>	mari de la sœur du père
<i>amenoonoyuri</i>	mari de la sœur de la mère
<i>suewɔno</i>	première épouse
<i>kuyiwɔno</i>	seconde épouse
<i>na tekeyu</i>	mon premier fil
<i>na tekewɔno</i>	ma première fil le
<i>na kubieleyu</i>	mon dernier fil ou benjamin
<i>ameyoto</i>	mon mari
<i>amelabadjo</i>	ma co-épouse (ou ma rivale)
<i>amenoyo ayu (ou bien)</i>	
<i>na goleyu</i>	fil de la sœur, neveu utérin
<i>amenoyo oyo</i>	fil le de la sœur, nièce utérine
<i>amenoyo oyoto</i>	mari de la sœur
<i>nayu wɔno</i>	femme du fil
<i>ameyo wɔno</i>	mari de la fil le
<i>ameyouri</i>	petit fil
<i>ameyooyo</i>	petite fil le

Cette liste terminologique vaut bien évidemment pour la parentèle d'ego, autrement dit sert à désigner ses parents proches aussi bien dans son patrilignage (essentiellement donc son *noyue-gregbo*) que dans ses lignages alliés. Elle indique assez clairement que chaque parent d'ego est singularisé par une combinaison de termes élémentaires : chacun d'eux est composé d'un préfixe de possession qui, selon les cas, peut se dire *ame* ou *na*.

Cet ensemble ne forme qu'un cadre descriptif, manifestement fort peu usité ; dans la pratique on emploie des termes qui tout à la fois élargissent et spécifient ce champ terminologique en fonction d'opérateurs classificatoires.

1) En ce qui concerne ses ascendants, ego désigne (lorsqu'il s'adresse à eux) les frères de son père *ameto* et encore plus généralement *ato*, ainsi que les sœurs de sa mère *ameno* (ou *ano*), mais distingue son géniteur et sa génitrice de ses « pères » et de ses « mères » en les nommant *dede* et *bea* ; précisons que *ato* et *ano* ne désignent pas seulement les frères et les sœurs proches de la mère et du père, mais l'ensemble du lignage à leur génération (le terme peut s'étendre au « lignage majeur ») et aux *toyue*. Ces termes désignent également la génération ascendante de son père et de sa mère (éventuellement s'ils sont vivants, il nomme *ato* et *ano* respectivement ses arrières grands-parents paternels et maternels).

2) Ego sur sa génération opère un partage entre ce qu'on peut appeler un « frère lointain » et un « frère proche » (36). Il les nomme respectivement *ametouri* et *amenouri*. Dans la recension des termes descriptifs, *amenouri* désigne très précisément le frère utérin d'ego ; l'appellation s'étend en fait à un univers plus large, mais dont les limites ne nous ont pas toujours paru très précises.

Il semble qu'*amenouri* vise l'ensemble des frères classificatoires appartenant à son lignage mineur (37) (*toyokosuyoko*). En référence à nos propos antérieurs, la notion d'« enfant de mère », même s'il s'agit d'enfants de père (c'est-à-dire de germains) rappelle à l'intérieur du développement lignager l'origine matricentrée du processus segmentaire. Corrolairement, *ametouri* désigne des « cousins » appartenant à un autre lignage mineur, ou à des *grigbe* patrilinéairement apparentés au lignage d'ego : soit les « cousins » qui composent son « lignage majeur », les *toyue* de son patrilignage et éventuellement ceux qui composent son groupe sous-tribal (un individu de Dobé Mahidio, par exemple, nomme *ametouri* les hommes de sa génération des trois autres villages Dobé).

(36) Selon les termes d'E. TERRAY, *op. cit.* cf. p. 134.

(37) Mais parfois le terme s'étend à l'ensemble du *grigbe*.

3) Ego opère un second partage dans sa parentèle immédiate. Il nomme en effet différemment ses cousins parallèles et ses cousins croisés ; *auri* et *awiyoy* lui servent à désigner respectivement son cousin et sa cousine croisé patrilatéral ou matrilatéral, *ñeuri* et *ñeoyo* respectivement son cousin et sa cousine parallèle patrilatéral ou matrilatéral. On peut expliquer ce distinguo par l'hypothèse suivante : dans le premier cas, pour le fils de la sœur du père (FSs) le lignage d'ego est *son* lignage maternel ; de la même manière, pour ego son lignage paternel c'est *le* patrilignage du fils du frère de la mère (MBs). En revanche, dans le second cas, le lignage du fils de la sœur de ma mère (MSs) n'est pas le lignage maternel de MSs : autrement dit le seul point commun ici entre ego et son alter réside dans le partage réciproque d'un lignage maternel. Enfin ego et son cousin parallèle patrilatéral ont certes le même patrilignage, mais n'ont pas le même lignage maternel ; par contre ils ont en commun un *grigbe* grand-maternel. En résumé, la relation entre ego et ses cousins croisés est de caractère *immédiat* (« je suis le neveu de ton lignage, ou tu es le neveu de mon lignage ») : nous verrons plus loin qu'elle se singularise par une attitude de type agonistique (le neveu est en quelque sorte le rival de ses « maternels ») ; en revanche la relation entre ego et ses cousins parallèles est de nature *médiate* : ensemble ils partagent un même pays maternel.

Quatre types d'appellation et de classement viennent renforcer cette hypothèse :

— Ego nomme *ñeuri* tous ceux qui partagent avec lui un même « pays maternel » ; c'est-à-dire les fils (ou les filles) des sœurs ou filles de son lignage maternel, grand-maternel et arrière grand-maternel : leur relation est nommée *sayeremo*.

— Ego appelle ses propres neveux ou petits-neveux utérins *auri* (ou *awiyoy* pour les nièces) ; eux-mêmes sont dans un rapport immédiat avec son patrilignage.

— Ego (mais ceci nous a été énoncé uniquement à Garahio (38)) nomme respectivement son oncle maternel et sa tante paternelle *amenouri* et *amenoyo*.

— Ego nomme d'un terme générique *noyue* aussi bien l'ensemble de ses « maternels », que ses « frères » appartenant à son *noyokosuyoko* ou à son *noyue-gregbo*.

4) Ego nomme ses propres enfants (ainsi que les enfants de ses germains) *nayue* ; le même terme lui servira à désigner ses petits-enfants (ainsi que ceux de ses germains).

(38) A Dobé Mahidio, les informateurs se sont contentés du terme descriptif : *amenoonouri*.

5) Ego nomme d'un terme générique tous ses alliés avec lesquels il n'a aucun lien de parenté (agnatique ou utérin) ; les *wota* désignent ainsi les « beaux », c'est-à-dire aussi bien les consanguins de sa ou ses femmes, que les ascendants du mari de sa sœur, mais également l'époux de la sœur de la mère et les ascendants collatéraux immédiats de celui-ci, le mari de sa tante maternelle ainsi que la génération supérieure et les contemporains de ce dernier.

— Le terme *wotouri* et *wotowono* lui sert à nommer les « beaux » de sa génération.

— Le terme *wotouri ite* et *wotowono ite* à désigner les « beaux » de la génération supérieure.

— Le terme *wotouri tekei* et *wotowono tekei* à désigner les « beaux » de la génération inférieure.

On notera un terme particulier, *tekpewo* (signifiant « camarade ») pour désigner le mari de la sœur de l'épouse ; ce terme est classificatoire et traduit des relations et un réseau d'amitié entre individus dont les conjointes sont sœurs, c'est-à-dire sont issues d'un même patrilignage, voire d'un même « lignage majeur ». Rappelons que cette notion est l'une des six dénominations matriclaniques (les « *tekpewo* »).

Quelles conclusions d'ordre général peut-on tirer de cette terminologie classificatoire de parenté et d'alliance ?

En première analyse, elle est de type « bifurcate merging » : les frères du père sont assimilés au père, ainsi que les sœurs de la mère à la mère ; en revanche, la sœur du père et le frère de la mère reçoivent un terme particulier. Un principe de bifurcation similaire se redouble à la génération d'ego, puisqu'il distingue par une appellation spécifique ses cousins croisés et ses cousins parallèles (auri ≠ ñeuri).

Mais ne peut-on élargir le propos en découvrant par cette double bifurcation, l'une des nombreuses variantes d'un système « omaha » ? En effet, aussi bien la sœur du père que le frère de la mère sont rapportés terminologiquement à la génération d'ego (plus exactement à ses « siblings ») ; de leur côté, les cousins croisés sont ramenés terminologiquement à la génération inférieure d'ego, soit à celle de ses neveux utérins. Remarquons toutefois qu'à la différence de bon nombre de systèmes « omaha », où un terme spécifique désigne chacun des cousins croisés, marquant ainsi un ordre asymétrique (le cousin croisé patrilatéral est ramené à la génération inférieure, alors que le cousin croisé matrilatéral est ramené, lui, à la génération supérieure d'ego), on se trouve ici en présence d'un principe

d'équivalence : « mon patrilignage, c'est ton lignage maternel ; ton patrilignage, c'est mon lignage maternel ».

Compte tenu de cette réserve, la catégorie « omaha » semble plus généralement se justifier pour deux raisons essentielles ; d'une part le système met en évidence une logique prohibitive, d'autre part il dénote un « certain bilatéralisme (39) » dans les appellations. A cet égard, deux termes issus de la parenté agnatique proche (*ñeuri* et *amenouri*) servent à désigner des parents qui, du point de vue de la filiation patrilinéaire, sont originaires d'un autre lignage.

En outre, un même terme (*noyue*) désigne à la fois des agnats et des « maternels ». Ce dernier point nous amène à renouer avec notre problématique initiale. Si ces termes connotent des références maternelles, permettant à ego de nommer indifféremment des parents extérieurs à son groupe lignager et des « frères » qui en sont issus, n'est-ce pas au fond parce que le mode de structuration lignager obéit à un type de filiation bilatérale (ou matrilatérale) ? N'indiquent-ils pas que le lignage mineur et minimal, que le *noyue-gregbo* et le *noyoko-suyoko* sont des segments matricentrés, rappelant ainsi que l'ordonnement agnatique est dépendant d'un opérateur d'identification utérine ?

V. INSCRIPTIONS SPATIALES ET INSCRIPTIONS IMAGINAIRES

La résidence, avons-nous dit, forme une unité première et autonome, en ce sens qu'aucune instance sociale ou politique ne vient réguler et contrôler les relations ou les réseaux de relations qu'elle tisse avec des entités qui lui sont similaires ; aussi la tribu (qui n'est désignée par aucun terme générique) définit pour l'essentiel la base territoriale et pratique de ces réseaux de relations.

Encore doit-on ajouter que cet « espace partagé », loin d'être un cadre immobile, est lui-même le résultat d'une trame temporelle que nous sommes convenu d'appeler « logique résidentielle ».

Ce rappel est d'importance, car il permet d'éviter une trop rapide transposition du fait résidentiel précolonial sur le fait villageois actuel. Si depuis le tracé et la construction des routes (acte élémentaire de la colonisation), la mise en œuvre d'un contrôle administratif et surtout la fixation des populations à l'intérieur de terroirs voués principalement à l'exploitation des cultures pérennes, le village appa-

(39) Pour reprendre une expression de F. HERITIER. Cf. « A propos de l'énoncé des interdits matrimoniaux », in *l'Homme*, I. VII., n° 3, 1968.

raît comme une réalité immuable que seul l'exode rural vient « défleurer » de ses occupants, on doit convenir qu'en guise de structure traditionnelle, il s'agit bien là d'un « faux archaïsme ». Nul doute que ces éléments de fixation autour d'appropriations privées appartiennent à l'ordre contemporain et qu'on ne peut les appliquer tels quels, ou sans certains amendements, au monde précolonial.

Loin de prétendre que les populations de Gagnoa sont vouées à l'errance et au nomadisme, on doit cependant souligner le caractère mobile du fait résidentiel ; cette mobilité ne réfère bien sûr pas aux mouvements migratoires qui ont présidé à leur installation dans la région mais bien plutôt aux processus de tribalisation et surtout, dans le cadre de ces processus, aux déplacements souvent extrêmement courts dont la multiplication est génératrice des « conquêtes » territoriales. Si on laisse de côté les pratiques segmentaires qui, en tant que telles, relativisent les phénomènes de mobilité « traditionnelle » (en effet, une segmentation se produit en principe au bout de trois générations), il reste, cependant, tout un ensemble de déplacements qui ne relèvent pas de ce processus lignager ; ainsi tel groupe décide, à la suite d'un conflit ou d'une querelle grave (généralement un adultère), de quitter ses partenaires villageois pour aller fonder sa propre résidence ou bien s'agrèger à une localité déjà existante. Dans d'autres situations, c'est le groupe résidentiel dans sa totalité qui décide de changer de lieu, soit parce que l'environnement écologique est mauvais, soit parce que l'endroit est propice au développement d'endémies, soit encore parce que les voisins immédiats sont peu enclins au partage territorial ou franchement hostiles. Pour illustrer le propos, on notera que le lignage Mahidio de Dobé Mahidio a connu cinq localités différentes entre son village actuel et l'ancienne résidence de Dobé, le village Bahiepa a connu, entre Gbassi (ancienne résidence) et sa résidence actuelle, huit localités différentes ; le groupe Djahorélié (Guébié) a parcouru une dizaine d'étapes résidentielles entre Zikiso et son village actuel.

Sans établir aucune règle en la matière, on peut légitimement penser que les déplacements sont fréquents, plaçant ainsi le fait résidentiel sous le signe du « provisoire » : les distances qu'ils mettent en jeu sont souvent très faibles, de l'ordre de quelques kilomètres (parfois même inférieures au kilomètre). De sorte que l'examen de cette mobilité doit distinguer très clairement l'espace proprement habité, de l'espace approprié et cultivé (territoire villageois). En effet, il semble que dans bien des cas, tel groupe fonde une nouvelle résidence tout en conservant au moins une partie du territoire qu'il s'était délimité auparavant ; ceci permet de corriger une image trop souvent répandue expliquant les mouvements de population à partir des contraintes agricoles, notamment le caractère réputé itinérant

de l'agriculture sur brûlis. S'il existe effectivement un tel mode culturel, l'extension qu'il requiert s'effectue dans les limites d'un espace relativement stable.

Bien qu'il soit extrêmement difficile de reconstituer l'évolution de l'appropriation foncière, on peut malgré tout tenter d'en esquisser la trame générale. Les déplacements résidentiels, avons-nous dit, n'impliquent pas nécessairement une transformation des acquis territoriaux antérieurs ; toutefois, sans modifier radicalement les choses (sauf cas de déplacements impliquant une « migration » de plusieurs dizaines de kilomètres), ces mobilités redistribuent les « cartes » du jeu foncier.

Illustrons le processus par un exemple formel. Soit une résidence I composée de deux groupes A et B ; B se sépare de A à la suite d'un conflit et fonde une nouvelle résidence en II. Tout en conservant une partie de son « terroir », B en abandonne une fraction à A, celle-ci étant trop éloignée de son nouveau lieu d'habitat ; en revanche, il s'approprie des terres vacantes situées plus à proximité de II.

Le schéma peut se compliquer si A est accueilli par un groupe déjà installé, C ; dans ce cas A demandera à C de lui laisser une partie de son territoire. Ce processus de redistribution n'est bien sûr pas toujours sans poser de problèmes : le mouvement d'appropriation foncière peut occasionner des litiges ou des conflits entre les nouveaux venus et les premiers arrivants ; afin d'éviter l'affrontement, ceux-là proposent à ceux-ci une compensation matérielle (pagnes, cabris, éventuellement une épouse), scellant ainsi l'acceptation de leur co-existence ou de leur co-résidence.

En dépit de cette relative mobilité résidentielle et de ce processus de territorialisation, le fait villageois précolonial n'est pas assimilable à un campement ; au moins sous son aspect le plus visible et s'il faut en croire les premiers observateurs français au tout début de la colonisation, ses composantes sont à peu près similaires à celles que l'on peut repérer aujourd'hui. Il comprend en effet « une seule rue large d'une dizaine de mètres, généralement orientée nord-sud, les cases sont rectangulaires » (construites en banco pour les murs et en papo pour le toit) : ainsi s'exprime le lieutenant-colonel Metz, à l'aube de la colonisation du centre-ouest ivoirien (1908). Toutefois, un détail important différencie le village de jadis du village contemporain : la plupart des résidences sont entourées de palissades (devant lesquelles sont souvent dissimulés des pièges), soulignant l'importance du phénomène guerrier et l'un de ses aspects strictement défensifs ; les observateurs ajoutent que certains villages n'en

ont pas dressé, se contentant en cas de péril de se réfugier chez leurs voisins ou chez leurs parents les plus proches.

La résidence est généralement divisée en quartiers, mais les délimitations spatiales ne recourent pas nécessairement les découpages lignagers ; plus exactement, la présence de quartiers semble liée à l'existence ou à l'inexistence de liens agnatiques reconnus entre les différents patrilignages. Ainsi deux *grigbe* apparentés ne forment qu'un seul sous-espace villageois ; en revanche, deux *grigbe* étrangers, ou dont les liens sont extrêmement lointains (cas de Mahidio et de Tabié à Dobé Mahidio), forment deux quartiers nettement différenciés. En sorte qu'à un nombre donné de lignages ne correspond pas un nombre égal de quartiers.

A une échelle inférieure, observe-t-on des regroupements d'individus et de maisonnées (*sue*) en fonction de critères sous-lignagers ? A ce niveau, l'examen relève à la fois de déterminants institutionnels et de choix liés à des affinités purement électives.

En premier lieu, on peut énoncer une règle essentielle : le fils après avoir acquis son autonomie matrimoniale s'éloigne de son père et occupe une maisonnée à distance respectable de la sienne ; la résidence est donc simultanément patrilocale et néolocale.

En second lieu, on observe (mais sans qu'on puisse établir de règle stricte) un voisinage étroit entre « siblings » et entre germains membres d'un même *noyue-gregbo* ou d'un même *noyokosuyoko* ; ainsi par application de la règle qui distancie le fils vis-à-vis de son père, ne se regroupent effectivement que des individus (et leur famille nucléaire) appartenant à une même génération et en général liés par un discriminant maternel (auxquels peuvent s'adjoindre des parents de lignage avec lesquels les premiers ont tout simplement de bonnes relations) ; mais en aucune manière ces lignages secondaires ne se retrouvent tels quels dans l'espace habité : ils sont simplement les cadres à l'intérieur desquels certains germains nouent quotidiennement des relations très étroites (en général autour de l'aîné). Ces relations forgent du reste des quasi-unités de production et de consommation ; les hommes et surtout leurs épouses s'entraident pour les travaux culturels et presque chaque soir ils partagent en commun le repas préparé par les femmes.

A strictement parler, la résidence ne forme pas une unité politique. Aucune des figures actuelles du pouvoir villageois (qui n'est en fait qu'un simple pouvoir administratif) n'a d'équivalent dans l'univers précolonial, à savoir le chef du village (et son sous-chef) et le délégué ou secrétaire du P.D.C.I. (Parti Démocratique de Côte d'Ivoire) ; plus exactement, si l'on peut discerner une homogénéité, c'est uniquement dans la mesure où il y a accord mutuel entre les

grigbeñoa ite (doyens de lignage) des différents patrilignages, et plus encore entre les aînés des divers groupes mineurs.

Le mode d'appropriation foncière illustre assez bien la nature du pouvoir villageois. Tout d'abord, et à l'instar des regroupements internes à l'espace résidentiel, les lignages ne marquent leur territoire que lorsqu'ils n'ont pas explicitement de liens agnatiques en commun ; quand ils en ont, les terres cultivées forment un seul tenant où n'émergent que les îlots homogènes appropriés par des « siblings » et des germains de *noyue-gregbo* ou de *noyokosuyoko*.

Pratiquement, le pouvoir des aînés ne vaut que comme pouvoir de distribution. Le *grigbeño ite* délègue auprès des aînés des lignages mineurs l'autorité et le soin de répartir les terres entre les membres mariés de leur groupe, lesquels éventuellement confient à leur tour aux « leaders » des *gregbo* la tâche d'indiquer concrètement les emplacements cultivables.

Dans ce processus, le pouvoir des aînés, et notamment celui du doyen de lignage, est strictement moral et juridique : il consiste à préserver l'intégrité du territoire lignager et à régler les litiges fonciers survenant soit à l'intérieur de l'unité résidentielle, soit à l'extérieur, c'est-à-dire entre le village et les groupes immédiatement voisins.

D'une manière plus générale, de ce qui transparait des seuls énoncés des informateurs, le référent précolonial semble ne laisser aucune autonomie aux structures foncières. Plus exactement, la terre, en tant qu'elle est un support d'activité et de mise en valeur individuelle, n'offre aucune lecture spécifique : son « texte » est un « blanc » qui renvoie directement à celui de l'organisation sociale, l'unité territoriale explicitant l'autonomie résidentielle. L'autorité des doyens de lignage ne se définit comme contrôle d'une appropriation collective que dans la mesure où les pratiques sociales soulignent au premier chef l'activité concrète des « groupes en corps », notamment les pratiques cynégétiques. Le découpage interne de cette unité renvoie de la même manière à la composition du groupe résidentiel, et, à l'intérieur de ces limites, la distribution foncière ne s'opère qu'en fonction du droit d'usage de chacun. Ainsi, les inégalités auxquelles cette distribution donne lieu ne sont que l'expression de positions sociales déjà acquises : autant d'épouses et de dépendants, autant de parcelles cultivées.

L'unité résidentielle ne s'épuise pas dans ces règles et pratiques appartenant à l'ordre du visible : une constellation d'univers invisibles vient proprement doubler le monde prosaïque des vivants. Tentons d'en définir les principales caractéristiques. Cette constellation est composée de trois figures principales.

Tout d'abord, au village des vivants, *kodre*, s'oppose le monde

des morts, *kuduku*. Ce monde paraît dans l'ensemble assez pauvre en représentations ; situé sous l'espace résidentiel, il est le lieu d'accueil de l'esprit (*ugō*) des défunts. Des gardiens barrent l'entrée et y opèrent une sélection ; certains *ugō* sont autorisés à pénétrer le *kuduku* et appartiennent désormais au monde définitif des morts. De sorte que cet univers ne fait l'objet d'aucun culte particulier (40), il représente simplement l'achèvement d'un processus : la vie puis la mort sans retour.

La « sélection » faite à l'entrée du *kuduku* laisse donc une frange de « recalés » ; ceux-ci, loin de disparaître définitivement sous terre, se réfugient en un lieu déterminé du territoire villageois (arbre, mare, etc., situé généralement à proximité de l'espace résidentiel) et forment le *guludjile* (lieu sacré).

Comme nous l'avons indiqué précédemment, ces « laissés pour compte » du *kuduku* ne sont pas à proprement parler des ancêtres, mais selon le terme vernaculaire des *kwi*, c'est-à-dire (faute d'une meilleure traduction) des génies dont les propriétés et les fonctions n'ont que peu de rapports avec celles des morts.

Le *gulugjile* appartient à l'univers de l'ombre, comme un « à côté » du monde des vivants ; c'est pourquoi il définit une société en double, hiérarchisée (à sa tête un chef, en général nommé et repérable dans la généalogie), dont les activités forgent précisément la hantise du groupe local. Les *kwi* veillent en principe à sa préservation et à sa protection ; mais toute manifestation d'un malheur collectif (épidémies, désordres climatiques, défaites, guerres répétées, etc.), ou d'une diffusion incontrôlée de la violence interne (conflits, décès anormalement nombreux, prolifération d'accusations de sorcellerie, etc.) est interprétée comme le signe de leur colère.

Le *dudubeñō* (maître de la terre) ou le *gwilikolekeleñō* (clairvoyant public) seront donc requis pour accomplir un sacrifice (en général un animal de couleur blanche, poulet ou mouton) et apaiser ainsi leur courroux.

Avant d'aller plus loin, deux points méritent d'être précisés. Si, comme nous avons pu le repérer à Dobé Mahidio, le « chef » des *kwi* est effectivement un ancêtre nommé dans la généalogie (exactement celle de Tabié), la place qu'il occupe le situe à proximité de celui des vivants ; l'homme en question vivait à la fin du siècle dernier et très probablement au début de ce siècle (il s'agit en l'occurrence du grand-père d'individus adultes). En d'autres termes, alors que la structure généalogique met en évidence sept générations, aucun des « grands ancêtres » de cet ensemble ne figure dans la com-

(40) Voir à ce sujet les analyses similaires de D. Paulme sur les Bété de Daloa : *Une société de Côte-d'Ivoire...*, chapitre consacré aux cultes publics.

position du *guludjile*. Ceci montre que les *kwi* sont des personnages qui ont un rapport étroit avec le groupe résidentiel tel qu'il s'est constitué sur trois ou quatre générations.

En outre, le *guludjile* ne communique pas uniquement avec l'unité résidentielle et les patrilignages qui la composent : ce lieu sacré est ouvert aux groupes voisins. Mais on ne peut véritablement éclairer le propos, sans faire brièvement état des conceptions sous-jacentes de la personne. A l'entrée du *kuduku*, ceux qui sont refoulés ne peuvent appartenir au monde des morts ; c'est dire aussi bien que quelque chose en eux ne meurt pas, qu'une instance de leur personne est amenée à retourner auprès des vivants. Cette instance, ombre ou double (41) de l'être individuel, est nommée *djudju* (42) ; c'est elle qui habite également le *guludjile* et les *kwi* ne sont autres que des doubles susceptibles de réapparaître et de se réincarner dans la société humaine. Par conséquent, tandis que le *kuduku* semble représenter un processus irréversible conduisant simplement de la vie à trépas, le *guludjile* dévoile un véritable cycle de métempsyose. Ce point permet d'interpréter l'étrange barrière placée au seuil du monde des morts : elle s'ouvre dès lors que la mort cesse d'être une métaphore sociale, que s'abolit en elle, non seulement l'individu, mais tout ce qui tend à conférer du sens à sa disparition ; c'est pourquoi le *kuduku* est une entité abstraite et finalement « a-religieuse ».

En l'absence de tout culte, y séjournent non seulement les lointains ancêtres, mais tous ceux dont le décès n'appelle aucune recherche explicative, principalement les vieillards. Pour reprendre une expression locale, leur cas est « simple », indiquant ainsi qu'exceptionnellement l'ordre social se soumet aux lois naturelles. A l'inverse, la barrière se ferme pour signifier que la mort est liée aux contradictions internes du groupe local.

Le retour des *djudju* et leur rassemblement en *guludjile*, en société hiérarchisée, vient en quelque sorte informer (ou plus simplement hanter) le développement résidentiel et lignager, dans la mesure où

(41) Nous traduirons indifféremment *djudju* par ombre ou double. Comme l'indique M. AUGÉ, ces deux notions peuvent correspondre à deux instances distinctes de la personne ; dans le cas présent un terme identique semble les recouvrir toutes deux : le *djudju* est à la fois l'ombre passive qui suit le corps de l'individu en « vis-à-vis » (expression locale), et le double actif qui a la capacité de se mouvoir et de quitter l'individu pendant la nuit et, éventuellement, de se livrer à des festins nocturnes. Par ailleurs, *djudju* désigne « l'ancêtre » (*kwi*) dont ego est en quelque sorte « possédé » toute sa vie durant. Voir M. AUGÉ, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, p. 161 à 170.

(42) Les Bété de Daloa nomment la même instance *zuzuko*. D'après D. PAULME, ce terme n'est pas spécifique aux Bété de cette région. On le retrouve en effet chez les Neyo, chez les Dan (qui sont d'origine mandé) et chez les Guéré, sous le nom de *zuzu*.

ils sont eux-mêmes les représentants de la division sociale. C'est pourquoi les *kwi*, aussi nombreux soient-ils, ne sont guère repérables au-delà des trois ou quatre générations qui définissent l'ensemble des contemporains.

Les *kwi* informent le développement résidentiel et lignager ; cette expression nous paraît appropriée car elle traduit la conception autochtone selon laquelle ces « génies » participent à l'ordonnement du monde des vivants. Figures émanant de désordres antérieurs, ces *kwi* constituent le champ sémantique et proprement religieux à partir duquel tout désordre nouveau est réinterprété. Champ d'interprétations ambivalentes, car les *kwi* remplissent une fonction protectrice en présidant au maintien ou au retour de l'ordre social, mais représentent aussi une menace virtuelle.

L'idéologie de la « réincarnation » illustre parfaitement cette double intervention du règne de l'ombre. Les *kwi* peuvent abandonner le *guludjile*, quitter cette zone intermédiaire vouée à l'errance, entre le *kodre* et le *kuduku*, pour renaître en la personne d'un nourrisson ; plus exactement, les *kwi* redeviennent de simples *djudju* et constituent la principale composante non-corporelle du nouveau-né.

Point essentiel, cette théorie locale de la métempsycose ne suit pas les contours de la filiation agnatique ; à tout le moins elle révèle que, si les *kwi* se réincarnent dans leur propre patrilignage, c'est généralement afin de perpétuer les méfaits qu'ils commettaient dans une vie antérieure : il s'agit en l'occurrence des *nakpaliñoa* (littéralement : « mangeurs de *djudju* »), soit des sorciers particulièrement malfaisants.

Mais dans bon nombre de cas, les *kwi*, dans la mesure où ils sont perçus comme les émanations ou les victimes de la violence interne, ne « renaissent » pas dans leur *grigbe* d'origine, mais dans un lignage voisin. On nous suggèrera sans doute que ce dernier lignage est probablement un groupe apparenté (en ligne agnatique) aux *grigbe* des ancêtres errants, et qu'on est donc toujours en présence d'une « histoire de famille ». Si une telle situation est effectivement possible, l'autre l'est tout autant, à savoir celle où le *kwi* se réincarne dans un patrilignage parfaitement indépendant du sien. Cette croyance au retour des *djudju* peut fonctionner à l'intérieur du groupe résidentiel, par conséquent entre lignages apparentés ou non apparentés en ligne agnatique, mais également à l'intérieur du groupe sous-tribal ; de sorte que le nourrisson peut recevoir son *djudju* (43) d'un village voisin.

(43) La détermination de l'origine et de l'identité des *djudju* survient à l'occasion d'une maladie infantile ; le *kuyebeñō* (clairvoyant privé), après consultation, révèle aux parents la « personnalité » de leur enfant et leur demande d'exécuter un sacrifice pour apaiser le génie qui l'habite désormais.

Lorsqu'un tel cas se produit, à la mort de l'individu, son « double » prend ou bien le chemin définitif du *kuduku*, ou bien le chemin du *guludjile* dont initialement il provient.

Comme nous l'a indiqué notre principal informateur, les *djudju* viennent parfois d'ailleurs et vont quelques fois vers d'autres « lieux sacrés ». Cet étrange mouvement des ombres semble s'inscrire généralement dans l'espace partagé, c'est-à-dire entre *guludjile* (44) appartenant à des territoires contigus et dont les résidences participent d'une histoire commune. C'est pourquoi nous préférons à la notion d'ancêtre situé dans une généalogie, celle de « génie » habitant un lieu. Si le *kuyebeñō* (45) (clairvoyant privé) est parfois capable de nommer le nom du défunt qui se réincarne dans tel ou tel nouveau-né (notamment lorsqu'il s'agit d'un retour dans le même patrilignage ou dans le même groupe résidentiel), il lui arrive souvent de n'indiquer que le *guludjile* auquel l'enfant désormais appartient, arbre, mare, etc.

On voit donc assez bien en quoi la « société » des *kwi* n'est pas seulement le lieu d'un culte destiné à la préservation et à la protection du monde des vivants ; elle est une structure en double qui, malgré son apparence de réplique, ne reproduit pas le champ institutionnel. Elle s'insère régulièrement dans le tissu des relations objectives en brouillant les cartes de l'organisation lignagère ; le retour des *kwi* dans le processus agnatique introduit les linéaments d'une logique individuelle : la « personne » n'est pas nécessairement à la place que lui assigne son groupe de filiation. Dans certains cas de figures, ego, par son *djudju*, n'est plus exactement le fils d'un tel, mais au contraire l'un de ses ascendants (cas d'un retour du *kwi* dans son propre patrilignage) ; dans d'autres situations, ego est d'une certaine manière (en tant qu'il est double) « étranger » à son propre *grigbe*.

Par suite, on se trouve en présence d'un processus contradictoire, où la personne se singularise indépendamment de son appartenance lignagère ; ego est à la fois identique à tous ceux qui comme lui sont membres d'un même groupe de filiation, et différent d'eux en ce sens que l'une de ses composantes réfute et subvertit la position sociale qu'il est censé occuper.

Cette opération de dédoublement, par laquelle ego semble appartenir simultanément à deux registres distincts (pour reprendre une expression locale, celui du « vis-à-vis » et celui du double), met en évidence l'étroite corrélation entre les manifestations du désordre et l'univers des *kwi*. Figures émanant de contradictions antérieures,

(44) Chaque *guludjile* porte un nom spécifique.

(45) Ou le *djilinō* (devin).

elles réapparaissent dans la société humaine par un principe d'individuation.

Ce principe d'individuation se dégage encore davantage du troisième pôle de l'imaginaire villageois ; au *kuduku* et au *guludjile* s'ajoute en effet le *gudime* qui n'est autre que le repère des sorciers malfaisants. Ce qu'on admet depuis l'œuvre de E. Evans-Pritchard (46) comme relevant du domaine de la « witchcraft » désigne assez bien le *gudime* ; dans la catégorie générique des personnages maléfiques (witch), nommée localement par le terme *guño* (47) (pluriel : *guñoa*), ressortent particulièrement les *nakpalinoa*, (les « mangeurs de *djudju* »)

Le *gudime* regroupe ainsi les *nakpalinoa* : il se présente comme une société organisée et hiérarchisée, d'ordre strictement résidentiel car censée « accueillir » des « individus » (ou plus exactement leur double) habitant le groupe local indépendamment de leur appartenance lignagère. En outre, le *gudime* ne constitue qu'un modèle réduit de la société villageoise et ne compte en fait que vingt à trente « malfaisants »

Nous n'aborderons pas pour le moment la conception autochtone qui définit les conditions d'accès à cette société de *nakpalinoa* ; convenons simplement d'en décrire brièvement la représentation globale. Sur ce point, rien de très original ne distingue l'univers « sorcier » des Bété de Gagnoa (48) de ceux décryptés par la plupart des ethnologues africanistes. A la différence du *guludjile*, le *gudime* rassemble des « personnages » dont la présence physique est attestée au sein du groupe local. Mais, à l'instar du *guludjile*, il met en jeu non pas la personne en tant que telle, mais l'une de ses composantes, à savoir le *djudju*. Soulignons à cet égard que la théorie locale dément toute interprétation fallacieuse des croyances en la sorcellerie ; le domaine de la « witchcraft » est le domaine du double et non celui du réel stricto sensu, ou pour reprendre une expression locale, celui du « vis-à-vis » ; ce qui n'empêche bien sûr pas les croyances en l'efficacité maléfique des *nakpalinoa* (maladie, mort) de donner lieu à des pratiques sociales parfaitement repérables (tantôt individuelles : divination, recherche de protection par l'acquisition d'objets fétiches défensifs, tantôt collectives : ordalies).

Le *gudime* est une société exclusivement nocturne ; la nuit venue et alors que le village est endormi, les *djudju* des *guñoa* abandonnent

(46) *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, E. EVANS-PRITCHARD, Gallimard, 1972.

(47) *Gu* (mal), *ño* (homme), *guño* (homme du mal).

(48) Et aussi des Bété de Daloa. Voir le chapitre de D. PAULME consacré aux « cultes privés et publics » *op. cit.*

la personne à laquelle ils sont « attachés », traversent le toit de la case, se métamorphosent en chauve-souris ou en oiseau et rejoignent ainsi le lieu de leurs méfaits (qui peut-être variablement une grotte, une termitière, etc.). Là, ils sont censés recouvrer, sinon une forme, du moins une identité humaine (précisément celle à laquelle ils sont attachés), organiser tantôt des séances où sont fomentées des « attaques » contre telle ou telle personne du groupe local, et surtout où les « anciens » mettent à l'épreuve les nouveaux venus en exigeant d'eux qu'ils livrent au *gudime* l'un de leurs proches parents (c'est-à-dire un membre de leur patrilignage et bien souvent un membre de leur lignage mineur) ; tantôt d'imposants festins au cours desquels sont partagés le *djudju* des victimes.

Au-delà de cette trop brève description dont on se doute qu'elle fait l'objet de la part des informateurs, et pour tout dire de chaque individu, d'une abondance de détails et d'une variété d'interprétations, convenons de discuter un point important.

Certains auteurs, notamment marxistes, s'efforcent d'interpréter cet univers de sorcellerie comme définissant un niveau strictement superstructurel ; il permettrait, par un jeu d'inversion, de compenser dans l'imaginaire la dissymétrie des rapports sociaux objectifs : véritable « appareil idéologique » local, il remplirait simultanément une fonction d'occultation (à l'usage des dominés) et une fonction performante (à l'usage des dominants), donnant ainsi toute son ampleur à la reproduction du système lignager.

Si ce modèle est sans conteste intéressant dans la mesure où il lie le champ de la sorcellerie à celui de la division sociale, il nous paraît insuffisant dès lors qu'il se contente d'en faire un simple instrument au service des dominants et plus généralement au service de la reproduction. A le suivre, la théorie locale du double serait comme une sorte de garantie du réel, ou la représentation du *gudime* une manière d'assurer la pérennité des rapports sociaux lignagers.

Il nous semble que cette interprétation fonctionnelle manque ce qu'énonce pourtant explicitement l'univers de la sorcellerie ; en tout premier lieu, avant de renvoyer à quoi que ce soit d'objectif, il se présente comme un champ d'affrontement des doubles ou des *djudju* (le *djudju* des *ñakpaliñoa* attaque le *djudju* de leurs victimes). A ce niveau, cet univers ne représente rien de réel : les acteurs de ce combat ne sont pas ceux dont l'identité et le statut sont assurés par leur groupe de filiation, mais leur double dont on a vu qu'il brouillait le jeu des positions objectives. Le *djudju* d'ego ne reproduit pas son « moi » en « vis-à-vis », mais lui assigne une autre individualité : de sorte qu'ego est celui-ci et un autre (cet « autre » étant souvent « étranger » à son groupe de filiation). Autrement dit, loin de représenter le réel et de reproduire l'ordre institutionnel, l'univers du

double, dans la mesure où il n'est ni sa réplique ni son miroir, l'interroge sur le mode : « Ceci n'est pas ce que vous croyez. »

C'est pourquoi le double, dans sa plus large extension, incluant à la fois la sorcellerie et l'anti-sorcellerie — ce que Middleton et Winter (49) ont appelé en un raccourci fameux la « wizardry » — peut se définir dans un sens quasi étymologique comme une « théorie » du réel.

Cette « théorie » (en grec *theoria* signifie vision) ne s'élabore aucunement pour garantir aux rapports sociaux un supplément de légitimité, mais au contraire pour en dévoiler le contenu conflictuel. Elle se donne, depuis ses lieux d'invisibilité (*gudime, guludjile*), comme une logique du visible et relègue le réel au rang d'apparence pour ne restituer que le seul terrain d'affrontement des doubles. Le domaine de l'anti-sorcellerie, qui s'actualise en des pratiques sociales de divinations, d'oracles et d'interrogations des *kwi* (*guludjile*), d'ordalies diverses, est une mise à découvert de ce champ conflictuel. Le registre du double, à l'instar des Idées de Platon (« réalisme des Idées »), produit davantage le réel qu'il ne le reproduit : en sorte que tout ce qui advient dans l'ordre du « vis-à-vis » apparaît chose singulière et étrange, comme la manifestation ou le résultat d'un combat qui se livre ailleurs, et que seule la théorie du double peut rendre visible et explicable. Les aléas de l'existence, la réussite et les échecs, la maladie ou la trop bonne santé, et bien évidemment la mort, sont les résultats de ce qui se trame dans les coulisses du double.

Ainsi cette théorie du réel équivaut à une théorie de la force qui résorbe l'univers local en une figure et un langage proprement militaires : l'affrontement des *djudju*, c'est l'affrontement entre une capacité d'attaque et une capacité de défense ou, plus exactement, entre une puissance maléfique (*vru*) et des pouvoirs bénéfiques (*ateme — akpo*). Sans nous attarder pour le moment sur ces pouvoirs attachés à la personne convenons que cette empoignade ne constitue pas un jeu dont on connaîtrait par avance les règles. L'origine des *djudju* nous a indiqué qu'on ne peut transposer les statuts objectifs de chacun (même inversés) dans le règne du double, et qu'en conséquence l'anti-sorcellerie se donne comme un art du déchiffrement de ce qui advient, ou de ce qui peut advenir ; une fois encore, le double ne représente pas l'institution lignagère ; il enseigne, au contraire, que celle-ci est elle-même représentation ; en ajoutant dans le cas présent ceci : l'institution est représentation dans la mesure où elle est le lieu de « coups de théâtre » et de renversements de situations. En d'autres termes, ce que le domaine de la sorcellerie suggère

(49) J. MIDDLETON et WINTER (F.H.), *Witchcraft and sorcery in East Africa*, Routledge and Kegan, Londres, 1963.

par ses métaphores guerrières et par cette sorte de circuit fermé où le double renvoie toujours au double (le double des malfaisants « attaque » le double des victimes et tout ceci est vu par les *kwi*), c'est que l'ordre lignager, l'ordre des positions établies, n'est en aucune manière garanti, que l'institution est en son fond instable et fragile ; il indique que la force n'est pas la figuration du pouvoir, mais que le pouvoir est au premier chef le résultat de rapports de forces. Ainsi nous voyons progressivement se dessiner ce qui, à sa manière, est rendu visible par la logique du double, à savoir l'étroite corrélation entre filiation et violence, entre l'ordre agnatique et le développement de la division sociale, entre le processus lignager et l'autonomisation segmentaire ; plus précisément, il dévoile le caractère essentiellement productif de ce processus, en l'occurrence l'émergence de nouveaux pôles de pouvoir autour desquels s'organisent pratiquement les groupes intra-lignagers (*noyokosuyoko-noyue gregbo*).

Ainsi que nous le suggérons plus haut, l'intérêt du double est de poser de la manière la plus aigüe la question de l'institution lignagère, d'en être en quelque sorte le *révélateur* (au sens photographique du terme) ; le « ceci n'est pas ce que vous croyez » devient concrètement : ce groupe n'est pas *réellement* un ensemble homogène, il est « travaillé » en son fond par des opérateurs de *différenciation*. Si bien que l'univers du double, en se présentant comme un registre distinct et autonome, (où le *djudju* n'est pas la réplique du moi, mais une instance autre), est sans doute le biais le plus direct pour l'institution d'apparaître réellement comme un champ différencié et comme le terrain de rapports de forces.

Dans cette perspective, il nous paraît tout à fait significatif que le *gudime* soit une expression du groupe résidentiel, et que les patrilineages n'y soient pas représentés en tant que tels. Ici encore l'univers du double énonce explicitement que la résidence est le théâtre de la production lignagère, que les groupes de filiation s'élaborent sur les lieux de la cohabitation.

Il nous semble intéressant également que ceux-là mêmes qui, à l'intérieur de la « wizardry », sont censés incarner un principe d'ordre, comme une sorte de contre-poids bienfaisant à l'action maléfique des *ñakpalínoa*, à savoir les *kwi*, soient des « revenants ». Observateurs vigilants du groupe local, de ce qui s'y trame à l'arrière-scène comme étranges événements, toujours prêts à intervenir dans la société humaine et à y jouer à nouveau un rôle, ils sont les mieux « placés » pour énoncer (par l'intermédiaire des contre-sorciers : *djilínoa*, *gwilikolekeleñoa*, *kuyebeñoa*), les désordres du développement lignager ; car les *kwi*, pour le groupe tel qu'il est advenu, sont le produit des rapports de force antérieurs. Ce mouve-

ment cyclique nomme ainsi la fusion organique entre filiation et violence, entre l'ordre et les divisions sociales.

Pour achever cette incursion au pays des « imaginaires villageois », il convient d'aborder une ultime question. Qu'en est-il des places respectives de l'homme et de la femme dans cet univers en double ?

Au plan de la conception de la personne, rien ne différencie le sexe féminin du sexe masculin. La femme, à l'instar de l'homme, reçoit dès sa naissance un *djudju* dont l'origine provient soit de son *guludjile* local, soit d'un *guludjile* voisin. Cette égalité des sexes (au moins à ce niveau) tranche curieusement avec la domination masculine dans le domaine de la sorcellerie et de l'anti-sorcellerie. Si l'on en croit les descriptions faites par les informateurs, aussi bien du *gudime* que du *guludjile*, les personnages clefs en sont majoritairement les hommes.

Toutefois, rien n'interdit aux femmes d'y « apparaître » effectivement. Certaines épouses sont complices de leur mari dans ses œuvres maléfiques (on parle alors de « couple diabolique »), et des filles ou des sœurs non encore mariées, parmi lesquelles bon nombre semblent vouées au célibat pour des raisons d'anormalité physiologique ou mentale (ou ont été répudiées par leur mari), sont signalées comme participant aux « festins » nocturnes. Ceci est confirmé par les accusations de sorcellerie, où ces femmes, destinées à demeurer dans leur patrilignage, sont rendues coupables de la maladie ou de la mort d'un de leurs parents agnatiques (parfois il s'agit d'un jeune enfant, comme si l'accusation venait confirmer la manifestation d'une jalousie intempestive). En outre, dans le champ de la contre-sorcellerie, les multiples spécialistes de la divination et de la clairvoyance ont un homologue féminin, appelé *ākponowo* : cette « féticheuse » est aussi clairvoyante et a notamment pour tâche de fournir à ses clients un efficace pouvoir de défense contre les attaques des *guñoa*.

Mis à part ces quelques exemples, où finalement elles n'apparaissent dans l'univers sorcier que comme des répliques amoindries du modèle masculin, les femmes semblent y être assez minoritaires (50).

De prime abord, cette « sous-représentation » corrobore les relations objectivement établies ; destinées à la circulation ou à l'échange matrimonial, elles occupent une place singulièrement flottante ou ambivalente : filles d'un patrilignage, elles en sont rapidement exclues (même si elles en restent membres), épouses, elles restent

(50) Les informateurs ajoutent que le *gudime* accueille également de très jeunes enfants ; en précisant que le métier de *guño* s'apprend, accompagné du père ou des parents, dès le plus jeune âge.

« étrangères » au groupe de leur mari. Bref, la faible insertion des femmes dans l'univers du double s'expliquerait par l'instabilité de leur position sociale.

Une telle interprétation a au moins le mérite de démentir l'explication de type fonctionnaliste qui voit dans l'imaginaire « sorcier » un rapport social inverse à celui qui prévaut dans le champ du réel. Les femmes, bien que soumises au contrôle des hommes, notamment des aînés, ne sont pas représentées comme compensant le poids de la domination masculine par un sur-pouvoir sorcier.

En fait, leur faible « participation » au monde du double paraît démontrer que les affrontements qui s'y déroulent relèvent du monde des hommes et sont la conséquence de la domination masculine.

Un phénomène atteste cette relative situation d'hors jeu : les femmes « s'attaquent » rarement en sorcellerie (51), et lorsqu'une femme meurt dans des circonstances jugées singulières, c'est généralement un homme qui est rendu responsable. Ainsi, lorsqu'une femme décède durant son accouchement, c'est toute la société locale masculine qui est considérée comme coupable. Ceci donne lieu à un étonnant rite d'inversion sociale (on en examinera les différences séquences plus au long) où les hommes, tous lignages confondus, sont provisoirement chassés du village par les femmes vengeresses.

VI — ÉLÉMENTS D'ANALYSE DE LA VIE MATÉRIELLE

Le retour à des considérations plus prosaïques n'offre pas tout à fait la tranquille et concrète assurance qu'on est *a priori* en droit d'attendre des bases, « sans double », de la vie matérielle.

En première analyse, les populations de la région de Gagnoa ne semblent guère enclines à développer les ressources du sol. A tout le moins, ces ressources n'interviennent que dans la perspective d'une satisfaction quasi élémentaire des besoins : au-delà, ce sont des activités proprement sociales qui font l'objet d'un investissement soutenu et valorisé. La chasse de ce point de vue est exemplaire : activité bien évidemment productive (donnant lieu à des techniques dont nous verrons plus loin la particularité), on ne peut pour autant la réduire à une simple recherche de butin ; elle est aussi ce par quoi

(51) Ce qui ne veut pas dire que les relations entre femmes soient nécessairement pacifiques, mais que leurs éventuels conflits s'expriment souvent en « vis-à-vis ».

les groupes locaux, notamment les groupes de filiation, se manifestent comme « corporate groups », comme unités capables d'organiser des formes pratiques de coopération. Elle est aussi une activité ludique où l'individu (masculin) peut acquérir une notoriété en dehors de toute référence statutaire et lignagère

Le faible développement des pratiques agricoles semble d'autant plus marqué que la majorité des actes cultureux sont réservés à celles qui, précisément, sont exclues des activités dominantes (activités cynégétiques et aussi guerrières), c'est-à-dire aux femmes.

Ainsi présenté, le référent matériel précolonial se rapproche très sensiblement du modèle proposé par M. Sahlins (52), celui de la « sous-production primitive ». A le suivre, le désintérêt des populations de la région de Gagnoa à l'égard du développement des forces productives devrait non pas être mis au compte d'une impuissance « naturelle », ou d'une carence technologique, mais à celui d'une « volonté » de privilégier ce qui préside au premier chef à l'ordonnement des groupes sociaux et à la reproduction du système symbolique.

Les premières images, esquissées par les administrateurs coloniaux (notamment Thomann) au début de ce siècle, illustrent assez bien cette position « anti-développementariste ». Outre un état d'esprit singulièrement « libertaire » qu'atteste l'absence de structuration et d'autorité politiques dignes de ce nom, s'ajoute un étonnant laxisme à l'égard des « questions agricoles » : « Le Tschien (Bété de Gagnoa nommé ainsi, pendant un temps, par l'administration coloniale) est loin d'être un cultivateur comme le Gouro ; son grand souci est de se procurer du vin de palme dont il use abondamment, ce qui surexcite encore son caractère naturellement querelleur et belliqueux. » Ainsi s'exprime, sans doute fort désappointé, le lieutenant-colonel Metz.

Cette image coloniale est d'une certaine manière corroborée par les propos que tiennent les intéressés eux-mêmes sur leur propre référent matériel. Outre la chasse particulièrement valorisée, et la récolte du bangui dont ils reconnaissent jusqu'à aujourd'hui l'importance cruciale, les planteurs de Gagnoa, dont la subsistance actuelle est pour une grande partie assurée par la riziculture pluviale, mentionnent, non sans quelque nostalgie, les temps anciens de la culture du taro (*boba*) et du haricot (*lele*). A cette apparente « simplicité » vivrière s'ajoute dans le domaine de l'habillement la tenue élémentaire du vêtement d'écorce (53) et du modeste cache-sexe (qu'enjoli-

(52) M. SAHLINS, *Age de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, 1972.

(53) Cf. G. THOMANN, *De Sassandra à Séguéla, Journal des voyages XIV, 1903, et Essai de manuel de la langue néoulé*, 1905. Curieusement, comme pour accentuer les traits de « primitivisme », THOMANN, dans l'une de ses fameuses descriptions, a recours à un texte ancien (dont il ne précise ni l'auteur, ni le terrain d'application) pour affirmer qu'il s'applique « encore assez bien aux Bété ».

vent quelques décorations et inscriptions corporelles), suggérant ainsi la quasi absence de l'artisanat et notamment du tissage.

Nous ne prétendons pas contester globalement ce modèle de la vie matérielle précoloniale. Simplement en indiquer la relativité par un essai de mise en perspective historique. Premier élément, ce modèle est construit sur une base strictement a-temporelle : de tous temps, c'est-à-dire jusqu'à la colonisation, les populations de Gagnoa semblent n'avoir été que faiblement agricultrices. Tout se passe comme si le faible développement agricole manifestait leur refus de modifier quoi que ce soit à ce qui les constitue « essentiellement » comme sociétés cynégétiques et guerrières.

Pendant, plusieurs indicateurs permettent de corriger cette vision pour le moins « substantiviste » du monde précolonial. En examinant, à l'encontre du modèle décrit précédemment, aussi bien les rapports plus circonstanciés des administrateurs coloniaux, (ceux de 1913), que les énoncés plus détaillés des autochtones eux-mêmes, on constate que la production vivrière est sensiblement moins rudimentaire que l'image traditionnelle ne le prétend. A la culture du taro et du haricot s'ajoutent en effet le maïs, (à propos duquel les premiers rapports agricoles mentionnent la totale généralisation dans la zone de Gagnoa et la production en « grande quantité ») (54), ainsi que la banane plantain, le tabac, le manioc, l'igname et le riz pluvial.

Ces deux dernières cultures sont particulièrement significatives ; en ce qui concerne l'igname, les autorités coloniales constatent autour de 1913 une forte hétérogénéité à l'intérieur de la région de Gagnoa : sans préciser leur nom, elles signalent simplement que ce produit vivrier n'est « connu que de quelques tribus ». Le riz de son côté présente une caractéristique semblable ; alors qu'à l'ouest et au sud de Gagnoa il est assez bien cultivé, au nord et à l'est, les tribus semblent le méconnaître. A cet égard, les informateurs du Niabré confirment, sous un angle historique, cette limitation de l'expansion rizicole ; selon eux, le riz est une culture récente, légèrement antérieure à l'arrivée des militaires français : sa diffusion proviendrait de l'ouest et n'aurait atteint la région de Gagnoa que dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. D'une manière plus générale, les coloniaux distinguent très nettement les groupes de l'ouest et du sud, de ceux du nord et de l'est ; les premiers ont l'air de vivre relativement aisément (grâce à la diversification vivrière), alors que les seconds semblent à peine assurer leur subsistance. Par ailleurs, le coton est cultivé dans toute la zone, mais en faible quantité et réservé uniquement au tissage.

(54) Cf. ANRS, 1 G 345.

Ces quelques indications viennent incontestablement briser cette représentation d'un monde « rudimentaire et primitif ». A tout le moins, elles indiquent que ce monde n'est pas celui de la région de Gagnoa à la veille de la colonisation. Diversification et différenciation, telles sont les caractéristiques de la production vivrière du secteur oriental du pays bété ; on peut d'ailleurs pour compléter le tableau, y ajouter la production animale : caprins, ovins, poulets, mais aussi d'assez nombreux bœufs de forêt (bovidés de petite taille résistants à la trypanosomiase). On notera au passage qu'aujourd'hui on ne trouve plus aucune trace de ces bœufs (éléments de la dot) : cette totale disparition remonte au tout début de la colonisation où, par crainte d'être pillées par les militaires, les populations locales ont en quelques années consommé leur cheptel bovin (55).

Cette diversification et cette différenciation nous paraissent illustratives à plus d'un titre. D'une part elles indiquent que, loin de répéter indéfiniment leur production matérielle et de refuser toute « innovation » par crainte d'un bouleversement incontrôlé des activités et des institutions dominantes, les groupes de la région de Gagnoa ont su intégrer et développer de nouveaux produits vivriers. L'exemple du riz est à cet égard pertinent. On nous rétorquera peut-être que ce phénomène est lié à l'histoire du peuplement et à la diversité des processus de migration. De sorte qu'à l'hétérogénéité vivrière (riz — igname par exemple) correspondrait l'hétérogénéité des origines. Si une telle hypothèse est tout à fait concevable, aucune information un tant soit peu tangible ne nous permet de la valider (les groupes en provenance de l'est auraient introduit l'igname, selon l'idée couramment admise (56) qu'à l'est du Bandama commence la « civilisation » de l'igname, et ceux de l'ouest diffusé le riz), d'autant plus, que chacun des groupes tribaux ne peut se réduire à un seul foyer de peuplement (certains groupes comme le Paccolo ou le Zabia sont à la fois issus de l'est et du sud-ouest).

Par ailleurs, le riz, dont l'introduction ne fait que précéder de quelques années la colonisation française, semble se diffuser à l'intérieur d'espaces tribaux déjà constitués. Ce qui en revanche nous paraît intéressant, ce sont les différences entre groupes tribaux, ou plus exactement, entre ensembles de groupes tribaux. Contre une vision par trop « substantiviste » de l'« ethnie bété », elles attestent une non-homogénéité de l'univers précolonial ; aux différences dialectales

(55) En 1913, soit juste à la fin de la conquête militaire, les français ont fait le recensement suivant : bovidés, 840, moutons, 4 140, cabris, 4 860, poulets, 25 000.

(56) Mais sans nul doute fort sujette à caution. Cf. « Histoires de riz, histoires d'igname en moyenne Côte-d'Ivoire ». J.-P. CHAUVÉAU and al. *Africa*, 51 (2), 1981.

et socio-culturelles s'ajoutent des différences dans l'ordre de la production matérielle. Partant, elles renforcent l'importance du fait tribal ou du « territoire partagé » et soulignent qu'à l'intérieur d'une même zone (Gagnoa) les biens vivriers font l'objet d'un inégal développement ; chacun de ces ensembles (en fonction de sa propre logique et de sa propre histoire) y manifeste des éléments de singularité, au point que certains apparaissent, aux yeux des premiers observateurs coloniaux, comme « dignes » de recevoir un jugement positif, alors que d'autres sont relégués au monde de la « sous-production ».

Il reste à interpréter le modèle courant par lequel les intéressés présentent d'une manière quasi immédiate leur vie matérielle précoloniale. Quel lien peut-on établir entre le taro et le haricot (qui font l'objet d'une incontestable valorisation (57)) et la diversité vivrière présente à l'aube de la colonisation ? Tout semble se passer comme s'ils produisaient leur propre archaïsme en faisant l'impasse de l'histoire précoloniale. Plus exactement, comme si — alors que nous les interrogeons sur leur passé — ils répondaient par l'énonciation d'un objet traditionnel, c'est-à-dire d'une référence « primitive », originelle, qui par delà les transformations, serait seule capable de représenter le fil ininterrompu de la tradition. De fait, on peut penser que l'assertion « nos ancêtres cultivaient le taro et le haricot » équivaut à une marque d'autochtonie et d'authenticité n'appelant aucune antériorité, et que les autres cultures vivrières sont autant de données exogènes ou étrangères qui ont participé à son progressif effacement ; d'où sa valorisation et le silence des intéressés à l'égard des transformations agricoles.

Il est possible d'élargir le propos en admettant que cette diversification et cette différenciation vivrières sont partie prenante d'un mouvement plus large, mouvement dont nous avons esquissé quelques points de repère par une brève analyse de l'histoire socio-économique de la région de Gagnoa. L'hypothèse envisagée consistait à mettre en relation la multiplication des échanges (avec le nord et avec la Côte), avec les processus sociaux, tels les phénomènes de tribalisation (ou de sous-tribalisation) et de prolifération lignagère (autonomisation des segments). On a vu que la complexification du système des biens matrimoniaux (manilles), l'infléchissement des affrontements guerriers en recherche de captifs destinés à l'acquisition de fusils (lesquels à leur tour, par un cycle élargi, provoquent l'inflation guerrière) ont sans nul doute contribué à l'intensification de la pro-

(57) Aujourd'hui ces deux vivriers sont de moins en moins cultivés et n'apparaissent qu'exceptionnellement à l'occasion des fêtes. La valorisation définit donc la transformation d'un produit courant en un bien rare.

duction lignagère, c'est-à-dire à l'autonomie des groupes résidentiels et des groupes de filiation qu'ils abritent.

Dans ce contexte d'échanges et d'élasticité socio-économique, la diversification et la différenciation vivrière (à l'échelle tribale) sont des données tout à fait compréhensibles. Parallèlement aux fusils qui se sont progressivement substitués aux armes traditionnelles, telles les lances et les sagaies, on peut légitimement penser que le maïs, l'igname et le riz (d'une manière certes inégale) ont peu à peu remplacé les vivriers traditionnels. Cette hypothèse est d'autant mieux fondée que cette mise en valeur du potentiel vivrier accompagne des processus sociaux qui semblent se traduire par une densification de la population au sein des « espaces partagés ». A cet égard, il est intéressant de noter que le premier recensement effectué par les coloniaux fait état d'une assez forte densité démographique dans la région de Gagnoa ; en effet, 70 000 habitants (58) sont comptabilisés, et ce chiffre est très probablement inférieur à ce qu'il devait être avant la conquête militaire puisque celle-ci s'est achevée par un bilan très lourd dans les rangs autochtones (deux mille tués au moins).

On peut donc estimer cette densité à au moins 20 habitants au km² ; taux finalement équivalent à celui de la population rurale autochtone aujourd'hui.

Cette approche de la vie matérielle précoloniale interdit donc l'usage du modèle « sahlinien », c'est-à-dire d'un modèle qui prétend mettre en évidence l'attitude réfractaire des populations archaïques à l'égard du « développement » de leurs forces productives afin de protéger et de conserver leurs systèmes symboliques. Ce modèle existe au sein de la société, mais il ne vaut que comme image traditionnelle, que comme parangon d'un univers social qui, en bien des secteurs, s'est progressivement transformé.

(58) En 1914, les autorités coloniales établissent pour le Cercle du Haut-Sassandra, le recensement suivant : secteur de Daloa, 37 800 ; secteur de Vavoua, 25 000 ; secteur d'Issia, 29 000 ; secteur Tschien (Gagnoa), 70 000.

Mise à part la région de Soubré (sans doute assez faiblement peuplée), qui n'est pas mentionnée dans ce recensement (elle appartient au Cercle du Bas-Sassandra), la région de Gagnoa est de loin la plus peuplée du pays bété.

DES DIVISIONS SOCIALES

Les trois chapitres qui vont suivre tentent d'appréhender le référent précolonial à partir d'un schème de rapports, de façon à mettre en évidence les points d'ancrage de la division sociale.

Cette nouvelle perspective ne constitue pas l'antithèse de la démarche précédente : le champ de la division sociale ne contredit pas l'univers institutionnel. En revanche, elle permet d'analyser la formation précoloniale, non comme une totalité *sui generis*, définitivement fermée sur elle-même (du moins jusqu'à l'aube de la colonisation), mais comme un ensemble ouvert de pratiques et de processus à partir duquel les structures symboliques dominantes peuvent être réinterrogées.

Quel statut méthodologique donnons-nous à ce schème de rapports ? Est-il l'équivalent du schème conceptuel dont parle Lévi-Strauss dans la « Pensée Sauvage » (1), à savoir un médiateur par lequel les bases matérielles d'une société sont reliées à son système symbolique, à ses institutions, et y prennent par conséquent tout leur sens ?

Dans une certaine mesure une telle définition nous paraît convenir. Par exemple, le rapport homme/femme participe aussi bien à l'organisation lignagère qu'à la division du travail.

Cependant cette fonction médiatrice n'épuise pas le sens que nous voulons lui donner. Tout en éclairant le champ des pratiques des activités socio-économiques, le schème n'a pas véritablement pour but de montrer comment ces activités sont informées ou commandées par l'ordre symbolique ; bien plutôt d'interroger le système lignager en repérant les conditions de possibilité, ou les procédures qui président à sa constitution. Ainsi le patrilineage ne se saisit comme groupe de parenté que si au préalable on a repéré la loi des hommes qui soumet les femmes à la circulation et à la régulation matrimoniale (champ des interdits). Par cette première lecture, l'institution dominante laisse découvrir un collectif essentiellement

(1) *La Pensée Sauvage*, p. 173.

masculin ; mais, simultanément, elle se dévoile comme originellement clivée : la symbolique patrilinéaire, légitimant le groupe androcratique, est « travaillée » par un principe d'identification (filiation utérine) qui le subdivise en figures matriconnées. En d'autres termes, le travail de la « matriligne » souligne toute la fragilité du patrilignage ; il renvoie l'institution à ses propres conditions de production, et la confronte à ce qu'elle soumet, à savoir l'élément féminin.

Par ailleurs ce schème de rapports (mettant en évidence les lieux de confrontation ou de contradictions lignagères) indique que le système symbolique est pris dans une trame temporelle (2). Les divisions sociales, qui s'expriment notamment à travers l'activité segmentaire, ouvrent un champ qui ne peut s'analyser uniquement à partir de l'univers des règles ou des principes généraux de l'organisation sociale ; la logique résidentielle, les mouvements de tribalisation sont des phénomènes qui invitent à comprendre le référent précolonial, non en fonction d'une unité pré-établie, mais suivant ses diversités locales.

(2) Dans son ouvrage consacré aux Tallensi, MEYER-FORTES a fort bien vu que l'opposition entre descendance et filiation n'est pas seulement structurelle mais définit un véritable rapport de forces, d'où résulte un mouvement social aussi bien spatial que temporel. Cf. : *The web of kinship among the Tallensi*, Oxford University Press, London, 1949.

CHAPITRE III

LE RAPPORT HOMME/FEMME ET SES IMPLICATIONS

I. « L'EN-DEÇA » DE LA PROHIBITION DE L'INCESTE ET DE LA PARENTÉ : LA LOI DES HOMMES

En définissant l'échange comme l'exigence première et positive de la culture, Lévi-Strauss a très justement mis en évidence le rôle essentiel des relations matrimoniales dans la constitution des structures sociales fondées presque exclusivement sur la parenté. Mais pour fonder en théorie ce qui n'est qu'un « divers pratique », à savoir qu'un ensemble de règles différemment élaborées par les sociétés archaïques, il a recours à une loi générale : la prohibition de l'inceste.

Pour l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté*, cette loi a valeur inaugurale (schème de passage entre la nature et la culture) ; elle n'est pas expliquée, elle sert à expliquer : l'universalité de son constat étant le gage de sa nécessité. Or, n'est-il pas possible d'aller plus loin en tentant d'explicitier son propre fondement ?

Dans le cas qui nous préoccupe, la prohibition de l'inceste est amplement illustrée par l'ensemble des interdictions de mariage, notamment par celle qui récuse toute endogamie à l'intérieur du patrilignage ; mais avant de « faire système », ces interdictions énoncent implicitement une chose fort simple : elles définissent des règles que les hommes s'appliquent à eux-mêmes en partageant les femmes selon une logique binaire (interdites/possibles).

Cette unilatéralité ne signifie bien sûr pas qu'elles soient exclues (parce qu'elles en sont l'objet) de ces prohibitions (il y a symétrie

entre ego masculin et ego féminin), mais que la règle qui les prescrit présuppose toujours une représentation différentielle de l'homme et de la femme. Pour être clair, il n'y a d'interdiction que parce qu'il y a toujours déjà problématique et loi masculines (circulation des femmes). En d'autres termes, le mouvement de l'interdiction explicite l'arbitraire masculin et, simultanément, par sa fonction symbolique, organise les hommes de telle manière qu'ils s'élaborent en une unité cohérente, c'est-à-dire en « corporate groups » et en groupes de filiation.

L'ordre social, qui est avant tout un ordre androcratique, requiert donc le partage des femmes ; sous l'institution lignagère se rend ainsi visible une production sociale originelle, à savoir le dévoilement de la différence des sexes et la maîtrise de celle-ci par le sexe masculin.

On devine donc la critique que l'on peut adresser à Lévi-Strauss : pour lui la prohibition de l'inceste est le présupposé ou la condition de possibilité de tout système symbolique. Il nous semble que cet interdit inaugural est lui-même l'expression d'un premier rapport, d'une première division qui soumet les femmes au contrôle et à la loi des hommes.

Cette brève discussion de l'une des thèses centrales de Lévi-Strauss n'est commandée par aucun souci académique ; elle nous a été suggérée par un mythe fort répandu, dont le contenu opère un véritable travail de « mise à nu » de la parenté et de l'institution lignagère en ne laissant apparaître, à l'origine du monde, que la différence des sexes et l'engendrement contradictoire de la loi masculine.

La trame centrale du mythe se présente ainsi :

« Au début des temps, les hommes et les femmes vivaient séparément, chaque sexe habitant regroupé dans son propre village. Les seules relations qu'ils entretenaient étaient de nature conflictuelle et guerrière, mais à ce jeu de la violence, les hommes étaient régulièrement battus car les femmes détenaient jalousement les armes.

Un jour, sur les conseils d'un féticheur, les hommes décidèrent de mettre un terme à leur éternelle défaite en tendant un piège à ces redoutables guerrières. Les femmes étant réputées pour leur gourmandise insatiable, il leur suffisait de disposer le long du sentier des régimes de graines de palme et d'attendre, tapis dans la forêt, qu'elles déposent leurs armes. Ce qui fut recommandé fut aussitôt exécuté ; tout arriva comme prévu, ou presque : les hommes s'approprièrent les armes, mais quelque individu zélé tua au passage celle dont le nom, à travers l'anonymat des sexes, reste encore dans bon

nombre de mémoires et qui incarnait l'autorité guerrière, Zikaï (1). Après quoi, les hommes enfin vainqueurs et les femmes défaites rentrèrent dans leur village respectif. Quelques temps plus tard, après en avoir délibéré entre elles, les femmes décidèrent de pactiser avec leurs vainqueurs. Elles allèrent donc au village des hommes et ceux-ci, plutôt étonnés, virent déambuler une cohorte d'ennemies apparemment soumises et séduisantes. La guerre des sexes ayant pris fin, les femmes s'installèrent au village des hommes et la paix ainsi instantée se traduisit aussitôt par le mariage de chaque homme avec chaque femme. »

Le récit ne s'achève pas là. Un épilogue moins heureux transforme le mythe en conte moral. Le pacte des femmes n'était qu'un leurre. Le monde tel qu'il est advenu depuis est un monde difficile : désormais la société des hommes est le terrain privilégié du développement des rapports de force. Cette situation est l'œuvre secrète des femmes : inégalité matrimoniale, adultère, sorcellerie, guerres, séparations, brisent la fraternité des hommes et témoignent de l'éternelle vengeance que celles-ci accomplissent en souvenir de leur défaite et du meurtre de Zikaï. La mythique guerre des sexes devient ainsi rêve d'un paradis perdu.

Ce mythe est intéressant à plus d'un titre. En première lecture, il se présente comme une opération de déconstruction : les structures sociales, l'organisation de la parenté disparaissent pour laisser place à un unique rapport, celui qui oppose collectivement les hommes et les femmes ; le « social » est donc réduit à sa plus simple expression : pas de filiation ni d'alliance, mais le simple affrontement des sexes.

Il s'agit bien d'une représentation, mais à son degré minimal ; à la fois sans signification ou plus exactement sans référence immédiate, si ce n'est celle qui oppose la force des femmes à la ruse des hommes, mais cependant grosse de conséquences et de retombées interprétatives.

Ce qui advient en effet avec la défaite des femmes, c'est simultanément la Loi et le Mal ; l'une s'incarnant dans le mariage, l'autre dans toutes les formes de division et d'agressivité. Notons au passage que ce double mouvement n'est pas sans évoquer l'un des moments cruciaux du mythe hésiodique (2) où Zeus fait surgir à l'âge de Fer une nouvelle divinité, Pandora. Comme dans le mythe bété, Pandora, incarnation féminine, est l'instauratrice du Mal dans la société des hommes, mais comme dans ce récit, la figure ainsi représentée

(1) Il existe d'autres noms de cette figure féminine, tel MAHIE. cf. Bernard ZADI qui relate une variante de ce mythe dans la revue ivoirienne *kasa Bya Kasa*, n° 3 IES Université d'Abidjan, 1974.

(2) HESIODE, *Les travaux et les jours*, Éditions de L'Aire, 1979.

est ambiguë et ambivalente ; car ce Mal, désormais enraciné dans la société des hommes, est la contrepartie d'un bien qui n'est autre que l'élaboration du social à partir du travail et de la reproduction de la vie. Ce qu'indiqué d'une manière plus spécifique le mythe, c'est qu'avant la constitution de tout système social et symbolique (sur lequel, du reste, le mythe ne dit rien), une première loi, une première domination s'est imposée, à savoir la loi masculine, dévoilant ainsi, en deçà des institutions et des structures de parenté, leur premier site de production. Pour qu'il y ait échange matrimonial, interdits de mariage, formation lignagère, il faut qu'il y ait eu, d'abord, maîtrise masculine du rapport homme/femme.

Fort de cet acquis, franchissons un second niveau d'interprétation.

Le mythe, dans son épilogue, transforme le positif en négatif ; la victoire des hommes doit se payer, car par un ultime sursaut des femmes, le pacte de mariage ouvre la porte à leur vengeance infinie. Ce qui est mis en évidence ici, c'est l'émergence simultanément de la filiation (ordre symbolique) et de la division sociale : division dont les formes d'expression peuvent être l'adultère, la sorcellerie, la guerre (cette fois entre les hommes) et la segmentation. Il y a corrélation entre l'instauration du social et l'émergence de la violence interne. La guerre « originelle » entre les sexes n'était que la manifestation d'une violence externe et, partant, le signe d'une entente véritable au sein de chacun des deux camps. Mais, à l'écart de cette représentation de la division sociale et de la violence, quelque chose d'autre est signifié par ce mythe. L'ordre et la division, consécutifs au pacte entre les sexes, sont rabattus sur le groupe des hommes. C'est dire aussi bien que toute élaboration symbolique, et, au premier chef, le patrilignage, n'est arbitraire que dans la mesure où elle est position et construction de soi par et pour la collectivité masculine.

Ce commentaire n'aurait rien que de très trivial si le mythe, soudain, ne mettait l'accent sur une différence majeure, différence entre les formes instituées et le site en amont de leur production, sur la nécessité donc de reconnaître sous la structure patrilignagère, les contours d'un groupe strictement masculin.

Il est sans doute étrange d'abonder ainsi dans le sens du mythe, alors que cette structure essentielle de la parenté se définit comme un ensemble d'hommes et de femmes unis par un ancêtre commun. Et, pourtant, aussitôt que l'on quitte le terrain de l'institution *stricto sensu* pour en appréhender les activités concrètes, l'opération de réduction devient singulièrement heuristique ; en effet, chaque fois que le patrilignage devient « corporate » dans l'ordre de l'économique, de l'idéologique et du politique, il se décompose en différents

groupes masculins : celui de l'échange matrimonial (le groupe est alors à la dimension d'un lignage mineur, *noyokosuyoko*, *noyue-gregbo*), celui des activités cynégétiques ou le *grigbe* fournit ponctuellement ses moyens et forces de travail (filets et chasseurs) au groupe résidentiel ; celui de la guerre où le sexe féminin devient précisément l'enjeu, le mobile ou le prétexte des « affrontements » entre villages. Celui, enfin, des « doubles » villageois (*guludjile*, *gudime*) dont la composition révèle un monde principalement masculin.

Sans opposer terme à terme le symbolique au réel, cette réduction indique simplement que l'ordre social s'étaye sur la différence des sexes ; qu'il y trouve l'explication de son fondement et de ses clivages. Sans femmes, dit le mythe, pas de divisions, d'inégalités et de violence, mais sans femmes, également, pas de filiation, ni d'élaboration possible de groupes d'hommes par la capitalisation des épouses et de leur progéniture.

Un dernier élément mérite d'être mis en relation avec ce mythe. En effet, à prendre les récits d'origine et de peuplement au pied de la lettre, l'on constate une série de conjonctions et de disjonctions sociales soulignant moins l'importance de la segmentation et de la séparation que la production toujours répétée d'unités sociales à partir des hommes. Nous ne prétendons pas que le mythe représente à sa source le mouvement du réel, comme si les récits de peuplement étaient eux-mêmes libérés de toute représentation, mais que les deux types de narration (mythe et récits) explicitent de la même façon l'écart entre l'institution et sa production. L'un et l'autre mettent à nu les formes structurées de la parenté, en ne restituant comme unique image du social que la différence des sexes ; mais, plus encore, en identifiant ces formes à des groupements masculins, ils en soulignent toute la fragilité : d'un côté l'étroite liaison entre filiation et violence, de l'autre l'alternance de la construction et de la déconstruction des unités androcratiques.

Au reste, si le mythe met en évidence la loi masculine et ses implications contradictoires (filiation et violence), il dévoile aussi le rapport homme/femme comme rapport pratique qui, à lui seul, permet une lecture spécifique du référent précolonial.

De prime abord, ce rapport est entièrement contenu (et partant dissous) dans la structure sociale d'ensemble, en ce sens que la loi et la symbolique auxquelles les femmes sont soumises, impliquent leur partage, leur division en groupe de filles ou de sœurs (exclusion) et en groupe d'épouses (inclusion) De sorte qu'il n'y aurait jamais à proprement parler, de rapport homme/femme, mais des relations particulières, codées par le système symbolique, du type père/fille ou

mari/épouse. Le cas de figure le plus illustratif à cet égard réside dans l'attitude de la fille qui, mariée à l'extérieur, revient régulièrement dans son village natal et s'y conduit en pays conquis, en affichant auprès des femmes du village (épouses de ses frères) un comportement supérieur et hautain, et en exigeant que celles-ci la traite comme une égale de leur mari. Ainsi les dominées bénéficient à l'occasion, des privilèges des dominants, bien que ces brèves compensations ne montrent que leur soumission aux règles masculines.

Outre les activités socio-économiques, dont le partage et l'organisation suivent essentiellement le contour de la différence des sexes, il nous semble que le rapport homme/femme, à la manière du mythe, se maintient globalement par delà le code des relations et des rôles sociaux particuliers. Comme nous l'avons indiqué plus haut, le système symbolique est avant tout position, construction de soi, par et pour les groupes d'hommes. Ce faisant, la loi masculine doit se payer d'une altérité qui n'est autre que l'émergence d'une « société féminine » dont la propriété principale, dans le cadre lignager, est de n'être en elle-même régie par aucun lien de parenté. Les épouses sont en effet doublement étrangères : non seulement, elles le sont par rapport à leur mari et au groupe de leur mari, mais aussi entre elles. La parenté des hommes dépend en quelque sorte de la non-parenté des femmes. Cette situation antithétique nous paraît mettre en évidence un point de vue féminin sur les institutions de « nature » réalistes, c'est-à-dire un ensemble de pratiques et de comportements qui, à leur manière, énoncent la vérité du système symbolique en le rabattant sur son site originel, à savoir la domination masculine.

Convenons d'en repérer quelques caractéristiques.

On a vu précédemment, à propos de la sorcellerie, que si une femme peut éventuellement être accusée du « meurtre » d'un homme (3), elle est en revanche plus rarement rendue responsable du décès d'une autre femme. La logique du malheur féminin (maladie-mort) tend à être rejetée sur la société des hommes, comme si leur propre monde échappait au code dominant, ou plus exactement comme si l'« étrangéité » à laquelle elles sont soumises venait expliciter en toute réalité la seule cause effective du malheur, à savoir la production de la parenté.

D'autres exemples, plus prosaïques, témoignent de cette même adhésion au réel, de cette même explicitation des institutions.

La polygynie est le phénomène le plus manifeste de la soumission des femmes à la loi des hommes, mais curieusement cette relation asymétrique est revendiquée par les co-épouses ou les « rivales ».

(3) Parfois du reste, il s'agit d'un meurtre authentique, c'est-à-dire d'un empoisonnement.

Comble de l'aliénation diraient certains. Ne faut-il pas voir plutôt dans cette revendication l'expression positive d'une autonomie ou d'une stratégie féminine ? On a déjà souligné l'importance de la « matriligne », c'est-à-dire la procédure par laquelle les enfants, à l'encontre de leur père et de leur patrilignage, se créent une identité par l'intermédiaire de leur mère ; en ce point nous saisissons le prix de la loi mâle et de la polyginie : la valorisation, au cœur même du dispositif patrilinéaire, de la mère comme site généalogique des divisions intralignagères.

Mais ne considérons ici que ce qui désigne les femmes comme simples épouses. De ce point de vue, le polyginie engendre une solidarité féminine : d'abord au sein du groupe résidentiel, sous la forme d'entraide dans les travaux agricoles, ensuite, et surtout, une solidarité qui permet précisément aux femmes, de temps à autre, de s'abstraire de cette virilocalité en pratiquant à leur manière la patrilocalité et parfois l'avunculocalité. En effet, la présence de co-épouses les autorise à confier à celles-ci leur propre progéniture et à leur abandonner provisoirement (à charge bien sûr de réciprocité) les tâches courantes de la vie domestique. Ainsi, elles peuvent régulièrement se comporter en filles et en nièces en assistant aux événements importants (notamment aux funérailles) de leur village paternel et du village d'où est issue leur propre mère. La polyginie est donc pratiquement la condition de l'autonomie des femmes, en ce sens, que par cette institution, elles cessent provisoirement d'être épouses pour bénéficier des statuts et des avantages de l'appartenance lignagère. On nous dira qu'il n'y a là qu'une rigoureuse observation du code et qu'une figure particulière inscrite dans l'ensemble des relations sociales. Il nous semble pourtant que, sans nier l'évidence, ces pratiques féminines mettent en lumière un usage des règles qui, par sa conformité même, explicite le rapport homme/femme comme rapport différentiel.

Nous venons de voir que la polyginie est revendiquée dans la mesure où elle est, pour les femmes, la condition pratique pour s'abstraire occasionnellement de leur situation d'épouses. Ceci n'implique aucun geste de « libération », mais, bien au contraire leur parfaite inscription dans le système institutionnel. Soit. Mais ne peut-on aussi interpréter cette revendication comme l'usage d'une duplicité (certes instituée par le double statut de mère et d'épouse) dont les règles du jeu expriment moins le code que ses interstices ou ses contradictions et énoncent la contrepartie en quelque sorte négative de la loi masculine (4). Dans le cas notamment du séjour pério-

(4) Il ne s'agit pas d'idéaliser la société féminine par rapport à la société masculine, en n'interprétant que les formes de solidarité. Du reste, ceci n'aurait guère de signification puisque les hommes sont au premier chef les maîtres d'œuvre des

dique de l'épouse dans son pays d'origine (séjour qui peut, chaque fois, durer une semaine), l'analyse se contente généralement de confirmer l'appartenance lignagère, c'est-à-dire la relation de la fille ou de la sœur à son père et à son *grigbe*.

Mais ceci ne vaut qu'à l'occasion de l'actualisation du système symbolique, essentiellement au moment des funérailles où tout ou partie de la parenté agnatique et de la parenté par alliance se rassemble autour du défunt. Dans bien d'autres situations, ce séjour traduit moins une référence au code lignager qu'une relation privilégiée de la fille à l'égard de sa mère, voire à l'égard de sa grand-mère maternelle.

Ainsi, elle vient occasionnellement les aider dans leurs travaux agricoles, et par ce geste, exprime un principe d'équivalence et de solidarité : l'aide apportée signifie une similitude de statut, et la fille et la petite-fille contribuent aux travaux de leurs ascendantes, bien sûr pour décharger des femmes « vieillissantes » d'un labeur trop pénible, mais surtout pour marquer la reconnaissance d'une même position sociale, à savoir celle d'épouses « étrangères » au lignage de leur mari. On observe donc une sorte de « matrilinéarité » à usage strictement féminin, dont les points d'application ne dépassent pas l'ordre du vécu (trois générations) : son contenu est simplement pratique et se glisse dans les interstices de la logique dominante.

On peut élargir le propos en considérant les relations qu'entretiennent, par épouse interposée, le lignage du mari et le lignage du père ; sur ce point il est habituel de ne prendre en compte que la relation-type du gendre à ses beaux-parents ; celle-ci définissant une figure d'asymétrie ou de dépendance (le gendre est l'éternel obligé de sa ou ses belles-familles), l'épouse n'y apparaît qu'en creux, comme simple instrument grâce auquel son patrilignage fait pression sur l'époux et indirectement sur le *grigbe* de celui-ci. La duplicité de l'épouse n'est donc pas de son fait mais désigne les rapports institués entre « donneurs » et « receveurs ».

Il nous semble que les choses sont moins rigides ou, plus exactement, que la femme n'est pas simplement l'intermédiaire de son patrilignage pour assigner à son époux un rôle de débiteur permanent, mais contribue activement à cette tâche. Elle-même le contraint

formes de coopération (chasse-guerre). La mésentente, le conflit existent bien évidemment parmi les femmes des groupes locaux, notamment au sein du foyer entre les co-épouses d'un même individu. Mais ces antagonismes n'ont de sens qu'en fonction de l'incident ou de la cause qui les produit : le favoritisme du mari à l'égard d'une des épouses provoque la jalousie des rivales. Mais, précisément les « palabres » entre femmes énoncent la vérité de leur condition sociale ; chacune renvoie à l'autre une réalité qui ne souffre aucune illusion : celle d'être toutes des étrangères, des individualités, jetées dans un univers de « parents ».

à fournir telle quantité de biens lors du décès de l'un de ses parents paternels, et aussi longtemps que le mari n'a pas obtempéré, elle reste fermement dans sa famille. Apparemment, cette attitude féminine révèle un rigoureux respect des coutumes. Mais ne peut-on déceler, dans ce « jusqu'au boutisme » symbolique ou juridique, une pratique qui, en se jouant des relations et des oppositions interlignagères, traduit des tentatives de stratégies autonomes ?

Il est possible, tout d'abord, d'interpréter ce rigorisme du code patrilinéaire comme une manière légale de s'absenter du village marital, de rompre, par une vacance légitime, avec les devoirs conjugaux et domestiques. Le calcul est parfois plus subtil ; mécontente de son mariage ou mal insérée dans le groupe de son mari, elle peut profiter des drames répétés de son patrilignage pour mettre son conjoint en faute et provoquer ainsi la rupture souhaitée. Il est bien sûr difficile d'estimer l'importance de l'instabilité matrimoniale à l'époque précoloniale ; sans aucun doute moins fréquent qu'il ne l'est aujourd'hui (à cause de la « dot » dont la famille de l'épouse était redevable dès lors que celle-ci se séparait de son mari), le divorce n'en était pas moins une pratique reconnue. A preuve, pour pallier les difficultés du remboursement paternel, le paiement direct du montant de la « dot » par le père du nouveau mari (ou celui qui en tient lieu) au père de l'ancien. Une telle procédure tend à accrédi-ter l'hypothèse de stratégies féminines à l'intérieur du dispositif dominant.

D'une manière générale, les quelques exemples présentés ici mettent en évidence des pratiques féminines dirigées par une sorte de principe de réalité. Il s'agit non pas d'opposer la société des hommes à la société des femmes, l'une étant pétrie de symbolique, l'autre ayant un accès privilégié au réel ; mais d'admettre que ces pratiques, se coulant dans les interstices des institutions et manipulant les règles jusqu'à rendre précaire le mariage, énoncent la vérité du système symbolique. Elles rabattent ce système sur ceux qui en sont, au premier chef, les producteurs, à savoir les hommes, et jouent de leurs oppositions et de leurs tensions. Elles révèlent, particulièrement l'impossibilité pour cet univers de conjuguer simultanément la loi des hommes et la « loi du père » (patrilinéarité) sans contrepartie, c'est-à-dire sans divisions et sans violence (tel est effectivement le réel). Mieux, l'usage de leur duplicité instituée dévoile la rencontre de ces deux lois au cœur du système social ; lois dont l'harmonisation n'est jamais véritablement assurée. C'est pourquoi le mythe fonctionne comme rêve d'un paradis perdu (ou désiré), d'un temps où il y aurait effectivement deux sociétés dont l'affrontement signifie, en fait, l'harmonie interne de chacune.

C'est pourquoi, également, le mythe, en faisant de la guerre des sexes un rapport inaugural, montre que, par delà l'imposition de la

loi masculine, ce rapport est maintenu comme représentation significative. Il sert à expliquer que la « guerre » n'est pas véritablement finie, que les divisions intraliguagères et, plus directement, les stratégies des femmes témoignent de leur fausse soumission et de l'éternelle vengeance du meurtre primitif de Zikaï.

Les hommes semblent donc perpétuellement confrontés aux femmes, comme s'il s'agissait, pour reprendre l'heureuse formule de G. Balandier, d'une « moitié dangereuse » (5).

A. Köbben, dans son *Planteur noir* (6), décrit les hommes bété comme voués à une sorte de « complexe des femmes ». On pourrait inverser l'expression en parlant de « femmes sans complexe », à savoir de femmes qui, par certaines de leurs pratiques, rabattent l'ordre symbolique auquel elles sont soumises sur le groupe dominant et, ce faisant, ramènent l'ordre en question à son fondement premier : la maîtrise masculine de la différence des sexes.

Cette réduction du social au rapport masculin/féminin nous est concrètement rendu par un étonnant rite d'inversion (7) : lors du décès d'une femme en couches, l'ensemble des femmes du groupe résidentiel (auquel peuvent s'adjoindre des femmes des groupes avoisinants) se regroupent à l'écart des hommes. De concert, elles ôtent leur pagne, se couvrent de boue séchée puis, simplement vêtues d'un cache-sexe et armées de bâtons, pénètrent violemment dans les cours et chassent tous les hommes du village. Ainsi, en quelques instants, elles se transforment en guerrières redoutables et, sous une apparence dépouillée et « sauvage », rappellent les premiers temps du mythe ou de l'affrontement des sexes.

On notera, à cet égard, que ce rituel est tout à fait lié au mythe, puisque dans cette première phase d'expulsion des hommes, elles exécutent des danses guerrières commémorant le meurtre de Zikaï.

Après avoir été chassés de leur village, les hommes se mettent immédiatement en quête de présents, seule manière d'apaiser la colère des femmes et d'espérer un pardon collectif. Acceptant avec empressement les nombreux régimes de graines de palme et les nombreux canaris de bangui (vin de palme), celles-ci consentent à leur retour, mais l'épreuve masculine n'en est pas pour autant terminée. Pendant trois jours, ils devront s'acquitter de toutes les tâches domestiques qu'accomplissent d'ordinaire les femmes, en l'occurrence préparer la cuisine, aller chercher de l'eau et le bois de chauffe, etc. A cela s'ajoute une sorte de « grève » des relations sexuelles. Point

(5) G. BALANDIER, *Anthropologiques*. PUF 1974. Voir le chapitre « Hommes et femmes ou la moitié dangereuse ».

(6) A. KOBHEN, *Le planteur noir*, Études Éburnéennes. 1953.

(7) Ce rituel est encore pratiqué aujourd'hui.

intéressant, durant cette brève période d'inversion du code masculin, les relations entre hommes et femmes font l'objet, comme l'a fort bien montré Bernard Zadi, (8) d'une sorte de théâtralisation personnalisée : chaque épouse mime et joue les habitudes quotidiennes de son mari, révélant aux yeux de tous ses manies ou ses insuffisances.

Ce rituel exige quelques commentaires. Tout d'abord s'il s'agit bien d'une inversion sociale dont les séquences et la durée sont parfaitement codées (au delà de trois jours l'ordre social est rétabli sans contestation possible), l'événement initial (à savoir le décès d'une femme en couches) est parfaitement circonstanciel et imprévisible.

C'est dire aussi bien que la fréquence du rituel est en elle-même non codée et dépend strictement des aléas de l'existence féminine. Mieux, sa teneur et sa gravité seront d'autant plus marquées qu'il fait suite à un drame et à un rituel similaires. Ajoutons que si la mort d'une femme en couches apparaît comme le comble de la violence masculine (portant atteinte à la fonction maternelle, elle révèle l'enjeu des conflits au sein du groupe local), le décès (moins « dramatique ») d'une femme est également le signe d'une contradiction non résorbée entre les sexes : il ne fait certes pas l'objet d'un rituel d'inversion, mais est intégré au même type d'interprétation : cette mort est généralement l'œuvre des hommes, et aux funérailles de la défunte, ses congénères exécuteront des chants et des danses rappelant la guerre primitive et le meurtre de Zikaï. Finalement, ce qui est chaque fois posé, au-delà du spectacle parfaitement codé et partagé aussi bien par les femmes que par les hommes, c'est le problème du réel féminin dans son rapport au réel masculin.

Cela nous paraît assez bien explicité par les premières séquences du rite. L'acte d'expulsion des hommes de leur propre village traduit leur mise en accusation collective. Ce n'est pas tel ou tel qui est rendu coupable du décès (le mari ou le père du mari par exemple), mais l'ensemble des hommes tous lignages confondus.

Mieux encore, un individu étranger au village, longeant ses abords ou simplement en visite, est promptement invité à quitter les lieux par la cohorte des femmes. Les trois jours qui suivent le retour des mâles confirment cette accusation de l'ensemble de la société masculine : chaque homme valide, sans exception, et quelle que soit sa relation avec la défunte (relation qui en elle-même peut être nulle dans le cas d'individus dont le patrilignage n'a pas de lien agnatique avec celui de son conjoint), est soumis par leur(s) épouse(s) au même traitement parodique. Cette théâtralisation de la responsabilité collective des hommes nous paraît fort instructive ; car, avant d'inverser

(8) Article, *op. cit.*

pour quelques jours les relations quotidiennes entre les hommes et les femmes, elle constitue, d'abord, une épreuve de « vérité », une opération de dévoilement à l'égard du réel. En effet, elle renvoie le groupe local à sa base sociale, c'est-à-dire au collectif masculin ; elle montre que ses conditions de possibilité sont fonction des solidarités et des relations internes que les hommes ont su mettre en œuvre pour acquérir des épouses et pour conserver leur progéniture.

Dans cette logique, la mort d'une femme et, plus encore, la mort d'une femme en couches, est une chose aberrante et proprement scandaleuse. Ou plus exactement, l'événement est en lui-même une inversion, un contre-sens social : il révèle les contradictions inhérentes à la société masculine. Ce que met donc en scène l'accusation, c'est simultanément l'aspect collectif de cette société (les hommes font « corps » et ne peuvent donc être accusés individuellement par les femmes) et les conflits mortels qui y sont à l'œuvre.

Comme le dit fort bien M. Augé, les rituels d'inversions « crient la vérité » des rapports sociaux (9) ; encore faut-il préciser sur quoi porte l'opération de « vérité » (10). S'agit-il simplement d'un dévoilement des rapports sociaux ou ne porte-t-elle pas plutôt sur une mise à jour des contradictions qu'implique leur élaboration ?

En réduisant le groupe résidentiel à un simple rapport entre les sexes, le rituel introduit une différence entre le champ institutionnel et les relations proprement masculines, ou un hiatus entre la sphère symbolique et ses enjeux réels, entre l'ordre social et ses divisions.

En résumé, le mythe et le rituel effectuent le même travail de mise à nu ; ils invitent à considérer l'organisation sociale comme dépendante du rapport masculin/féminin (et de la maîtrise de ce rapport par les hommes). Plus exactement, ils représentent non point l'institution (que le rite aurait pour simple tâche d'inverser), mais ses conditions de possibilité, montrant ainsi que tout ce qui advient dans le champ du social est la conséquence de cette première loi masculine. Mais ils mettent aussi en évidence un élément essentiel : le retour permanent, et donc la présence au cœur de l'institution de ses propres conditions de possibilité, comme pour indiquer l'inachèvement et les écueils de son propre arbitraire.

(9) « L'éthnologue, les symboles et l'histoire », in *Dialectiques* n° 21.

(10) Vérité, à notre sens, doit être pris ici dans son acception grecque d'« aletheia » signifiant : ce qui se laisse dévoiler.

II. L'ÉTAYAGE PRATIQUE DU RAPPORT HOMME/FEMME : LA DIVISION DU TRAVAIL ET DES ACTIVITÉS SOCIALES

Représenté comme site originel de la production sociale, le rapport homme/femme invite l'analyse à abandonner provisoirement le domaine du symbolique pour ne prendre en considération que ses implications pratiques, et reconnaître dans ce premier travail de la division sociale le lieu central de la division du travail.

Une première approche du référent précolonial permet d'identifier un partage assez net entre activités masculines et activités féminines : les hommes vont à la chasse et font la guerre, les femmes ont la charge de la production vivrière et des travaux domestiques.

Toutefois, s'il est incontestable que la chasse et la guerre relèvent entièrement de la compétence des hommes, on ne peut pour autant réduire leurs activités à ces seules pratiques collectives. Plus exactement, elles ne sont valorisées (reléguant dans un même mouvement toute autre activité à un arrière-plan parfaitement anodin) que parce qu'elles manifestent d'une manière exemplaire la domination masculine (en ce sens on peut parler d'idéologie cynégétique et guerrière) et surtout parce qu'elles sont en étroite symbiose avec l'ordre institutionnel. Sans contester leur importance, il convient donc de discerner dans ces « prérogatives » masculines, une forme particulière de célébration (d'autant mieux marquées et commémorées qu'elles ont aujourd'hui entièrement disparu). Reconnaissons malgré tout que ce partage des activités socio-économiques selon le sexe est assez fidèle à l'image conventionnelle du monde précolonial. Faiblement agricultrices, les populations du centre-ouest ivoirien réserveraient une part mineur à la production vivrière, et celle-ci se réduisant au taro, au haricot et à quelques condiments, il n'y aurait guère de difficulté à confier aux femmes la réalisation de l'ensemble des actes culturels. Mais, comme nous l'avons vu, cette image ne correspond pas véritablement à la situation économique de ces populations à la veille de la colonisation. L'éventail des cultures pratiquées est singulièrement plus large, et aux « traditionnels » taro et haricot s'ajoutent la banane, le maïs, le riz, etc.

De sorte que la ligne de démarcation, entre les hommes voués aux activités de prestige et les femmes confinées dans leurs tâches vivrières et domestiques, n'est plus aussi nette. Si celles-ci sont toujours exclues des activités dominantes, les hommes en revanche participent aux différents procès de production agricole.

Ils prennent en charge le premier acte culturel, à savoir l'abattage des bois et la préparation du sol, et interviennent en certaines phases du calendrier agricole ; notamment ils concourent à la surveillance des parcelles (il s'agit, en l'occurrence, de protéger les cultures contre

les incursions d'oiseaux), et dressent de petites palissades autour des champs de riz et de maïs pour éviter les destructions des rongeurs. Par ailleurs la culture dominante du monde précolonial (du moins tel qu'il est décrit à la veille de la colonisation), à savoir le maïs, fait l'objet d'une répartition assez équitable des tâches entre les deux sexes.

D'une façon générale, si les femmes occupent toujours une place dominante dans la production agricole (notamment en ce qui concerne le semis, la récolte et le transport), et si les tâches que les hommes exécutent ne paraissent pas en faire d'« authentiques » agriculteurs, on ne peut pour autant réduire l'univers masculin aux seules activités cynégétiques et guerrières. La diversification vivrière a modifié et complexifié la division du travail entre les sexes et exigé que les hommes prennent en charge un certain nombre d'actes culturels.

Des activités plus annexes font l'objet d'une répartition sexuelle du travail. Aux hommes revient en effet la tâche de construire les cases (notamment la cuisine des femmes); précisons que celles-ci, une fois la charpente bâtie, sont faites en *papo* pour la toiture (panneau tissé de longues feuilles) et en *banco* pour les murs (mélange de terre locale et d'eau). Affaire privée (marquant notamment l'autonomie du fils à l'égard de son père), la construction des cases exige généralement l'aide d'un proche parent ou d'un ami.

On notera que l'introduction de valeurs d'échange, telles les manilles et les sompé, semble avoir spécialisé certains individus dans ces travaux de construction et, notamment, dans la fabrication des matériaux (*papo*).

D'une manière générale, les hommes ont à charge d'aménager le site résidentiel, à savoir d'abattre les arbres, de faire place nette afin que chacun puisse y bâtir son foyer et de dresser les palissades contre les agressions extérieures. Ce travail, particulièrement pénible (et qui n'est pas, dans un contexte de relative mobilité résidentielle, exceptionnel), mobilise l'ensemble des individus valides. Une fois ces tâches d'aménagement accomplies, les hommes laissent à leurs épouses et à leurs enfants le soin d'entretenir la maisonnée.

Les hommes ont, en outre, pour tâche d'extraire le vin de palme; « tâche » est sans doute un terme impropre tellement la recherche de « bangui » fait l'objet d'une valorisation très marquée et d'une vigilance qu'on pourrait presque dire de tous les instants. En effet, si l'on s'en tient aux observations effectuées dans le cadre de l'actuelle économie de plantation, les villageois passent plus de trois heures par jour autour des palmiers, formant ce qu'ils nomment très justement un « cabaret ». Nul doute qu'à l'époque précoloniale, le temps passé près de ces arbres devait être au moins aussi important. La

technique d'extraction consiste ici à abattre les palmiers, ensuite à creuser des saillies dans le tronc puis, par l'intermédiaire d'une fine tige, à laisser suinter la sève qui tombe goutte à goutte dans un canari protégé par des feuilles.

Les arbres font l'objet d'une double appropriation. Les « raphias », généralement situés dans les bas-fonds (terres rarement, mises en valeur), sont appropriés collectivement à l'échelle lignagère, tandis que les palmiers proprement dits le sont individuellement ; chaque individu qui reçoit une terre, exploite pour son propre usage les palmiers qui y ont poussé. Chaque soir, les hommes ramènent au village le bangui frais, mais une bonne partie du vin de palme est consommé sur les lieux de production. Ces lieux d'abattage des arbres sont fréquentés uniquement par les hommes : les femmes n'y sont pas admises (sauf si elles y sont invitées). Qu'elle soit collective ou privée, l'exploitation des palmiers met en évidence les liens privilégiés qu'entretiennent les hommes d'un même *noyokosuyoko*.

En dehors des activités agricoles et domestiques, les femmes pratiquent la pêche. Les informateurs à cet égard font état de deux types de pêche. La première, nommée en langue vernaculaire *nivaka*, est exclusivement une prérogative féminine. En pleine saison sèche, profitant des basses-eaux, les femmes, par petits groupes de trois ou quatre, se répartissent le long du cours d'eau ; là, elles élèvent des diguettes et entre deux de ces monticules, retirent l'eau ainsi contenue et tuent à la machette les poissons pris au piège. La seconde, nommée *dɔdɔɛ*, est souvent mixte : quelques hommes exécutent pour le compte des femmes des petits barrages. Dans cette retenue d'eau, elles plongent leurs filets (*seda* : ces filets fabriqués par les femmes sont circulaires, légèrement ovoïdes et font environ un mètre de diamètre) et y recueillent les poissons.

De cette activité féminine, il ressort plusieurs éléments intéressants. Tout d'abord, la formation des groupes de pêche n'obéit à aucune règle précise. Parfois, il peut s'agir de co-épouses ou de femmes mariées à un même lignage mineur, parfois de femmes ayant noué des relations d'amitié ou, tout simplement, qui ont décidé de coopérer pour la circonstance.

Cette coopération à caractère « simple » (chacune contribue indifféremment à l'aménagement du lieu de pêche) correspond strictement aux techniques de pêche utilisées. Chaque femme récupère pour son propre compte le produit de son travail. De retour à son foyer, elle en fera bien évidemment bénéficier son conjoint, ses enfants, ainsi que ses co-épouses et leur progéniture.

Cette activité collective des femmes se distingue assez nettement des modalités d'organisation de la chasse masculine. A l'organisation cynégétique mobilisant l'ensemble du village s'oppose la répartition

de petites unités féminines le long des cours d'eau, aux formes complexes de coopération se déployant sur le territoire de chasse, s'oppose, ici, la « simple » coopération des femmes, aux règles de partage parfaitement codées du gibier s'oppose, enfin, l'appropriation individuelle du produit de la pêche.

Achevons ce repérage des divisions sexuelles par une dernière observation. La consommation des repas est le moment privilégié où le rapport homme/femme se rend le plus immédiatement visible. Après avoir préparé la cuisine, les épouses servent prioritairement les maris (lesquels forment des petits cercles de commensaux, fractions de *noyue-gregbo* ou de *noyokosuyoko*), puis symétriquement à l'ordre de composition masculin, et à l'écart de celui-ci, elles forment un cercle identique. La différence des sexes, sans autre signification que sa propre fracture, est ainsi quotidiennement marquée.

1. Les parties de chasse au filet ou les jeux de miroir masculins

Aborder l'activité cynégétique, c'est évoquer une pratique sociale aujourd'hui révolue (mise à part la chasse individuelle au fusil ou au piège). La colonisation, la généralisation de l'économie de plantation, la quasi-disparition du gibier, les interdictions gouvernementales ont métamorphosé la chasse collective en simples énoncés nostalgiques. Toutefois, dès qu'on l'évoque, les « enquêtés » traitent le sujet abondamment et sur un ton qui laisse transparaître une réelle jubilation. A deux reprises, joignant en quelque sorte le geste à la parole, ceux-ci nous ont offert une manière de « happening » ; d'une case a jailli un très long filet et plusieurs hommes se sont précipités pour le tenir à bout portant, et avec quelques rabatteurs d'occasion, ont pris au piège un malheureux cabri. Le spectacle s'est achevé par une simulation du partage du butin entre patrilignages. Tout se passe comme si la chasse faisait l'objet d'un savoir immédiat et partagé ; même ceux qui n'y ont jamais pris part (ils sont aujourd'hui fort nombreux), grâce aux récits qui leur ont été transmis, paraissent susceptibles de retrouver les gestes et d'accomplir les prouesses de leurs aînés.

On notera cependant qu'en dépit de leur qualité, les énoncés restent silencieux ou incertains sur un certain nombre de points ; ainsi, faute de réelles observations, il est très difficile d'estimer la fréquence des parties de chasse : d'après les récits, la décision cynégétique, outre les conditions climatiques (11), semblait principalement

(11) Les parties de chasse se déroulaient essentiellement après les récoltes et durant la saison sèche.

circonstancielle. Par ailleurs, la généralisation du fusil (*kosu*) ayant permis la chasse individuelle, on ne parvient pas à évaluer son importance au regard des entreprises collectives.

En bref, s'il faut parler de « dominance » du fait cynégétique, on ne peut prétendre l'étayer par une évaluation quantitative (nombre de journées réellement consacrées à la chasse). Ce que la teneur des énoncés suggère, c'est la liaison organique entre le domaine du symbolique et la chasse collective, c'est l'opération par laquelle les principes essentiels (patrilocalité-patrilinéarité) de l'organisation sociale deviennent activité pratique (« groupes en corps »).

Le double langage des filets

Sans nul doute, la meilleure introduction à la chasse consiste à examiner le moyen technique par lequel elle se déploie comme activité collective.

Ainsi que nous l'avons déjà indiqué, chaque *grigbe* possède un grand filet nommé *sokuli ite*. En général conservé par le doyen de lignage (*grigbeno ite*), ou bien par l'un de ses parents proches, il peut atteindre jusqu'à 300 mètres de longueur (12) et environ 1,50 mètre de hauteur ; le *sokuli ite* porte un nom propre, lequel, dans bien des cas (le phénomène est particulièrement net chez les Gbadi et les Zabia), désigne simultanément le patrilignage.

Fait remarquable, ce moyen de travail est considéré comme ayant tous les attributs du vivant : il a une tête, ou *gbala*, qui n'est autre que le crochet permettant de l'accrocher aux arbres ; les *sokuli ite* sont reconnus posséder des forces occultes, parfois favorables, parfois défavorables, et certains récits font état de filets perdant leur sang, manifestant ainsi les troubles internes des groupes qui en sont les détenteurs. Plus précisément, ces instruments de chasse dans leur matérialité même, sont considérés non seulement comme des individualités ayant leurs caractères spécifiques, mais surtout comme des *corps*. Définir le lignage comme un « corporate group » revient à désigner l'objet qui, par excellence, rend concrètement visible la structure lignagère. Les cordes du filet figurent les liens agnatiques qu'ont su nouer les générations antérieures. La métaphore est à ce point parfaite que les deux langages (celui des filets et celui de la filiation) sont éminemment substituables (13). C'est pourquoi dans

(12) En réalité, selon l'importance du lignage, sa taille varie entre 150 et 300 mètres. Les cordes du filet sont tissés à l'aide de fils fins extraits des feuilles de palmiers.

(13) E. TERRAY a parfaitement bien souligné ce phénomène dans son étude sur les Dida.

l'indifférence de leur propre registre (symbolique/pratique), ils sont souvent nommés par le même terme. Encore doit-on ajouter un élément important : les deux langages ne sont pas simplement similaires, car leur relation métaphorique traduit littéralement une opération de déplacement ; par la représentation corporelle du grand filet, l'institution lignagère se présente comme un collectif fondamentalement masculin ; à chaque fois qu'un tel collectif se produit, c'est-à-dire qu'adviennent les conditions de son autonomie (segmentation), le partage du filet est donc requis pour marquer concrètement la « séparation de corps ». On comprend dès lors que, dans bien des cas, le *sokuli ite* soit nommé par ce qui rend précisément possible les mécanismes de production et de différenciation sociale, à savoir les références maternelles.

Une note discordante vient quelque peu briser ce balancement harmonieux entre code lignager et code cynégétique. En effet, au *sokuli ite*, possédé collectivement par les hommes du *grigbe* (et dont le, doyen n'est que le dépositaire), s'adjoignent de plus petits filets, ou *sokuli tekei* (dont la taille varie entre 30 et 50 mètres), appropriés individuellement. Précisons tout de suite que ce second type n'est pas lié à une action cynégétique particulière : à l'occasion des grandes parties de chasse, les *sokuli tekei* s'ajoutent simplement aux *sokuli ite*. Les petits filets, contrairement aux grands, ne semblent faire l'objet d'aucune représentation anthropomorphique ; ils sont simplement des instruments de travail ou des éléments de la « dot ». A cet égard, on peut s'interroger sur la nature d'une telle « propriété ».

D'après les informateurs, tous les hommes ne sont pas détenteurs de *sokuli tekei*, seulement quelques-uns en possèdent, et l'effectif global paraît rarement atteindre la dizaine par lignage. Faute d'une observation directe du phénomène, il faut supposer que ces filets sont appropriés par des « aînés », c'est-à-dire par ceux qui contrôlent à l'intérieur du lignage, une unité sociale, à savoir les leaders des *toyokosuyoko*, *noyokosuyoko* et *gregbo*. Un fait paraît abonder en ce sens : ces *sokuli* entrent parfois dans la compensation matrimoniale.

Un autre point intéressant renforce le caractère à la fois privatif et mobile de ces filets. Un ou plusieurs individus peuvent parfaitement emprunter un *sokuli tekei*, soit à un membre du lignage ou du groupe résidentiel, soit à un parent ou à un ami d'un village voisin. Ce genre de pratique semble lié aux impératifs de la chasse (plus le nombre de filets est grand — c'est-à-dire plus le cercle de la battue est vaste —, plus la chasse risque d'être abondante), ou bien à l'insuffisance du « capital » local de filets (soit en nombre, soit en taille) qui ne permet pas de mobiliser tous ceux qui souhaitent participer à l'entreprise cynégétique.

Ces emprunts ne sont pas sans intérêts. Après la chasse, lors de la distribution du butin, une part du gibier tombé dans les filets empruntés, est obligatoirement réservée et remise à leurs propriétaires. On peut donc parler d'une véritable « rente de filet » ; les possesseurs de *sokuli tekei*, bien loin de les conserver pour leur seul usage ou de les thésauriser pour le paiement d'une éventuelle « dot », les font en quelque sorte « travailler » et bénéficient ainsi d'un apport régulier de viande.

En résumé, le langage des filets offre une double lecture. Les *sokuli ite* incarnent l'élément substantiel des patrilignages (les collectifs masculins) ; conscience de soi des *grigbe*, l'attachement auquel ils sont voués est d'ordre religieux (les groupes « adorent » ce qui figure à la fois idéalement et concrètement le collectif masculin). En contrepoint, les *sokuli tekei* indiquent qu'au sein des groupes en corps il y a place pour une expression différenciée, que les lignages ne sont pas des ensembles homogènes et indivis (en ce sens, les représentations afférentes au grand filet définissent un simple idéal de l'institution ou son idéologie), mais génèrent des divisions sociales (lignages mineurs). Ainsi, au *grigbeno ite*, dépositaire du grand filet (collectif idéal), se juxtapose, comme pour en corriger la représentation excessivement harmonieuse, l'image diversifiée des « aînés », propriétaires et rentiers des petits filets.

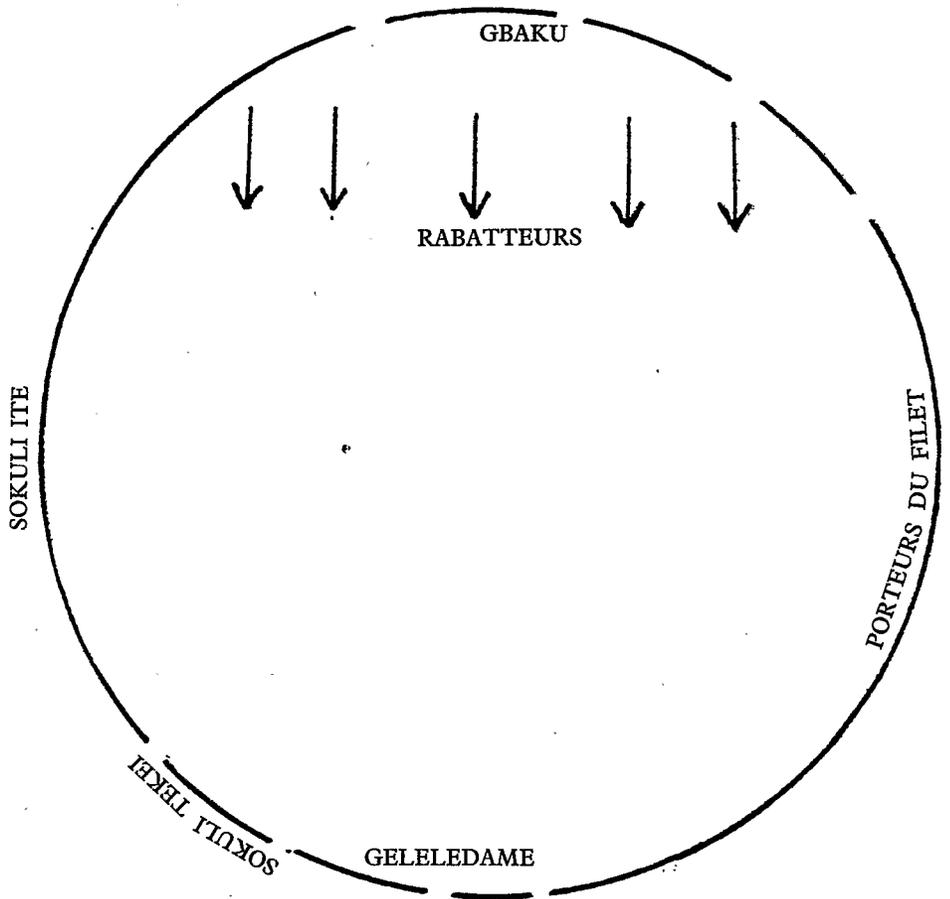
Les modalités d'organisation d'une chasse ordinaire : l'akanume

Comment se déroule une partie de chasse au filet ? Quelles sont les formes de coopération mises en œuvre ? Comment s'organise le partage ou la distribution du butin ? Avant de répondre à ces questions, précisons quelques points.

La chasse décrite ici est une chasse que l'on pourrait qualifier d'ordinaire : elle est la plus fréquente et, par conséquent, celle qui constitue le meilleur cadre de référence. Toutefois, en marge de cette pratique courante, existent d'autres formes d'activités cynégétiques, dont la particularité est tantôt liée à des impératifs techniques (la chasse aux singes notamment doit se dérouler la nuit et sur un périmètre beaucoup plus étroit que la chasse ordinaire), tantôt à des fonctions rituelles. Dans ce dernier cas, la chasse a pour finalité de réparer ou d'empêcher un malheur collectif, ou bien de rendre hommage aux ancêtres du *guludjile (kwi)* pour s'en assurer la protection et, par cette valeur essentiellement symbolique, requiert un mode de distribution et surtout un mode de consommation tout à fait particulier. On verra également que ces fonctions mettent particulièrement bien en valeur le rapport homme/femme.

Schéma n° 5

SCHÉMA FORMEL DE L'AKANUME



Les vocables qui désignent les activités cynégétiques sont souvent différents de tribu à tribu. Pour simplifier l'exposition, on se contentera des termes en usage dans les tribus Zabia et Gbadi. La chasse, dans son acception générique, est désignée par le terme *nu* ; mais, en fonction des différents types évoqués précédemment, elle est nommée par une expression spécifique. Ainsi, la chasse ordinaire est appelée *akanume*.

L'*akanume* exige tout d'abord une initiative ; celle-ci revient à un annonceur, sorte de héraut, qui a su voir dans la brousse, dans la forêt, les signes ou les traces d'un abondant gibier. Parfois, l'annonce fait suite à un oracle ; après avoir consulté le clairvoyant public (*gwi-likolekeleñō*) ou privé (*kuyebeñō*) tel individu informe l'ensemble du groupe local de l'urgence d'une partie de chasse. Point important, qu'on retrouvera du reste tout au long du déroulement de l'action cynégétique, le rôle d'annonceur n'est en rien fonction d'un statut permanent ; tout homme si tant est qu'il ait une certaine crédibilité, peut annoncer la « bonne nouvelle ».

Une fois l'initiative comprise et acceptée, le groupe local (appelons, s'il est besoin, que c'est l'ensemble du groupe résidentiel masculin qui prend part à la chasse et non simplement tel ou tel lignage) passe très rapidement à l'action : parfois dès le lendemain, le plus souvent le sur-lendemain, de manière à laisser aux chasseurs le temps de préparer les filets. La chasse débute aux aurores (vers 6 h du matin) ; mais avant de commencer les premières battues, l'annonceur (devenu pour la circonstance responsable du dispositif), flanqué d'une dizaine de pisteurs soigneusement choisis, doit reconnaître et aménager le site de chasse. Il s'agit, depuis un point zéro (nommé très précisément *geleledame*), de tracer deux pistes qui symétriquement partent en arc de cercle. L'équipe se sépare donc en deux sous-groupes pour se rejoindre en un second point nommé *gbaku*. Le site est enfin délimité et forme grossièrement un vaste espace circulaire. Après quoi le responsable de la chasse retourne au village, mais laisse les pisteurs au point *gbaku* (ceux-ci changent de fonction et sont désormais rabatteurs, les *nuplañoa*) et, de nouveau, guide le gros de la troupe vers le point initial et indique le tracé des pistes ; cette troupe est principalement composée des porteurs de filets (14) (*sokuli-luñoa*), de crieurs (*koleñoa*) qui non seulement ont pour tâche, à l'instar des rabatteurs, d'affoler le gibier, mais aussi de signifier le plus nettement possible le mouvement des animaux et de nommer, au

(14) les gros filets sont portés par une dizaine d'hommes qui, en « file indienne », les tiennent sur leurs épaules et autour du cou, et les petits, par trois ou quatre individus.

fur et à mesure, le nom de ceux qui accomplissent un acte spectaculaire ou efficace.

On installe et on tend les filets le long du cercle tracé par les pisteurs. Comme l'indique le schéma n° 5, les *sokuli ite* et les *sokuli tekei* sont disposés alternativement ; au grand filet succède une première série de petits *sokuli*, puis à nouveau un grand et une seconde série de petits, etc., jusqu'à la fermeture du cercle.

Le dispositif ainsi mis en place, et les chasseurs occupant chacun leur poste (les uns derrière les filets, les autres au point *gbaku*, prêts à pénétrer l'espace du cercle et à y faire le maximum de tapage), un grand silence s'établit ; alors le *dudubeñõ*, le « maître de la terre », peut procéder à la bénédiction de la partie de chasse (en plantant un arbre rare), puis donne enfin le signal de la battue.

Ce qui advient durant la partie de chasse proprement dite semble difficilement traduisible dans les termes des seuls énoncés fournis par les informateurs ; à tout le moins, les descriptions verbales sont-elles très probablement en-deça d'une authentique observation de l'activité elle-même. On se contentera donc de quelques propositions sommaires. Au silence requis par le *dudubeñõ*, succède le vacarme des rabatteurs ; poussant des cris et frappant sur des objets métalliques, cognant le sol de leurs bâtons ou de leurs lances, ils s'avancent progressivement vers le pôle de départ. Mais leur concert est accompagné par celui des porteurs et des crieurs qui scandent le nom du filet auquel ils sont rattachés, comme pour attirer magiquement le gibier vers lui.

Dès lors, l'*akanume*, prend une allure véritablement agonistique et ludique ; non seulement les filets entrent en compétition — et notamment les grands filets qui incarnent chacun un patrilignage —, mais également tous les individus en présence. C'est pourquoi, l'activité cynégétique se décompose en différents actes fonctionnels permettant à chacun de démontrer son efficacité ou son talent personnel. Ainsi, tel rabatteur crie le nom du gibier, bien évidemment pour en indiquer l'importance et la direction (vers le *gbaku* ou vers le *geleledame*), mais aussi hurle son propre nom pour signifier à son entourage que c'est lui, et lui seul, qui a vu ou repéré l'animal. De même, celui ou ceux qui abattent une bête, profèrent leur nom afin qu'il n'y ait aucune confusion possible ; ils sont, du reste, très « sportivement » applaudis par leurs voisins immédiats. Ces « auto-congratulations » ont une importance capitale : elles permettront, lors de la distribution, d'effectuer un premier partage du butin. Mais avant, précisément, d'examiner les modalités de cette distribution, tentons de dégager les caractéristiques essentielles de l'*akanume*.

Tout d'abord, elle met en œuvre un mode complexe de coopération : l'annonceur, les pisteurs, les porteurs de filets, les

rabatteurs, les crieurs, autant de groupes opératoires et complémentaires traduisant une division technique de l'action cynégétique ; mais cette division ne correspond nullement à une spécialisation permanente et se laisse définir comme une simple structure *ad hoc*, conforme à la conception ou à la rationalité locale de la chasse collective. Les compétences requises pour chacun des groupes sont parfaitement substituables et, mis à part les vieillards qui ne peuvent physiquement participer à l'action, l'ensemble des hommes jouent le jeu en acceptant les divisions techniques de l'action cynégétique et les risques de la compétition individuelle.

Ceci nous permet de dégager, au sein de cette coopération masculine, une double logique.

D'une part, une logique lignagère : les porteurs du grand filet sont obligatoirement des membres du lignage qui le détient, et tout au long de la partie, ils célèbrent leur *sokuli ite* et souvent se moquent du *sokuli ite* des partenaires ; ce faisant, le corps du lignage (grand filet) désigne sa base sociale exclusivement masculine. D'autre part, une logique individuelle : depuis l'annonceur jusqu'aux rabatteurs, chacun tente d'affirmer son identité et d'acquérir une éventuelle renommée. Il n'y a bien sûr pas de contradiction entre les deux mouvements : l'affirmation de soi passe par la reconnaissance du collectif, et notamment de son propre patrilignage.

On voit donc assez clairement ce que réalise l'activité cynégétique eu égard aux principes généraux de l'organisation sociale :

— Par ses formes techniques de coopération, elle met en évidence l'importance et l'autonomie du fait résidentiel ; mieux, elle montre que celui-ci n'est pas une simple juxtaposition de lignages cohabitant ensemble, mais qu'il se produit comme *force sociale* à part entière (le champ lignager s'estompe pour laisser place à un ensemble de chasseurs).

— Par la présence des grands filets, l'institution lignagère n'est pas dissoute ; à l'inverse, elle se révèle comme « corps » et comme conscience collective, non point par rapport à une superstructure généalogique, mais dans l'acte même d'identification au filet, soit dans le processus cynégétique lui-même.

— Par l'insertion des petits filets et surtout par la reconnaissance des actions autonomes du chasseur, l'activité cynégétique laisse émerger des possibilités d'individuation ; chaque partie de chasse est une occasion pour confirmer éventuellement la position acquise au sein du lignage, celle d'aîné notamment ; mais elle peut être aussi un moyen d'en modifier le cours, c'est-à-dire de conquérir, par des prouesses répétées ou des signes manifestes de force individuelle, un pouvoir que

le jeu de l'institution ne laissait aucunement pressentir. Bref, le collectif cynégétique apparaît également comme l'une des possibilités de l'individuation (d'où la valorisation de l'idéologie cynégétique, qui est donc aussi une idéologie individualiste).

— En outre, cette lecture condensée du social qu'offre l'entreprise cynégétique met en évidence un travail préalable. La relation métonymique établie entre une activité partielle et l'ordre institutionnel est, en quelque sorte, l'effet d'une relation première, d'ordre métaphorique, où la chasse n'étaye cet ordre que parce qu'elle mobilise un univers strictement masculin. Autrement dit, tout se passe comme si les hommes n'avaient su organiser des formes complexes de coopération, qu'après en avoir originellement exclu les femmes.

Par ailleurs, la partie de chasse se joue comme une épreuve de « vérité ». Elle ne révèle pas simplement la capacité d'organisation des « groupes en corps » et l'unité du groupe résidentiel ; elle « analyse » aussi ses dissensions et ses clivages internes. Nous avons vu que durant la battue, la compétition est vive entre chacun des *grigbe* ; cette dimension agonistique traduit bien évidemment la pluralité lignagère du groupe local, mais elle souligne également les rivalités inter-individuelles et surtout les rivalités intra-lignagères. Dans la cacophonie des noms proférés, on peut « entendre » ceux qui ne se rattachent qu'à une partie des *sokuli ite*, indiquant ainsi l'hétérogénéité des groupes de filiation. Bon nombre de récits, relatant les segmentations et les séparations, mettent en scène des parties de chasse qui se sont en quelque sorte mal terminées. Lors du partage, tel groupe d'individus s'approprie les meilleurs morceaux du gibier aux dépens de tel autre ; les récits précisent en général que ces groupes sont des unités internes au groupe de filiation, à savoir des *toyoko-suyoko* ou des *noyokosuyoko*. Fort de cette injustice, le groupe lésé décide de rompre le filet, marquant ainsi sa propre autonomie lignagère. Peu importe la véracité des récits, et peu importe surtout que le conflit occasionné par le partage du butin soit très probablement le prétexte à une segmentation déjà inscrite dans le processus lignager ; l'essentiel est que l'activité cynégétique dans son ensemble prend en charge aussi bien la solidarité des hommes que leurs rivalités et leurs divisions.

Le moment de la distribution est tout à fait intéressant, car il met en évidence les différents registres évoqués précédemment, à savoir les registres résidentiel, lignager et individuel.

— Un premier niveau reconnaît, à l'intérieur du dispositif cynégétique, la fonction déterminante de certaines catégories d'acteurs et, surtout, les mérites personnels des chasseurs. C'est ainsi que l'annonceur, l'individu qui a vu ou découvert le premier tel animal, l'homme qui abat et celui qui l'aide à abattre le gibier, tous ceux qui finalement se sont distingués, ont chacun une part spécifique du butin ; mais aussi les propriétaires des petits filets auxquels reviennent certains morceaux.

— Un second niveau met en jeu les seuls groupes lignagers : chaque *grigbe* redistribue à ses membres certaines portions des bêtes qui ont été abattues dans son grand filet.

Ce double partage implique un codage ou des règles de correspondance entre les diverses catégories d'acteurs (et notamment les individus par opposition aux lignages) et des parties très précises du corps animalier. Précisons que si ces règles sont formellement identiques d'une tribu ou d'un village à l'autre, elles diffèrent bien souvent dans leur contenu. Ainsi, dans certains cas, les porteurs de filet ne reçoivent rien, sinon comme membres d'un patrilignage (second niveau de distribution) et comme éventuels abatteurs de gibier, alors que dans d'autres situations, une portion spéciale leur est réservée ; parfois également, l'annonceur n'est pas distingué du groupe des rabatteurs et ne reçoit donc que ce qui revient en partage à ces derniers.

Le tableau de correspondances que nous proposons a donc une valeur essentiellement illustrative (il semble, toutefois, que le second niveau de distribution, à savoir le niveau lignager, met en jeu, pour toute la région, les mêmes portions de gibier (15)).

1^{er} niveau :

- annonceur + rabatteurs : croupes, intestins (éventuellement les flancs de tous les animaux abattus)
- l'individu qui a tué l'animal : colonne vertébrale, poitrine (qu'il partage avec celui qui l'a éventuellement aidé)
- l'individu qui a vu ou découvert l'animal : ventres
- porteurs du filet : têtes (des animaux tombés dans le filet)
- les propriétaires des petits filets : cous, têtes (des animaux tombés dans leur filet).

(15) Nous n'avons rien dit de la nature du gibier. Faute d'une bonne connaissance de la faune locale, nous n'avons pu reconnaître que des biches, des antilopes des forêts, des civettes, plus rarement des panthères.

2^e niveau :

Les pattes et les cuisses (gigots) de l'ensemble des animaux tombés dans leurs filets sont partagés séparément par chaque patrili-gnage. Le partage mobilise tous les hommes du groupe de filiation, y compris ceux (comme les vieillards) qui n'ont pas pris part à la chasse. Concrètement, il se déroule de la manière suivante : le *grigbe* se développe en cercle, avec devant lui la totalité des membres inférieurs, puis chacun doit se servir suivant l'ordre du rapport aîné/cadet, jusqu'à l'épuisement du monticule de viande. Le système permet ainsi aux aînés d'une part d'accéder aux meilleurs morceaux, d'autre part, lorsque le nombre des pattes est supérieur à celui des membres du *grigbe*, d'en acquérir une plus grande quantité ; à cet égard, l'on comprend pourquoi ce partage intra-lignager est mentionné dans les récits de séparation comme une occasion tout à fait opportune d'exprimer des clivages déjà à l'œuvre, car comment traduire un principe d'ordre, quand à l'intérieur du groupe, des individus, eux-mêmes aînés de segment de lignage, se renvoient chacun un principe d'équivalence ? En d'autres termes, un tel partage se présente comme l'idéal du collectif lignager, mais se heurte pratiquement à la réalité de ses divisions internes.

Ajoutons que le premier niveau, qui prend en compte et récompense le groupe de chasse en tant que tel, se double d'un ultime partage ; les chasseurs, qui ont su particulièrement bien tirer leur épingle du jeu, en une sorte d'auto-célébration, se doivent de remettre une part de leur gain à des individus avec lesquels ils n'ont pas de liens agnatiques ; il s'agit parfois de simples camarades (*tek-petwa*), mais surtout de *sayeremo*, c'est-à-dire de personnes qui partagent avec eux un même pays maternel, et aussi (là où les matriclans existent) de *leleñoa*. Par exemple, celui qui a tué un animal offre des morceaux de poitrine à l'un ou plusieurs de ces personnages.

Tout se passe comme si les possibilités de réussite personnelle qu'offre l'activité cynégétique ne trouvaient leur sens que dans le réseau individuel de parenté ou de relations (16).

(16) Nous n'évoquerons que très brièvement la chasse aux singes. Celle-ci, dans son principe, n'est guère différente de l'*akanume* ; elle met en jeu le groupe résidentiel et les grands filets. Cependant, la nature des animaux convoités requiert quelques modifications techniques. Tout d'abord, sous la houlette d'un annonceur, on prépare le terrain la veille de l'opération. Cette préparation consiste à repérer les arbres où se tiennent les singes, puis à les enduire d'un liquide gluant nommé en bété : *unauna djeposu*. La chasse se déroule vers la fin de la nuit (profitant en général de la pleine lune), et dans le plus grand silence on dispose les filets en cercle. Puis les rabatteurs font le même tapage que pour l'*akanume* et les singes qui se réveillent brutalement, ne pouvant s'enfuir par les arbres dont l'écorce glisse sous leurs membres, se retrouvent au sol et tombent inmanquablement dans les filets.

Les rituels cynégétiques : le gilinu et le gbablanu— *le gilinu*

Ce premier rituel cynégétique est une chasse annuelle qui se déroule en décembre, juste avant les « grands » travaux agricoles d'abattage des arbres et de préparation du sol (actes cultureux essentiellement masculins) ; il est dirigé par un des principaux personnages qui ont accès au lieu d'habitation des *kwi*, à savoir le « maître de la terre » et le clairvoyant. Le *dudubeno* se rend tout d'abord au *guludjile* ; là, il égorge un poulet blanc puis consomme la viande et abandonne aux *kwi* les plumes de l'animal. De retour au village, il intime aux hommes l'ordre d'exécuter une grande chasse au filet.

Le déroulement de cette chasse est similaire à celui de l'*akanume* ; à ceci près que les comportements agonistiques et individuels ne peuvent s'exprimer, pour laisser apparaître, dans son indivision, la totalité du collectif masculin.

A la fin de la battue, il n'y a d'ailleurs pas de réelle distribution ; le butin est rassemblé sur le lieu de chasse et divisé en deux tas : l'un réunit tout le gibier femelle, l'autre tout le gibier mâle.

Le premier est consommé sur place par le groupe de chasse ; quant au second, il est ramené au village et conservé jusqu'au lendemain ; à l'aube, tous les hommes se retrouvent pour un frugal repas préparé par les femmes et mangent, enfin, le gibier mâle accompagné de taro. Une fois le repas achevé, les femmes sont tenues de se rassembler ; quelques unes portent sur leur tête un plat de taro et, guidées par le *kuyebeno*, partent en colonne, chantant et dansant, vers le *guludjile*. Après avoir déposé le *sukue* (plat de taro) au pied de l'arbre ou au bord de la mare sacrée, elles retournent sans mot dire au village, chacune devant rentrer et s'enfermer chez elle. Ce n'est que quelques heures plus tard qu'elles pourront à nouveau se parler et visiter leurs voisines.

— *le gbablanu*

Ici encore, ce second rituel de chasse met en scène l'un des principaux personnages de l'imaginaire résidentiel ; mais, à la différence du premier, le *gbablanu* ne semble que circonstanciel ; en effet, annoncé par le *gwilikolekelenõ* (ou bien par le *kuyebenõ*), il a pour finalité de conjurer tout malheur collectif (épidémie, sécheresse, guerres intempêtes).

La proximité du danger est communiquée au villageois durant la nuit. Passant dans les ruelles et dans les cours, le clairvoyant nomme

la menace qui les guette et, d'une manière incantatoire, dicte ses consignes pour le lendemain. D'abord les femmes ne devront allumer aucun feu, ensuite elles seront tenues, accompagnées de leurs enfants, de nettoyer entièrement le village ; enfin, il leur faudra rassembler toutes les ordures et suivre le *gwilikolekeleñđ* jusqu'en un endroit secret où elles les déposeront ; après quoi, les hommes menés par le clairvoyant et équipés de tous leurs filets, devront partir à la chasse.

A l'instar du précédent rituel, le *gbablanu*, dans son déroulement, interdit toutes les manifestations de la division interne ; ce qui doit s'exprimer au contraire, devant précisément un danger extérieur, c'est l'unité du groupe local ; ceci transparait très clairement à la fin de la battue, où tout le gibier tué est rassemblé, puis transporté jusqu'aux abords du *guludjile* ; là, les chasseurs organisent eux-mêmes un vaste banquet, en hommage au lieu sacré et aux *kwi*. Point important : non seulement les femmes ne sont pas invitées au banquet, mais ne doivent, ni de près, ni de loin, approcher le *guludjile*. Cependant, pour les dédommager de cette exclusion, les hommes, dès le lendemain, organisent une nouvelle battue et remettent aux femmes l'ensemble du butin afin qu'elles le consomment collectivement.

Ces deux rituels méritent quelques commentaires. Première observation : en aucune de leurs séquences n'émergent les références lignagères ; celles-ci disparaissent au seul profit du groupe résidentiel et de ses figures protectrices ou bénéfiques (*dudubeñđ*, *kuyebeñđ*, *guludjile*). Ainsi, par cette mise entre parenthèses provisoire de la parenté, le groupe local se donne comme un collectif idéal, c'est-à-dire sans divisions. Car, outre les *grigbe*, ne sont jamais mentionnés les segments et, surtout, les individus dont on a vu les possibilités d'expression dans le cadre de l'*akanume*.

A l'instar du mythe mettant en scène la guerre des sexes, les hommes unis ne distinguent comme seules figures singulières que celles qui sont liées à la sur-nature et qui ont pour tâche d'assurer leur préservation.

Or, ce qui est en question dans ces deux rituels cynégétiques, c'est précisément la reproduction du groupe local ; dans le premier cas, le *gilinu* vise à assurer la bonne marche des travaux agricoles, dans le second cas, le *gbablanu* a pour fonction de conjurer un malheur proche qui toucherait toute la communauté, d'où sa dimension proprement sacrificielle. Mais ce retour sur soi, destiné à recouvrer la force unique et indivise du groupe résidentiel, exige que soient contrôlées et codées les sources essentielles de la division : comme nous l'a indiqué le mythe, ces sources sont consécutives à la défaite des

femmes et à l'instauration de la loi masculine. Il convient donc de rejouer cette « scène primitive » en représentant simultanément la maîtrise des hommes et le rapport homme/femme comme rapport signifiant ; en d'autres termes, l'enjeu de la reproduction implique littéralement le retour d'une production originelle, à savoir le retour des conditions de possibilité de l'institution. C'est pourquoi, le rapport homme/femme traverse les deux rituels, depuis le processus cynégétique jusqu'à l'acte de consommation ; fondement du social, il est l'axe autour duquel doit s'opérer la « *catharsis* » nécessaire au procès de reproduction, le groupe résidentiel ne se définissant plus que comme le champ sémantique et métaphorique de ce rapport inaugural.

Ainsi, dans le premier rituel, le gibier abattu est lui-même partagé en deux tas respectivement mâle et femelle. Séquence particulièrement significative, les hommes après avoir eux-mêmes préparé puis consommé les animaux femelles, retournent au village avec le gibier mâle, formant avec lui une parfaite unité organique. Ce renvoi du semblable au semblable, véritable jeu de miroir masculin, définit de deux manières le lieu éminent de l'ordre social ; d'une part, le tri effectué entre gibier mâle et gibier femelle explicite la maîtrise masculine de la différence des sexes (bien loin d'en être dépendant, les hommes la produisent), d'autre part, la métaphore homme-gibier mâle n'a pas d'équivalent du côté féminin, le gibier-femelle n'étant pas consommé par les femmes.

Cette impossible métaphore féminine énonce proprement la loi masculine ; celle-ci s'affirme comme l'origine de tout sens, comme la marque d'une ligne qui distingue le monde masculin du monde féminin. L'identification des hommes à leurs semblables du genre animal est le signe de leur propre unité, de leur capacité à former un collectif, mais dans un même mouvement, ce signe interdit aux femmes de réaliser un ordre similaire. En d'autres termes, le collectif masculin a pour condition de possibilité l'atomisation des femmes.

Une telle condition est assez bien représentée dans le second rituel ; avant de partir pour le *guludjile*, guidées par le clairvoyant, les femmes forment un groupe homogène, mieux, elles font chorus ; lorsqu'elles en reviennent, tout s'inverse : silencieusement, chacune rentre dans son foyer, comme pour indiquer leur soumission à l'ordre des choses, c'est-à-dire à la loi masculine et au mariage.

L'analyse de l'*akanume* a déjà mis en évidence la capacité du groupe local à se produire comme collectif strictement masculin ; mais cette capacité définit une authentique praxis, c'est-à-dire tout à la fois une pratique sociale et un mode de déploiement des principes et des mécanismes de l'organisation sociale ; l'*akanume* dévoile en effet aussi bien les formes de coopération supra-lignagères que les

rivalités entre groupes de filiation, les conflits segmentaires et les enjeux individuels ; bref, elle brasse et illustre les diverses dimensions locales du réel (résidence, lignages, segments, individus).

Avec le *gilinu* et le *gbablanu*, le collectif se produit d'une manière strictement unidimensionnelle, par la seule célébration de l'unité masculine ; face aux impératifs de la reproduction ou face au péril, ces rituels cynégétiques suspendent le registre de la parenté et, par un même geste, effacent les logiques autonomes (segments, individus). Ils expriment un retour aux sources de la production sociale : mettant en scène la seule différence des sexes, ils jouent les conditions premières de l'engendrement du système symbolique.

2. Un second pan de l'univers masculin : le phénomène guerrier

Avant d'aborder le contenu de la guerre chez les Bété précoloniaux, il nous paraît préjudiciel d'interroger la notion elle-même ; car ses connotations, souvent implicites, contredisent à bien des égards le phénomène qu'on se propose d'analyser. En effet, sans prétendre définir le concept de guerre tel qu'il s'est développé sous nos latitudes, convenons qu'il a acquis, au moins depuis l'irruption des « temps modernes », une signification singulièrement négative ; bien qu'il fasse toujours l'objet d'une certaine fascination (comme si l'existence individuelle confrontée aux aléas et à l'insignifiance de ce qui dépend uniquement d'elle, retrouvait un sens au beau milieu des enjeux et des périls collectifs), le phénomène est de plus en plus considéré comme le plus grand des fléaux, comme l'horreur mariée à la déraison. Ce rejet est bien évidemment le résultat des deux dernières guerres mondiales où, en quelques années, ont péri des millions d'individus. Le pacifisme élémentaire ou le simple refus de la guerre est à la mesure de ce terrible bilan.

Mais, plus profondément, la négativité de la guerre moderne nous paraît séjourner à l'intérieur de sa propre sphère. Entreprise ayant fait ses preuves de destruction et s'annonçant en une « der des dér » comme la pire des catastrophes, elle s'est en quelque sorte détruite elle-même ; comptable quasi exclusivement de ses engins et de ses prouesses techniques, elle s'est progressivement vidée de tout contenu, à savoir de toutes règles et idéologies guerrières. Ceux-là même qui, aujourd'hui, conçoivent les stratégies et gèrent l'armement, œuvrent officiellement pour la paix (stratégie de la dissuasion, coexistence pacifique, etc.) ; et les exploits militaires, dans cet « impouvoir » guerrier, ne surgissent que de scénarios imaginaires et de conflits par procuration.

Tout se passe comme si les protagonistes accumulaient des pions pour un jeu dont les règles consistent à éviter de jouer la partie.

Ces quelques considérations placent le phénomène guerrier chez les Bété aux antipodes de la guerre moderne (du moins le même mot désigne-t-il deux réalités radicalement différentes). Encore convient-il de compléter cette approche « par la négative » en se donnant d'autres éléments de comparaison.

L'histoire mondiale regorge de parties qui ont effectivement eu lieu, mais dont le propre fut de n'appliquer aucune règle du jeu, dans la mesure même où les protagonistes étaient au départ dans une situation tout à fait inégale.

Nous évoquons, ici, les guerres de conquêtes ou les guerres de razzias qui ont permis à des peuples, souvent dotés d'appareil politique centralisé, d'en assujettir d'autres. Les exemples inondent l'histoire, notamment celle de l'Afrique noire. Ainsi, au XIX^e siècle, le conquérant mandingue Samori, grâce à son armée de cavaliers, a pu soumettre et rendre tributaires des populations paysannes ; ses victoires répétées et quasi immanquables se sont jouées sur un écart essentiel : le cheval comme instrument de guerre (17). Il a fallu de nouvelles conquêtes, cette fois-ci occidentales, pour y mettre un terme. A cet égard, la formation des empires coloniaux est le modèle d'un rapport de force inégal. Le fusil à balle et à répétition, dans certains cas l'artillerie lourde (18) ont permis (et ce, en dépit de redoutables capacités de résistance (19)) de soumettre des peuples entiers qui ne disposaient généralement que d'armes traditionnelles et de fusils à poudre.

Finalement, ce qui caractérise de nombreuses guerres de conquêtes, c'est au premier chef une absence de règles entre les parties en présence ; c'est peut-être aussi une rencontre pathétique entre deux codes différentiels ou deux ordres inégaux. A la limite, le combat ne devrait pas avoir lieu (ce qui arrive parfois lorsqu'on lit : « Les populations se sont soumises sans résistance ») et, lorsqu'il se produit effectivement, tout le « pathétique » réside dans la méconnaissance du rapport de force réel, ou dans la reconnaissance de l'adversaire comme un ennemi dont on peut confusément inscrire la

(17) Avantage qui s'est transformé en contrainte, dès lors que ses troupes sont parvenues au seuil de la forêt.

(18) Rappelons pour mémoire que les Anglais ont dû attendre la modernisation du canon pour vaincre les armées ashanti.

(19) A l'intérieur d'un rapport de force inégal, la résistance est souvent la seule forme de combat. Celle-ci, du reste, peut échapper au code guerrier dominant (celui des vainqueurs) en opposant des modes spécifiques de lutte, de telle manière à rendre précaire ou inefficace la victoire des conquérants.

figure dans le code local, alors qu'il est précisément étranger à ce code et que son objectif consiste, non point à faire la guerre, mais à assujettir.

Cette approche de la guerre en général, de certaines de ses acceptations ou connotations, nous permet de centrer le phénomène guerrier chez les Bété précoloniaux : il n'est ni une négativité absolue que l'on tente de conjurer par des démonstrations de puissance réciproque, ni un affrontement entre des forces ou des codes inégaux. D'une certaine manière (encore qu'il faudra nuancer le propos), il est l'antithèse de ces deux cas de figure.

Les intéressés eux-mêmes traduisent spontanément le terme vernaculaire *to* (20), par l'expression « guerre civile ». A première vue, une telle expression est impropre. Comment, en effet, comparer l'autre nom des luttes de classes ou des luttes de factions (qui, bien que mettant au jour des enjeux réels, suscitent généralement l'effroi tellement leurs conséquences peuvent être dramatiques) à des conflits qui opposent, souvent sans grand dommage, des groupements voisins ? Toutefois — et à condition d'oublier ses connotations négatives — l'expression n'est pas fautive ; elle souligne le caractère interne du phénomène et met en évidence la proximité géographique des belligérants ou leur appartenance à un même univers socio-culturel. Cet univers a déjà été défini : il s'agit principalement de l'espace tribal. On comprend donc que la notion de « guerre civile » (21) représente aux yeux des intéressés la traduction la plus adaptée.

Outre sa dimension interne, la guerre est d'emblée revendiquée comme un phénomène socialement positif. Mieux, loin de représenter un grave péril, ou plus simplement un dysfonctionnement de l'ordre local, il fait l'objet d'une totale adhésion, au point d'apparaître comme une activité à part entière, au même titre que la chasse collective au filet. La formule « activités cynégétiques et guerrières » employée, tel un leitmotiv, pour désigner simultanément le pouvoir masculin et les pratiques sociales dominantes, montre l'absence de rupture entre ces deux registres de l'univers précolonial ; comme si l'un et l'autre participaient au même titre au procès de production et de reproduction sociale. Denise Paulme a fort bien analysé l'impor-

(20) Le terme *to* n'est pas propre aux Bété de Gagnoa. On le retrouve chez les Dida, les Guéré, les Godié. En revanche, il est différent du terme employé par les Bété de Daloa, lesquels nomment la guerre par le vocable *kpane*. Cf. D. PAULME : Une société de Côte-d'Ivoire..., p. 127 et suivantes.

(21) Autre expression : « On se battait entre nous. » Ce « nous » renvoyant non point à l'entité ethnique mais à l'entité tribale.

tance de la guerre chez les Bété de Daloa (22) ; elle a mis en relief le caractère particulièrement codé de la pratique elle-même, depuis la déclaration des hostilités, les préparatifs du combat, jusqu'au cérémonial de paix, montrant ainsi qu'à l'inverse de constituer un accident de parcours, la guerre est une activité régulière, obéissant à des règles et à des normes rigoureuses. Mais, plus encore, elle en a souligné le caractère dominant : la guerre apparaît comme la détermination première de la société globale (« société guerrière ») et fait découvrir, au-delà de ses manifestations concrètes, une conception du monde, une véritable idéologie qui tend à coiffer l'ensemble de la vie sociale. Davantage que la chasse peut-être, l'activité guerrière est le point d'application des « investissements » collectifs (groupes résidentiels) mais, surtout, des investissements individuels ; l'accomplissement d'exploits répétés taille des renommées qui se répandent au sein de l'espace tribal et parfois même au-delà. Chaque valeureux guerrier est dénommé par une devise qui le distingue de tout autre et, lors de ses funérailles, on chantera ses louanges en évoquant les exploits qui l'ont rendu célèbre.

A cet égard, un point important est abordé par l'auteur : le poids de l'idéologie guerrière est d'autant mieux souligné qu'elle semble organiquement liée à la problématique du pouvoir. En effet, être un grand guerrier c'est posséder une force qui doit se traduire d'une manière ou d'une autre par des signes de puissance en temps de paix : femmes, captifs, biens matrimoniaux, etc. La question est donc de savoir quelles sortes de relations lient les prouesses guerrières aux statuts engendrés par l'institution lignagère. La position d'« aîné » est-elle — au moins en partie — le résultat d'une réputation acquise lors d'affrontements guerriers, ou bien est-elle largement indépendante de ce domaine pratique ?

A ce problème on ne peut apporter qu'une réponse partielle ; car pour le résoudre, il faut se contenter d'énoncés ou d'un modèle référentiel dont on est jamais en mesure de vérifier le bien-fondé par une quelconque observation. Apparemment, l'idéologie guerrière est telle qu'elle semble vouée l'appareil de pouvoir lignager aux aléas des réussites individuelles. A leur manière, les premiers administrateurs coloniaux corroborent ce point de vue, lorsqu'en quête d'interlocuteurs, ils n'ont trouvé que des personnages (grand guerrier ou grand « féticheur ») dont l'autorité, sujette à contestations et à variations, ne paraissait reposer sur aucun fondement institutionnel solide.

Sans accrédi-ter la thèse d'une vision « anarchiste » de la société précoloniale, la guerre, à l'instar d'autres pratiques sociales (la

(22) Cf. son article : « Le guerrier : sa place dans une pensée africaine » in *Journal de psychologie normale et pathologique*, L.VII.3, 1960.

chasse, les pratiques d'anti-sorcellerie, etc.), permet de mieux appréhender l'institution lignagère ; les pôles de pouvoir qui la structurent n'émanent que partiellement de sa propre sphère (par exemple des règles d'héritage) ; ils résultent surtout de stratégies et de rapports de force qui trouvent précisément dans l'activité guerrière leurs expressions ou leurs justifications.

La guerre se présente donc comme une activité sociale éminemment positive, couvrant, au-delà de ses enjeux réels, un vaste champ culturel (récits épiques, art musical et chorégraphique). Toutefois la prégnance du phénomène guerrier nous autorise-t-elle à en faire le substrat d'une société traditionnelle, ou mieux le prédicat qui permettrait de redécouvrir, en dépit des sérieuses réserves émises précédemment, les contours d'une ethnie bété ? Nous ne pensons pas ; car, à y regarder de près, la plupart des populations précoloniales sont à des degrés divers des sociétés guerrières.

L'histoire du peuplement relatée plus haut fait état de conflits armés entre les ancêtres de certains groupes tribaux de la région de Gagnoa et des groupes appartenant à l'univers Akan ; par ailleurs, et plus récemment, la résistance gouro ou baoulé à la colonisation n'a rien à envier à la résistance bété. Cela dit, on peut admettre, au moins par la quantité de fusils recueillis lors de la conquête militaire, que le phénomène guerrier est plus marqué à l'ouest du Bandama qu'à l'est. Mais le problème demeure malgré tout entier, car à l'intérieur de cette vaste région occidentale, les diverses sociétés revendiquent une pratique et une idéologie guerrières, qu'elles soient du reste d'origine dite *krou* (Bété, Dida, Guéré, Neyo, Bakwé, Godié etc.), ou d'origine dite *mandé* (Dan, Gouro) ; si bien qu'au lieu de caractériser l'ethnie bété, le phénomène guerrier (dans la mesure où il s'applique à une pluralité de sociétés), semble plutôt participer à sa déconstruction. C'est pourquoi, nous nous proposons, après avoir examiné en détail ses causes et ses finalités, de mettre en rapport l'activité guerrière avec le registre de la production sociale ; d'éclairer ses caractères positifs et culturels à la lumière des processus de formation lignagère, de montrer comment la guerre, en confrontant des groupes qui partagent généralement le même espace tribal (« guerre civile »), permet d'analyser les mouvements d'autonomisation et de prolifération lignagère. En définitive, la valorisation du phénomène guerrier témoigne de sa liaison organique avec l'histoire précoloniale (la guerre jalonne tous les récits d'histoire de peuplement), ou plutôt qu'il préside aussi bien à la constitution des groupes qu'à leur émancipation.

a) *L'étiologie de la guerre précoloniale*

Plusieurs types de causes sont invoqués pour expliquer la régularité du phénomène guerrier. Une première série domine largement : il s'agit de conflits qui jaillissent des problématiques ou des incertitudes matrimoniales ; trois cas de figure peuvent se présenter : la « concurrence déloyale », le rapt de femmes et l'adultère. Une seconde englobe les querelles de délimitation foncière. Enfin, une troisième série, considérée comme très minoritaire, regroupe les non-remboursements de dettes et les insultes personnelles.

On peut d'ores et déjà remarquer que de telles sources d'affrontement exigent une évidente socialité ou le partage d'un même espace territorial. Examinons tour à tour chacune de ces séries étiologiques.

1. Les incertitudes matrimoniales

D'emblée, l'étiologie de la guerre met en lumière le rapport homme/femme. En dépit des règles qui président à la mobilité des femmes (interdits matrimoniaux, « dot ») l'enjeu matrimonial est tel qu'il suscite des compétitions « irrégulières » ou des pratiques illicites entre groupements masculins, entraînant ainsi (faute d'une reconnaissance et d'une réparation des torts) la rupture et le recours à la violence.

En première analyse, la guerre constitue donc une sorte de « raté » de l'échange matrimonial, une manière nette et radicale de régler entre hommes le contrôle des femmes.

— *La « concurrence déloyale »*

Cette formule rend compte d'une situation où pour une même jeune fille deux maris potentiels — et par conséquent deux patrilignages — sont en rivalité.

Supposons un groupe A, dont l'un des représentants a amorcé pour lui-même ou pour son fils le paiement de biens matrimoniaux auprès d'un groupe B. Une remarque s'impose ici : l'échelonnement de la « dot » est donc le moyen pratique pour accéder à une jeune fille encore impubère ; mais celle-ci reste une simple « promise » et par conséquent demeure chez son père jusqu'à l'âge effectif de la nubilité, c'est-à-dire jusque vers 14-15 ans (le dernier versement de la « dot » effectué, elle rejoindra alors son époux). Durant cette période de simples fiançailles, un troisième groupe C prétend au même objectif que le groupe A, et effectue auprès de celui qui doit percevoir la compensation matrimoniale les premiers versements. Parfois, grâce à la complicité de la jeune fille (ici est encore affirmé le rôle de division joué par les femmes) dont la préfé-

rence va plutôt vers le futur conjoint du groupe C, ou tout simplement grâce à des indiscrétions, le second prétendant déploie une stratégie de surenchère, de telle manière à annuler aux yeux des parents de la « gamine » convoitée, la priorité du premier groupe.

Rien ne se passe aussi longtemps que la jeune fille habite chez son père ; mais dès lors qu'advient le moment pour elle de quitter son lignage et que s'effectuent en principe les derniers versements matrimoniaux, les choses s'enveniment singulièrement. Apprenant simultanément les réticences et la trahison du groupe B, le groupe A, fort de son droit de préséance, exige, en une sorte d'ultimatum, que l'épouse lui soit « livrée » dans les plus brefs délais ; si B ne s'exécute pas, A lui déclare la guerre (s'il s'exécute, le groupe B devra bien évidemment rembourser au groupe C le montant des biens que celui-ci a versé auparavant).

Ce premier motif de guerre est donc intimement lié à l'enjeu matrimonial. Mais au-delà de cette généralité, il met en évidence plusieurs points que la simple notion d'échange matrimonial ne parvient pas véritablement à expliquer. Le premier souligne un fait apparemment paradoxal ; alors qu'elle désigne un mécanisme régulateur, permettant de compenser la perte d'une femme et d'acquérir ainsi une épouse auprès d'un groupe tiers, la compensation matrimoniale devient, en quelque sorte, un objectif autonome en cessant partiellement d'accomplir sa fonction dans la pratique échangiste : la guerre n'est donc un « raté » de l'échange que dans la mesure où la compensation n'y occupe plus réellement sa place.

Ceci est parfaitement clair dans l'attitude du groupe B (ou du père de la jeune fille) : il valorise sa fille dès son plus jeune âge en jouant sur plusieurs « tableaux », en acceptant les versements contradictoires de A et de C. Les biens matrimoniaux sont donc un objectif en soi qui « trahissent » leur fonction officielle.

On comprend, dès lors, que la guerre menace d'éclater entre les partenaires de l'échange initial, à savoir entre A et B et non entre les groupes rivaux. Et du même coup, la guerre n'est pas l'envers négatif de l'échange, son échec, mais, au contraire, ce qui permet de l'établir en corrigeant les stratégies particulièrement auto-centrées des patrilignages. Ceci invite à nouveau à s'interroger sur la notion de compensation matrimoniale ; car, comme l'indique l'exemple proposé, la compensation (appelée *le* en langue vernaculaire) remplirait sans nul doute sa fonction régulatrice si elle accompagnait effectivement le mouvement de l'échange ; or, dans la plupart des cas, le *le* fait l'objet d'un investissement échelonné.

Cette dimension temporelle du *le*, qui permet de le définir comme une sorte de « paiement à crédit anticipé », nous paraît étrangère à l'échange matrimonial proprement dit. Elle participe, au

contraire, à la dynamique interne des patrilignages. La valorisation des filles dès leur plus jeune âge permet en effet d'acquérir plus rapidement des moyens de paiement ; et cette accélération de la rotation des biens matrimoniaux n'est pas uniquement destinée à la circulation des femmes : elle préside surtout à la structuration des *grigbe*.

Symétriquement à cette valorisation des filles, l'échelonnement de la compensation permet de fixer les cadets en leur donnant l'assurance d'une future épouse, tout en les conservant assez longtemps auprès de soi. La politique matrimoniale est donc une politique tout court qui s'enracine d'abord dans la production lignagère ou dans l'élaboration des relations patrilinéaires.

Étant donné les stratégies ou les logiques internes des groupes de filiation, l'échange matrimonial semble toujours devoir être conquis dans un rapport de force, comme si la compétition, la rivalité, les surenchères, seules, pouvaient véritablement sceller l'alliance. On comprend dès lors la valorisation et la représentation positive du phénomène guerrier : puisqu'au cœur de la production sociale, il accompagne le mouvement de l'échange matrimonial.

— *Le rapt ou le détournement d'épouses*

Ce second cas de figure renforce le précédent. En effet, une fois l'alliance réalisée, une fois l'épouse acquise, la relation conjugale semble toujours être régie par un principe d'incertitude ou d'instabilité ; tout se passe comme si la rivalité entre patrilignages et entre époux potentiels perdurait par-delà la constitution du lien matrimonial. Il convient cependant de nuancer le propos. D'une part, selon les informateurs, le rapt d'épouses est un phénomène moins fréquent que ce que nous avons appelé « la concurrence déloyale » (en effet, si le rapt était une pratique courante, il signifierait une telle absence de règles, un tel décodage de l'échange matrimonial qu'il réduirait l'espace partagé à un simple et unique rapport de force). D'autre part, la notion de rapt est peut-être excessive (bien qu'elle soit employée par les informateurs), à tout le moins implique-t-elle une situation de violence essentiellement vis-à-vis de l'époux légitime. C'est dire aussi bien qu'elle exige la plupart du temps le consentement ou la complicité de la femme « enlevée » (si celle-ci était en effet réellement enlevée contre son gré, l'auteur du rapt devrait rendre des comptes non seulement au groupe du mari mais à celui d'où la femme elle-même est issue) ; mécontente de son sort chez son mari et profitant d'une visite dans l'un des villages appartenant à son propre réseau de parenté, elle a rencontré un homme et l'a suivi : tel est en gros le schéma le plus courant.

Après avoir déterminé et localisé l'auteur du rapt de son épouse, le mari bafoué suit la même procédure que dans le cas de figure précédent : il pose un ultimatum au coupable (et à son groupe résidentiel) par l'envoi d'un émissaire, exige bien évidemment le retour immédiat de sa femme et, si ceux-ci ne s'exécutent pas, leur déclare la guerre.

Dans la mesure où le rapt de femmes appartient à la thématique des récits d'origine (ainsi que l'adultère), explicitant ainsi qu'en l'absence d'accord mutuel concernant l'échange matrimonial, tel groupe a du s'affronter à tel autre, puis a été contraint de migrer vers des lieux plus paisibles, on peut se demander s'il ne constitue pas une forme archaïque de l'alliance ; de sorte que le rapt relèverait de l'histoire ancienne et non de l'ordre précolonial proprement dit. Bien que nous ne puissions estimer l'importance de ce motif de guerre et surtout en retracer l'éventuelle évolution (allant, par exemple, en s'estompant au fur et à mesure des « socialisations » tribales), il est intéressant de noter qu'il demeure, au moins en tant que représentation, à l'horizon du « social » ; comme si celui-ci, en dépit des règlements pacifiques de l'échange matrimonial, pouvait toujours se transformer en strict rapport de force.

Ce retour possible de la violence nous paraît mettre à jour la dimension temporelle ou le mouvement du social. En effet, inscrit en bonne place comme l'une des causes des déplacements des populations, le rapt (et conséquemment la guerre) ne désigne aucunement une pratique propre à un sujet (en l'occurrence l'ethnie bété) ; à l'inverse, il en indique les métamorphoses. Comme on l'a vu, les récits d'origine évoquent des groupes dont les caractéristiques immédiates sont différentes de celles qui permettent aujourd'hui d'identifier les réalités tribales : ni le même emplacement géographique, ni le même ethnonyme, simplement le fil rouge de la tradition orale.

Au reste, le rapt semble ne pas appartenir exclusivement aux premiers temps de l'histoire locale, mais se perpétuer par-delà la constitution des « espaces partagés » ; c'est pourquoi il est juste de le définir comme une « forme archaïque de l'alliance », à condition de traduire l'expression non en des termes évolutionnistes, mais dans ceux d'une source toujours à l'œuvre.

Si le rapt d'épouses (comme du reste la guerre) semble traverser les époques, au point d'être à l'origine des groupes ou la « cause » qui explique ou justifie leurs mouvements migratoires, c'est qu'il est lié à la production sociale (la quête des femmes étant l'enjeu central).

Au sein des espaces tribaux, rien n'est définitivement achevé ; des mouvements d'autonomisation s'accomplissent en déplacements résidentiels, des procès de « sous-tribalisation » se matérialisent en occupations territoriales et en apports nouveaux de populations.

Bref, au cœur du code matrimonial, s'inscrivent des processus qui requièrent, de temps à autre, un strict retour au rapport de force. Le rapt et partant la guerre incarnent une manière de conquête, une façon de concrétiser l'exigence de la production sociale à l'intérieur de l'univers tribal.

— *L'adultère*

Ce troisième motif de guerre n'appelle qu'un bref commentaire.

Bien souvent l'adultère n'entraîne aucun conflit armé ; survenant à l'intérieur du groupe résidentiel, ou bien à l'extérieur, chez les voisins, il fait l'objet d'un traitement particulièrement codé qui permet au mari bafoué de recouvrer son honneur et à l'amant occasionnel de réparer la « faute » commise : l'adultère doit se payer d'un dédommagement dont le montant est fixé par la victime, c'est-à-dire le conjoint, (bœuf, mouton) et une fois que le « coupable » a réglé sa dette, l'affaire est en principe définitivement close.

Le phénomène est trop répandu pour qu'on y insiste ici. La déclaration de guerre advient dès lors que la juridiction coutumière n'a pu avoir lieu ; soit parce que l'homme incriminé n'a pu ou n'a voulu régler le montant exigé (en ce point, on peut se demander s'il n'y a pas une volonté chez l'une ou l'autre des deux parties, en refusant de payer ou en fixant un montant trop élevé, de régler l'affaire autrement que par une voie pacifique), soit parce que les amants récidivant, l'adultère a laissé place à une liaison durable. On rejoint donc ici le second cas de figure, à savoir le rapt d'épouses.

A l'instar des deux causes précédentes, l'adultère (qu'il se règle du reste pacifiquement, ou par l'affrontement) ne reste jamais une affaire privée. L'honneur de la victime mobilise son lignage, voire son village et requiert moins le coupable du délit (23) que son environnement social.

2. Les conflits d'origine territoriale

Outre les incertitudes matrimoniales, un second type de cause est invoqué pour expliquer les affrontements guerriers.

Pas moins incertaines, les limites territoriales entre espaces villageois contigus semblent être une source importante de conflits armés. Mais ici encore, la cause en question s'éclaire à la lumière des mouvements précoloniaux, plus exactement des mobilités résiden-

(23) On notera que lorsqu'il se produit à l'intérieur du groupe résidentiel, le délit (sans résolution pacifique possible) n'entraîne pas un conflit armé, mais plus simplement une séparation : le lignage de la victime abandonnant généralement le lignage coupable.

tielles. Comme nous l'avons indiqué précédemment, les changements d'habitat constituent une pratique courante et, bien qu'ils ne mettent souvent en jeu que des distances assez courtes, ils modifient les profils territoriaux, reposant régulièrement la question des limites d'appropriation foncière.

On se trouve donc en présence de procès d'occupation spatiale, et très normalement ceux-ci tendent à se heurter les uns les autres ; ainsi, tel groupe, créant un nouveau site résidentiel, s'aménage une aire de cultures et de chasse dont les frontières dépendent de la situation et de l'avancée des groupements voisins. Ces frontières s'établissent parfois pacifiquement, les nouveaux arrivants offrant généralement des présents aux populations déjà installées dans leur environnement immédiat, mais bien souvent elles ne peuvent être fixées qu'après en avoir décousu dans un affrontement armé.

A l'instar de l'échange matrimonial, la guerre ne constitue pas un « raté » des relations sociales, mais plutôt ce qui permet de les élaborer et de les réguler. Une fois l'affrontement achevé, les limites territoriales sont durablement tracées et, en principe, aucun conflit ne devrait désormais surgir d'un litige foncier.

Le phénomène guerrier, à la limite, relève du rituel, comme s'il s'agissait d'un passage presque obligé pour établir les signes de la reconnaissance et pour se produire en tant que groupe résidentiel.

3. Les causes secondaires : dettes et insultes

Ce troisième type de cause illustre tout à fait la transformation d'une affaire privée en affaire publique, puis en conflit inter-villageois. Une dette impayée (généralement contractée pour rassembler le montant d'une « dot » ou, plus simplement, pour régler une autre dette) ne débouche pas nécessairement sur un affrontement. Après en avoir maintes fois exigé le remboursement, le créancier tente de récupérer son dû par une opération violente. Aidé de quelques villageois, il capture non point le débiteur, mais l'un quelconque de ses proches et le détient prisonnier (la prison ici prend la forme d'un morceau de bois particulièrement lourd, dans lequel on creuse un trou pour y passer le pied du prisonnier, de sorte qu'il ne peut se déplacer que sur quelques mètres : on nomme cette « prison » ou ce « boulet » le *gbu*) jusqu'à ce que la dette soit enfin payée.

Si tel n'est pas le cas ou si, à l'inverse, le groupe du débiteur exige avant toute chose la restitution du captif, l'affaire, au départ anodine, dégénère en conflit ouvert.

L'insulte relève en fait du domaine de la provocation. En effet, il est admis que certaines offenses verbales (nommées en langue verna-

culaire *suwili*) à l'égard d'un « étranger » constituent une invitation à l'affrontement guerrier.

Ici encore, à partir d'une simple altercation entre deux individus, les communautés villageoises dont ils dépendent sont mobilisées, allant jusqu'à l'épreuve de force.

Cependant, comme pour l'adultère, avant d'en arriver à l'affrontement, la personne outragée et son groupe exigent la plupart du temps un dédommagement, sorte de « prix de l'insulte », dont le montant est laissé à leur entière appréciation. En l'absence d'un tel règlement, la guerre paraît inévitable.

Ces causes secondaires soulignent parfaitement le caractère endogène du phénomène guerrier ; la dette et l'insulte mettent en scène des protagonistes appartenant chacun à des communautés voisines ou proches ; tout se passe donc comme si chaque groupe résidentiel, au sein des « espaces partagés », saisissant l'occasion d'une affaire individuelle, voulait affirmer ou conquérir sa propre singularité.

b) *Les opérations guerrières*

Avant d'examiner la pratique guerrière en tant que telle, il est bon de préciser quelques points. Tout d'abord, comme son étioologie l'a indiqué, elle confronte des groupes résidentiels voisins ou assez proches dans un rapport essentiellement duel. Toutefois, quand les circonstances l'exigent (rapport de force trop inégal), le combat peut prendre un tour moins singulier et impliquer d'autres localités, notamment celles qui appartiennent à l'univers agnatique des belligérants. Ceci a déjà été abordé lors du commentaire du texte de Robin Horton.

Rappelons simplement que ces alliances n'ont aucun caractère institué ; elles se défont presque aussi vite qu'elles se font, et ceux-là mêmes qui se sont ponctuellement aidés ou secourus se retrouvent ennemis en une toute autre occasion.

L'alliance de guerre constitue, en fait, une donnée virtuelle qui ne dépasse pas l'aire d'occupation d'une sous-tribu ou d'une fraction de tribu (c'est dire aussi bien qu'il n'y a jamais d'alliance à l'échelle de l'ensemble tribal).

En second lieu, la guerre est limitée par tout un champ prohibitif ; on ne s'affronte bien évidemment pas à l'intérieur du groupe villageois ; lorsque survient un grave conflit entre lignages co-résidents, on a recours à la séparation et, plus tard éventuellement, pour un autre motif ou pour un autre prétexte, le combat a effectivement lieu. Mais surtout, on ne peut se faire la guerre entre parents. A l'échelle collective, les patrilignages ne s'affrontent jamais avec leurs *toyue* ou leurs *bowili* : mieux, ceux-ci, en cas de péril, peu-

vent être appelés en renfort. Cependant, rien n'interdit à ces mêmes patrilignages de combattre les *grigbe* qui cohabitent avec leurs *toyue* ; de sorte que la guerre entre groupes résidentiels n'est qu'un conflit partiel mettant simplement en jeu les *grigbe* non-apparentés.

En ce qui concerne les groupes de filiation qui se déclarent issus d'une même souche (c'est-à-dire qui ont suivi un processus polysegmentaire), mais qui semblent avoir acquis leur propre autonomie, les choses sont plus complexes. Comme il a été indiqué précédemment, lorsque le procès de segmentation est récent, la parenté agnatique se maintient et, par conséquent, les patrilignages, désormais séparés, ne peuvent encore se faire la guerre, mais au bout de deux, voire trois générations, la parenté s'estompe (du moins n'est-elle plus qu'un cadre de référence sans contenu réel) (24) et l'affrontement devient possible ; mieux, en se produisant, il ouvre un nouveau mode de relations fondé sur l'échange matrimonial. Nous saisissons ici l'une des finalités essentielles du phénomène guerrier, à savoir l'acquisition de l'autonomie lignagère.

A une échelle plus individuelle, il est interdit d'affronter les patrilignages qui relèvent de la parenté matrilatérale. En d'autres termes, là où il ne peut prendre femme, c'est-à-dire essentiellement (outre son propre *grigbe*) les lignages de sa mère, de la mère de son père, de la mère de sa mère et de la mère du père de son père, ego ne peut commettre un quelconque acte d'agression. Un tel principe réduit singulièrement le potentiel militaire du groupe résidentiel d'ego ; car il exclut non seulement ce dernier mais, également, tout ceux qui partagent avec lui un même « pays maternel » (en l'occurrence le village qui est l'ennemi conjoncturel de leur localité d'origine). Ceci vaut hors du lignage d'ego (*sayeremo* : relation strictement maternelle, sans lien agnatique) mais, surtout, à l'intérieur ; en effet, lorsque le « pays maternel » impliqué dans le conflit est situé à la deuxième ou troisième génération, tout un *noyue-gregbo*, voire tout un *noyokosuyoko* ne peut participer à l'entreprise guerrière (de même qu'il ne peut y contracter des mariages). Cela dit, autant ces neveux utérins, ces *goleyue* sont exclus du combat, autant ils prennent une part active aux tentatives préalables de conciliation ainsi qu'aux négociations de paix.

On notera également que chaque individu marié évite de combattre sa « belle-famille » (lignage de sa femme), car il court le risque de retrouver dans son propre foyer une ennemie ou, tout simplement, de perdre son épouse qui par solidarité a rejoint son lignage d'origine.

En définitive, les interdits de guerre suivent, aussi bien pour un

(24) Perte notamment des connexions généalogiques.

groupe que pour un individu, les prohibitions matrimoniales ; et ces différents champs de la parenté (essentiellement patrilatéral et matrilatéral), tout en ne supprimant pas les possibilités de conflits entre groupes résidentiels, restreignent leur capacité mobilisatrice.

La pratique guerrière, telle qu'elle nous a été généralement restituée par les informateurs, constitue le type dominant du référent précolonial. D'une certaine manière, elle définit aux yeux des intéressés une sorte d'« idéal-type ». Cependant, nous ne saurions prétendre épuiser le sujet à partir de sa seule description. Dans des situations apparemment plus exceptionnelles, elle prend une toute autre tournure ; nous verrons notamment qu'à la différence des affrontements « ordinaires », caractérisés le plus souvent par un petit nombre de victimes, certains conflits, en quelque sorte mal maîtrisés, s'achèvent dans le pillage et dans la destruction : comme si le code guerrier cessait soudain de fonctionner, laissant libre cours à un dramatique affrontement dépourvu de toutes règles du jeu.

Par ailleurs, à l'instar de bon nombre d'objets d'étude précoloniaux, la guerre s'offre à l'analyse comme une donnée strictement atemporelle ; un peu à la façon de la vie matérielle qui ne semblait reposer que sur le taro et le haricot, le modèle proposé paraît faire l'économie de très probables transformations. Or, l'introduction du fusil et la recherche de captifs destinés au commerce avec le sud-ouest ivoirien a sans doute modifié les modalités, voire l'intensité du phénomène guerrier.

— *Le type dominant*

Avant d'engager les hostilités, une procédure de conciliation est tentée. Comme nous l'avons vu, les causes de conflits n'étaient pas en elles-mêmes irréparables ; que ce soit à l'occasion d'une rivalité matrimoniale, d'un rapt, d'un adultère, de dettes ou d'insultes, tout peut s'arranger, à condition que celui qui a objectivement tort (ainsi que son groupe) reconnaisse sa faute et bien évidemment la répare.

La mission de conciliation, qui est en même temps un ultimatum, est confiée à un ou plusieurs *goleyue* (neveux utérins du groupe incriminé), généralement proches parents agnatiques de la personne lésée. Si la mission échoue, les hostilités sont en principe déclarées ouvertes.

Mis à part les motifs d'ordre foncier, on a vu que la guerre avait pour origine un enjeu d'ordre individuel ; aussi, comme pour la chasse, l'initiative du combat incombe à une seule et unique personne, celle qui précisément est victime de l'un des délits précités ; et tout semble se passer comme s'il s'agissait d'une invitation.

Pour avertir ses proches — et plus généralement l'ensemble du

village — l'individu en question peut suivre plusieurs procédures. Tantôt il fait part de sa décision aux membres de son patrilignage sur les lieux privilégiés où se rassemblent quotidiennement les hommes, à savoir les lieux d'extraction du vin de palme ; tantôt, profitant du silence de la nuit, il s'adresse à l'ensemble de son groupe résidentiel : alors que chacun attaque son premier sommeil, l'offensé, muni d'un gros bâton qu'il traîne lourdement derrière lui, déambule dans les ruelles et les cours du village. Au bruit signalétique du bois martelant le sol, il ajoute à la criée une formule annonciatrice : « *Maiato, maiato, onekeku owolo !* », qui signifie à peu près « la guerre est engagée, que sorte celui qui veut mourir ».

Parfois encore, aidé d'un *sece* (instrument traditionnel fait d'une simplealebasse hermétiquement fermée et remplie de gravillons), il rassemble à la tombée du jour les villageois et leur annonce l'imminence du combat.

Nous ne savons pas exactement si ces différentes procédures correspondent à une sorte de hiérarchie des motifs de guerre, ou si elles sont laissées à l'entière disposition des « victimes ». Il est possible, toutefois, que pour le premier cas de figure, l'appel aux seuls parents agnatiques invite à un simple « règlement de comptes », tandis que pour les deux autres, le recours au groupe résidentiel signifie une épreuve de force plus soutenue.

Avant d'aborder le théâtre des opérations, précisons deux points. D'une part, l'action guerrière ne suit pas immédiatement les tentatives de conciliation : entre les deux phases s'écoule les laps de temps qui permet précisément d'attaquer l'ennemi par surprise. D'autre part, quelle que soit l'importance des effectifs mobilisés, la décision individuelle doit avoir, au préalable, l'aval des autorités lignagères ainsi que l'avis éclairé du *gwilikolekelenõ* ou du *kuyebeñõ*, lequel, par ses prédictions, peut dissuader les plus velléitaires de participer au combat.

L'appel ou l'invitation ne mobilise généralement que dix à vingt volontaires. Ce chiffre relativise l'importance du phénomène guerrier ou, plutôt, lui donne une plus juste mesure ; en effet, s'il est légitime d'affirmer que le groupe résidentiel est un groupe de guerre, il faut ajouter que le village est avant tout un lieu de recrutement. La mobilisation générale intervient en de toutes autres circonstances lorsque les hostilités n'obéissent plus au code guerrier dominant.

Ainsi, en guise de guerre, il s'agit bien plutôt de simples escarmouches. Une fois la petite troupe levée, les guerriers ne partent pas immédiatement « en campagne ». Ils doivent auparavant subir l'oracle rendu par le clairvoyant ; si les perspectives sont néfastes, le combat est sinon annulé, du moins différé. Parfois, certains volontaires se désistent, annonçant que leur devin (*kuyebeñõ* ou *djiliñõ*)

leur a strictement interdit de participer au combat (notons à cet égard que tous les autres ont également consulté un « féticheur », et qu'ils sont, par lui, équipés d'un *togu*, c'est-à-dire d'un « gri-gri » ayant des vertus protectrices).

Après quoi, ils établissent un plan d'attaque, consistant à bien repérer l'endroit où les hommes du groupe adverse extraient leur vin de palme. Ce plan exige donc un premier travail de reconnaissance qui, non seulement, consiste à identifier le lieu de regroupement quotidien des ennemis mais aussi à tracer discrètement le chemin qui permettra, le jour venu, à la petite troupe de l'atteindre rapidement (25).

Ajoutons, s'il est besoin, que durant cette période, l'adversaire ne reste pas entièrement passif. Sachant les hostilités engagées et connaissant parfaitement le code « des palmiers », il se tient bien évidemment sur ses gardes ; parfois il change de lieu d'extraction du *bangui* mais dans tous les cas il y vient en armes et place une sentinelle pour surveiller ses abords immédiats.

Le groupe d'assaillants est un principe dirigé par un chef de guerre, le *kaleñô* ; celui-ci est un personnage valeureux, ayant fait ses preuves de grand combattant et qui a à son actif un certain nombre de victimes. Le *kaleñô* ne détient pas un pouvoir définitif ; s'il recherche une gloire durable, celle-ci peut être compromise par des échecs répétés, arrêtée brutalement par une grave blessure ou tout simplement par sa mort, ou bien encore concurrencée par la réussite de jeunes guerriers. On retrouve ici les marques individuelles qui président au déroulement des parties de chasse.

Arrivée non loin du foyer ennemi, la petite troupe (26) se partage en deux groupes ; l'un a pour tâche d'attaquer l'adversaire, l'autre reste à l'écart pour couvrir le premier groupe lors de sa retraite.

Tapis silencieusement dans la brousse, les guerriers attendent le moment propice pour décharger leurs fusils (ou lancer leurs sagaies). Bien souvent, ils se contentent d'un seul ennemi tombé et s'enfuient en courant. Mais les adversaires saisissent leurs armes et se jettent à la poursuite des assaillants ; c'est alors qu'intervient le second groupe laissé en retrait : par une nouvelle salve, il stoppe l'assaut des poursuivants, puis à son tour se disperse. Sa fuite est protégée par le premier groupe qui, comme lui précédemment, a pour tâche de juguler

(25) Durant cette période, il faut se méfier des indiscrétions des *goleyue* qui pourraient informer leur pays maternel des intentions de leur groupe résidentiel ; ceux-ci sont toujours susceptibles de trahir, ainsi du reste que les femmes qui sont issues du groupe ennemi.

(26) Munie de lances, de matchettes et de fusils.

la contre-attaque de l'ennemi. Et ainsi de suite jusqu'aux abords du village où le groupe adverse, en principe, ne s'aventure pas (27).

Qu'en est-il de l'issue de la bataille ? En fait, deux possibilités semblent offertes. Ou bien le groupe agressé, faisant le bilan de ses blessés et éventuellement de ses tués, estime qu'il n'y a pas lieu de continuer plus avant le conflit ; dans ce cas il délègue ses *goleyue*, reconnaît sa défaite, répare la faute qui a été initialement commise par l'un des siens et permet ainsi l'ouverture d'un rituel de paix. Ou bien, il considère que le prix a été trop chèrement payé et décide de poursuivre les hostilités jusqu'à ce que ses victimes aient été vengées ; certains groupes résidentiels peuvent être ainsi en guerre pendant plusieurs mois, voire plusieurs années. D'après les informateurs, le premier cas est plus fréquent que le second.

— *Du combat régulier à la guerre totale*

De cette brève description d'une pratique guerrière-type, il ressort un fait essentiel : le respect du code. Chacun des belligérants sait que l'autre sait, ou est susceptible de savoir, et l'assaillant attaque là où tout autre aurait attaqué : du point de vue de l'agresseur, l'art du combat réside presque uniquement dans l'effet de surprise. La stratégie ne consiste pas à détruire l'adversaire, mais à lui imposer un règlement de telle manière que soit effacée la cause du conflit ; s'il y a bien risque de mort, la fuite, dès le premier sang versé, indique qu'on ne veut pas amener l'ennemi à refuser une situation où le bilan de l'affrontement serait en complète disproportion avec son motif. Ainsi conçue et ainsi exécutée, la guerre n'est pas l'antithèse de la paix ; réduite à une seule bataille, elle est au contraire ce qui permet de la réguler et, éventuellement, de la promouvoir par un pacte durable de non-agression.

On remarquera en outre que le combat s'effectue à l'extérieur des sites résidentiels, qu'il n'implique que quelques dizaines d'individus et qu'il reste strictement une affaire d'hommes (lieux symboliques d'extraction du vin de palme) ; ceci est corroboré par une règle formelle de ne blesser, encore moins de tuer, les femmes et les enfants de l'adversaire.

Mais une telle maîtrise de l'entreprise guerrière peut, comme on l'a vu, échouer ; et loin de promouvoir la paix, les protagonistes,

(27) Précisons que ce mouvement alternant de fuites, d'attaques et de contre-attaques, est accompagné (à l'instar des parties de chasse) d'un concert d'expressions verbales ; chaque guerrier des deux camps crie sa propre devise, et là où les *lele* existent, il signale à l'adversaire son appartenance matriclanique.

perdant progressivement de vue la raison primitive de leur conflit, s'installent durablement dans l'épreuve de force.

Cet état d'insécurité ne modifie souvent rien au code guerrier en vigueur ; simplement chacun des belligérants doit redoubler d'astuce et de cohésion pour éviter ou parer les attaques-surprises de l'adversaire ; mais parfois, aucun règlement ne parvenant à s'instaurer, le conflit s'enlise, et au respect du code se substitue peu à peu une vague stratégie du « tout est permis » : tel homme isolé est agressé, voire tué, tel autre est fait prisonnier, etc. Si bien que la guerre change d'objectif et exige, sinon la destruction, du moins la défaite totale de l'ennemi (par opposition au « combat régulier » qui ne vise pas tellement à établir un rapport de vaincu à vainqueur, mais plutôt à élaborer de nouvelles relations en effaçant l'origine du conflit). Cet affrontement particulièrement redouté, et qui relativise quelque peu la valorisation du phénomène guerrier, est nommé par les populations de Gagnoa : *gbeseto*, l'expression signifiant à peu près « guerre à outrance ».

Au cours du *gbeseto*, il ne s'agit plus d'attaquer un petit groupe d'hommes installés auprès de leurs palmiers, mais d'assaillir proprement le groupe résidentiel (c'est pourquoi, en prévision d'éventuels assauts ennemis, la plupart des villages précoloniaux sont entourés de hautes palissades). Il va de soi que les effectifs requis pour une telle attaque sont nettement supérieurs à ceux dénombrés lors des combats « ordinaires » : de l'ordre de la centaine, ils demandent la mobilisation quasi totale du potentiel militaire local (28) et parfois exigent le recours à la parenté agnatique élargie (*toyue* ou lignages apparentés). La mobilisation est identique du côté du groupe agressé : des sentinelles veillent jour et nuit et les armes sont en permanence prêtes à fonctionner.

Dans certains cas, lorsqu'il sait que le rapport de force lui est défavorable, il fait appel à des villages « amis » ou apparentés, ou bien se réfugie chez l'un d'eux afin de dissuader l'agresseur d'attaquer un groupe qui en principe est étranger au conflit.

Lorsque l'ennemi parvient à franchir les fortifications du village, la violence est totale : on pille, on détruit, on tue non seulement les hommes mais aussi les femmes et les enfants ; ceux qui sont épargnés sont fait prisonniers et vendus ensuite comme captifs, et seuls les *goleyue* échappent à la fureur de leur village maternel.

On est donc loin du premier cas de figure où l'assaillant se contentait d'un premier sang et prenait résolument la fuite, espérant que le coup porté amènerait l'adversaire à reconnaître ses torts : ici la guerre est régulatrice de la paix (et notamment permet d'établir l'échange matrimonial). Avec le *gbeseto*, tout semble se passer comme

(28) A l'exception toujours des *goleyue*.

si la guerre était non point un « raté » de la paix ou de l'échange, mais un raté de la guerre elle-même, comme si produisant ses propres causes, elle devenait une fin en soi, et incapable d'arrêter son cycle infernal, ne pouvait s'achever que par l'élimination de l'un des deux adversaires.

Signalons toutefois — nous reviendrons sur ce problème plus loin — que cette interprétation doit être nuancée. Car s'il est vrai, d'après le schéma proposé, que le *gbeseto* apparaît effectivement comme un dérapage de l'idéal guerrier, on peut fort bien concevoir que, loin d'être toujours le résultat d'un processus irréflecti, aveugle, il est au contraire le fruit d'un projet élaboré, consistant par exemple à conquérir un nouveau territoire, ou bien à acquérir des captifs.

— *Le rituel de paix*

Les procédures de paix que nous nous proposons de décrire s'inscrivent dans la continuité du code guerrier dominant ; autrement dit, elles complètent l'analyse des combats qui débouchent rapidement sur un règlement du conflit.

Pour faciliter l'expression, on se contentera d'un exemple simple ; on supposera en effet que le groupe A, qui est à l'origine de l'affrontement (par le biais de l'un de ses membres) et qui a subi l'assaut des « offensés », reconnaît ses torts et réclame d'urgence une conciliation. Il envoie donc ses *goleyue* en délégation chez le groupe adverse (les neveux utérins sont bien sûr ceux de l'ennemi), accompagnés souvent d'une cohorte de femmes ; celles-ci sont couvertes de boue séchée (signe de deuil) et l'une d'elle est munie du *belele*, plante symbolisant la paix. Une fois arrivée aux abords du village B, la petite troupe crie de concert : « *beteo o beteo !* » (qui signifie, comme on l'a vu « paix », « pardon » ou « soumission ») ; après quoi, commencent les tractations. Nous n'entrerons pas dans le détail des négociations, d'autant qu'elles varient selon les causes du conflit et suivant les pertes subies par chacun des deux camps. Nous retiendrons simplement deux procédures particulièrement intéressantes.

En premier lieu, lorsqu'il s'agit d'un rapt ou d'un adultère, les protagonistes s'accordent souvent pour remplacer la femme compromise par une fille du groupe A ; ainsi, on abandonne l'épouse à celui qui l'a enlevée ou séduite et l'on compense cette perte par une relation d'alliance entre A et B (relation dont bénéficie l'individu lésé).

En second lieu, le groupe A, faisant valoir ses victimes, (éventuellement son ou ses morts), il est admis que le groupe B doit le dédommager ; ici encore, le prix à payer est simplement une relation d'alliance (B donne à A une fille, sans compensation matrimoniale).

Du point de vue de l'idéologie guerrière, il convient de noter

qu'une telle procédure vise à annuler toute source nouvelle de conflit, à empêcher qu'une nouvelle bataille ait lieu sur la base d'une vengeance de sang (on a vu, du reste, que parfois les pertes sont telles qu'elles ne souffrent aucune compensation, si ce n'est celle que peut procurer la loi du talion). A la limite, le rituel de paix est organisé de telle manière qu'il n'y ait ni vainqueur ni vaincu, ou plus exactement pour que ceux qui ont demandé la conciliation ne trouvent pas une raison de remettre plus tard en question ses termes et ses conclusions. Autrement dit, le rituel de paix, lorsqu'il survient (ce qui n'est bien sûr pas toujours le cas), n'est ni un traité, ni un armistice, mais une façon positive de réparer les torts commis, en élaborant, à partir d'eux, de nouvelles relations sociales.

Il est significatif, à cet égard, que la négociation s'achève en un rapport d'alliance, en un échange matrimonial « gratuit » (c'est-à-dire sans « dot ») et parfois réciproque (groupe A et groupe B s'offrant mutuellement une épouse).

Aux tractations réussies des *goleyue* et des femmes (qui s'accompagnent d'un repas somptuaire et de cadeaux : le groupe B offre des présents aux représentants du groupe A : pagnes, moutons, quelques fois des manilles. On retrouve ici la conception selon laquelle celui qui se soumet doit être moins considéré comme un vaincu que comme le partenaire d'un échange) fait suite quelques jours plus tard le cérémonial de paix proprement dit.

Il se déroule à mi-chemin entre les villages des deux protagonistes ; chacun doit en principe apporter le même ensemble de présents, dont la composition-type est la suivante : un bœuf, un mouton, de nombreux canaris de *bangui*, ainsi que la totalité de ses fétiches de guerre. Les animaux sont tués sur place et partagés en deux : chacun conserve une partie et donne l'autre moitié au camp adverse ; puis les fétiches sont plongés dans les récipients de vin de palme et l'on s'invite mutuellement à boire le *bangui*, scellant ainsi le pacte de paix.

Ce qui ressort essentiellement de ce rituel, c'est l'aspect rigoureusement équivalent des échanges. La paix annule véritablement la guerre, car elle ne reprend ni les termes du conflit, ni l'issue de la bataille : à la relation entre le vainqueur et son vaincu, se substitue un strict rapport de réciprocité, marquant ainsi l'ouverture éventuelle d'échanges matrimoniaux.

c) *Significations et finalités du phénomène guerrier*

Lorsque, pour illustrer l'importance du code guerrier, nous sommes appuyé sur une pratique fréquente qui consiste à assaillir les

lieux d'extraction du vin de palme, nous ne pensons pas avoir épuisé l'ensemble des stratégies possibles : parfois on tend des embuscades le long des sentiers fréquentés par l'adversaire, parfois, plus directement, comme pour le *gbeseto*, on attaque le village lui-même ; mais dans tous les cas (sauf précisément lorsque le conflit s'envenime, ou vise d'autres objectifs) l'agresseur se contente de quelques victimes et se réfugie précipitamment dans son village. De sorte que, quelque soit le type d'opération menée, le but de l'assaillant ne consiste pas à engager un véritable combat, mais à inviter l'adversaire à réparer la faute commise par l'un des siens. Là, réside l'essentiel du code guerrier, le rituel de paix venant confirmer et compléter l'aspect ordonné des engagements.

Par ailleurs, cette visée positive du phénomène guerrier ne nous paraît pas désigner un schème culturel qui appartiendrait en propre à une société ou à une ethnie. Tant au niveau de son étimologie qu'à celui de ses modalités d'exécution (depuis le simple affrontement entre deux groupes résidentiels, jusqu'aux coalitions de villages), on découvre une trame similaire dans tout l'ouest ivoirien (voire même ailleurs).

Ceci n'exclut pas bien sûr l'expression de nombreux particularismes locaux ; de « nature » principalement endogène, circonscrite à l'aire tribale ou sous-tribale, l'activité guerrière donne lieu à une prolifération de pratiques et de sens, à des « imaginaires » certes réductibles et comparables, mais conservant toujours une part de singularité.

Dans cette perspective, la société nous paraît tout aussi génératrice de guerres que l'inverse. Suivant ce point de vue, tentons un bref réexamen du phénomène guerrier.

Ainsi que nous l'avons discrètement suggéré plus haut, il paraît insuffisant de l'interpréter à partir de ses causes manifestes ; à s'en tenir aux seuls énoncés étimologiques, la guerre serait le résultat d'un processus de disfonctionnement de l'organisation et des relations sociales, provoqué essentiellement par des fautes ou des irrégularités individuelles. Elle ne serait donc qu'une donnée accidentelle, et son unique raison tiendrait entièrement dans la solidarité spontanée des communautés locales à l'égard de leurs membres imprudents.

Une telle explication présuppose que les collectifs n'ont guère besoin de s'affronter (sauf lorsqu'il s'agit d'une installation dans une zone nouvelle) pour se produire et se reproduire en tant que groupes structurés et autonomes. Or, comme l'ont indiqué certaines causes liées aux problématiques matrimoniales, l'alliance (qui préside au premier chef à l'ordonnement des patrilignages) ne constitue pas toujours un processus automatique, régulé par le mouvement harmonieux des biens dotaux. En dépit de cette compensation, la relation

matrimoniale reste une donnée souvent incertaine et relève plus de la conquête (susitant donc une épreuve de force) que de l'acquisition ; ceci ne doit pas être interprété dans les termes d'une psychologie collective, d'une tendance « irréflechie » à préférer l'épreuve de force aux rapports pacifiques, mais rapporté aux exigences de la production sociale, c'est-à-dire à l'élaboration des relations patrilinéaires et des groupes de filiation. Si l'alliance demeure une figure de conquête, c'est parce que, fondamentalement, la pratique lignagère est dépendante de la circulation des femmes ; ou, inversement, que l'échange est constitutif du lien agnatique lui-même ; et, par une sorte de contradiction inhérente à la patrilinéarité elle-même, la filiation ne peut s'engendrer concrètement (sous la forme de « groupes en corps ») qu'en ne reproduisant pas (du moins immédiatement) les conditions qui la rendent possible (sens des interdictions de mariage) ; et par conséquent, la filiation ne se produit qu'en relançant le mouvement de l'alliance hors du champ de l'acquis, à savoir hors du champ de la parenté.

La guerre n'est donc pas un disfonctionnement momentané du système précolonial (29), mais bel et bien une pratique régulatrice, liée au mouvement de la production sociale. Dans ces conditions, ne doit-on pas interpréter certains des motifs manifestes du phénomène guerrier comme des prétextes implicites ?

En effet, au regard du rituel de paix qui clot l'affrontement en faisant l'impasse sur les éventuelles prérogatives du vainqueur et en instaurant un strict rapport de réciprocité (avec échange de présents et, dans certains cas, échanges de femmes), les causes invoquées deviennent des alibis ou des provocations : le rapt, l'insulte, la dette impayée, voire même l'adultère (dès lors que l'on refuse d'en payer le prix) ne sont-ils pas autant de manières de provoquer le groupe voisin afin d'en faire un futur partenaire matrimonial ? Cela semble assez clair dans le cas du rapt et de l'adultère, où, finalement, on abandonne à l'auteur de l'acte illicite la femme convoitée et, pour compenser, on propose une fille du groupe de l'offenseur à l'offensé.

Cette alliance consécutive à un fait de guerre et à un rituel de paix n'est pas unique : elle permet au contraire une multiplicité de mariages (échelonnés dans le temps). Car chacun des protagonistes ou groupes résidentiels étant composé de plusieurs patrilignages, des relations matrimoniales peuvent être contractées entre leurs divers groupes de filiation.

On comprend mieux, dès lors, l'étroite solidarité des communautés

(29) Du moins son type dominant. Le *gbeseto* étant un phénomène plus complexe.

locales à l'égard des individus qui commettent des actes illégaux ou inconvenants. A la limite, ces actes constituent des initiatives individuelles (ce qui ne veut pas dire, bien sûr, que tout est permis et qu'elles débouchent nécessairement sur la guerre) tout à fait adaptées aux stratégies des groupes locaux.

Il reste, cependant, qu'on ne peut réellement saisir cette perspective « finaliste » (la cause des guerres serait en quelque sorte leur fin, c'est-à-dire la paix et l'échange matrimonial) qu'en lui donnant une dimension diachronique, ou plutôt qu'en la confrontant à la logique résidentielle.

En effet, la liaison établie entre le phénomène guerrier et la production sociale doit être analysée à la lumière des processus d'autonomisation lignagère et partant des mouvements de territorialisation et de création résidentielle. Ainsi que nous l'avons indiqué en commentant le texte de Robin Horton, le caractère endogène du dit phénomène, ou la mise en évidence des espaces tribaux ou sous-tribaux comme lieux privilégiés des affrontements entre localités (ceci étant accompagné d'une forte endogamie tribale), traduit l'opération par laquelle le schème généalogique ou la filiation agnatique (du moins sous son aspect de trame formelle et idéologique représentant l'origine des processus et le commencement des formations tribales) se métamorphose progressivement en un tissu d'échanges (notamment guerriers). En d'autres termes, les groupes qui se combattent sont, bien souvent, ceux-là mêmes qui se réclament d'une même origine (Toutoukou, Bétibié, etc.), et qui légitiment leur appartenance ou leur identité tribale par la revendication d'une même souche (cette souche constituant une figure abstraite et vide de la parenté, puisque par le travail de la production sociale et de l'autonomisation lignagère, ces groupes sont désormais incapables de préciser leurs connexions généalogiques et de nommer l'ancêtre fondateur).

Illustrons le propos par un exemple concret. Au sein de la tribu Niabré, on nous a relaté le conflit suivant :

Une guerre assez dure a opposé le groupe Ménédoué (voir schéma n° 1) au groupe Goubolou-Sokoulignoa (tous deux sont issus de Toutoukou) et s'est achevée par une sorte de *gbeseto* (attaque violente du village) qui tourna à l'avantage de Ménédoué ; mais ce dernier avait des *toyue* à Goubolou dont les représentants étaient les ascendants de l'actuel Madougouzihiio : il les épargna donc. Mais après cette défaite, le groupe assailli connut un conflit interne, provoqué précisément par le clivage qu'introduisit Ménédoué en épargnant Madougouzihiio. Il s'ensuivit donc une séparation, ou plus exactement un éclatement de Goubolou en deux nouvelles localités : Bobrégnoa et Bognoa. Telles qu'elles sont représentées aujourd'hui, ces deux localités sont les « ancêtres » résidentiels, d'une part d'Attonohio

et de Bogrognoa, d'autre part de Guessihio, Sahirihio et Madougouzihiio. Après leur séparation, Bobrégnoa et Bognoa se sont à leur tour fait la guerre.

Cet exemple nous permet de souligner plusieurs points. Tout d'abord, l'auteur du récit ne précise aucunement les causes de chacun des deux conflits (celui entre Goubolou-Sokoulignoa et Ménédoué, puis celui entre Bobrégnoa et Bognoa (30)) ; de sorte que ces cas concrets semblent assez mal étayer l'étiologie « théorique » des guerres. Le motif du reste disparaît au profit du phénomène, qui devient en quelque sorte cause de lui-même, une *causa sui* ; le second conflit n'est-il pas la conséquence du premier, que la rupture a simultanément préparé et différé ? Il ne s'agit pas de nier que ces affrontements anciens aient eu des « raisons » initiales, mais de montrer que ces raisons n'ont guère d'importance (d'où leur oubli ou leur non prise en considération) au regard du fait essentiel, à savoir l'étroite liaison entre la logique des séparations et le phénomène guerrier : Ménédoué et Goubolou-Sokoulignoa, dérivant de Tou-toukou, s'affrontent, puis à nouveau Bobrégnoa et Bognoa, issus de Goubolou. Prise dans cette logique, la guerre occupe la place d'une figure nécessaire n'exigeant que des prétextes ou des alibis à sa réalisation.

En second lieu, le récit indique que l'affrontement entre Goubolou et Ménédoué fut quelque peu biaisé, puisque celui-ci avait des parents chez celui-là, des *toyue* (instaurant ainsi un rapport inégal entre les deux groupes). Cette parenté patrilatérale (qui finalement est à l'origine sinon du conflit futur entre Bobrégnoa et Bognoa, du moins de leur création) montre que Madougouzihiio était au sein de Goubolou un lignage autonome, puisqu'il avait des *toyue* que ne partageaient pas les autres *grigbe* de Goubolou. Peu importe ici que cette autonomie soit en quelque sorte d'origine (Madougouzihiio dans ce cas serait un lignage « étranger » venu s'agréger à Goubolou), ou consécutive à une segmentation interne, l'essentiel étant qu'à la suite de sa « trahison » obligée, Madougouzihiio a provoqué l'éclatement de Goubolou et la fondation de deux nouvelles localités en position désormais conflictuelle. Ainsi, Goubolou-Sokoulignoa se présente comme une figure singulière : si, en tant que résidence issue de Tou-toukou, elle appartient bien à la « généalogie » de la tribu Niabré, en tant que localité fondatrice, elle produit une situation nouvelle (politique autonome de Madougouzihiio, conflit avec Ménédoué) et, à

(30) Rappelons que ces localités avaient déjà disparu lors de la conquête militaire française.

partir de sa propre logique, engendre un espace social spécifique, celui créé par les deux villages de Bobrégnoa et Bognoa.

Ceci nous amène au troisième point.

A notre sens, la guerre n'a d'autres raisons que celles qui lient la logique résidentielle et la production lignagère. Concrètement, Goubolou et Ménédoué (à ce niveau d'essaimage résidentiel, d'autres récits font état de guerre entre Kapatrognoa et Dobé, entre Boukoué et Dobé, etc.) ne s'affrontent que parce que l'un et l'autre sont le théâtre d'une différenciation sociale interne ; chacun, produisant du « lignager », à savoir des segments progressivement autonomes, cesse de considérer l'autre comme un « parent » ou un « identique » (appartenant à une même généalogie) pour le traiter comme un adversaire et donc comme un partenaire de l'alliance matrimoniale (à l'exception des *toyue*).

Enfin, si la guerre est une manière de relancer l'échange, liée aux impératifs de la production lignagère, il faut compléter et confronter cette analyse au regard du commerce inter-tribal qui a prévalu depuis le XVIII^e siècle (et peut-être, plus loin encore, avec les Portugais) et permis de troquer des captifs de guerre contre des fusils et des manilles.

Ainsi que nous l'avons suggéré, ce commerce définit un cercle, mieux un cycle « inflationniste », puisque la recherche de prisonniers fournit de nouveaux motifs d'affrontement et grâce aux armes à feu, des instruments plus efficaces (31).

Nous retrouvons ici le caractère auto-entretenu du phénomène guerrier, lequel, effaçant ses causes, ou les reléguant à un niveau parfaitement secondaire, révèle sa seule finalité à travers la logique de l'échange (guerre captifs fusils guerre).

A nos yeux, cette logique, déployée dans toute la partie forestière de l'ouest ivoirien (et non simplement dans le champ des espaces tribaux), caractérise assez bien l'importance de la production lignagère. En effet, acquérir, grâce aux captifs, des fusils ainsi que des biens (manilles) qui, sans valeur d'usage immédiat, organisent adéquatement l'échange, c'est se produire comme force sociale autonome ; par l'acquisition de manilles, la formation des liens patrilinéaires ou des groupes de filiation cesse de dépendre uniquement des échanges matrimoniaux et devient fonction de la capacité à se constituer en unité guerrière, en puissance militaire. Dans cette mesure la guerre tend à précéder l'échange matrimonial.

Ainsi, la guerre n'appelle la guerre (et le captif, le fusil) que parce que l'échange externe (avec le nord et avec la Côte) relance et redistribue les cartes des échanges internes. Le contenu de la « dot »

(31) Par rapport aux bâtons, aux lances et aux flèches.

s'émancipe donc de l'alliance matrimoniale proprement dite (filles → compensation → épouses), et s'instaure (au moins partiellement) comme résultat des entreprises des collectifs masculins et de leurs groupes résidentiels.

Un tel processus confère un nouveau sens aux motifs des conflits, notamment ceux qui relèvent des illégalismes matrimoniaux : « concurrence déloyale », rapt, adultère, qu'ils soient accidentels ou intentionnels (peu importe au fond), sont autant d'occasions pour les groupes locaux de se constituer un « capital » matrimonial (captifs) et de forger une stratégie autonome. On retrouve l'hypothèse émise plus haut, à savoir que le *gbeseto* n'est pas (ou n'est plus) un simple « raté » de la guerre courante, ou un dérapage de l'idéal guerrier, mais, à son tour, un véritable objectif ; on attaque le village adverse non point par vengeance ou par une sorte d'impuissance à instaurer la paix, mais pour y faire des prisonniers (32) et les vendre dans les circuits d'échanges méridionaux.

Finalement l'étroite liaison entre le phénomène guerrier et la production sociale peut s'interpréter dans les termes d'une prolifération lignagère. L'acquisition de manilles, de fusils (ainsi du reste que de *sompé* grâce au commerce de la kola), engendre des mécanismes de différenciation ; à un niveau externe tout d'abord, c'est-à-dire entre groupes résidentiels ou entre groupes de filiation : certains plus puissants ou plus habiles ont la capacité de s'enrichir davantage en hommes et, par conséquent, attirent vers eux des captifs de case, des « étrangers » (adoptés), des neveux utérins, etc. ; bref, ils infléchissent, pour leur propre compte, la circulation des hommes ; ensuite, ce mouvement inégal pénètre la structure interne des patrilignages et suit en quelque sorte les contours des segmentations ; autrement dit, les stratégies autonomes ne sont pas uniquement celles des *grigbe*, mais aussi celles de leurs segments, des *noyokosuyoko* et des *toyokosuyoko* ; du même coup, il donne un contenu pratique à ce qui se présente comme un simple mécanisme de fission.

A l'intérieur des lignages, certains segments prennent plus de poids que d'autres, accumulent sous la fêrule de leurs aînés davantage de manilles, intègrent des étrangers et augmentent la densité polyginique ; en terme de vitesse, les stratégies des groupes mineurs (ne serait-ce que par l'augmentation de leurs populations) leur per-

(32) Précisons que les captifs de guerre sont rarement conservés par les vainqueurs : on les « troque » à d'autres groupes le plus tôt possible, quitte éventuellement à en acquérir légalement par des manilles ou d'autres biens. Cette procédure quelque peu complexe n'a de sens que parce que les prisonniers risquent de ne pas accepter la situation qui leur est faite, à la différence des captifs de case.

mettent d'accéder plus rapidement à l'autonomie lignagère, entraînant ainsi un développement accéléré de leurs propres segments.

Ce processus de différenciation des figures internes des groupes de filiation, qui conduit à la dissémination lignagère (c'est-à-dire à une accélération du processus segmentaire), n'est pas déterminable par avance, ou mieux ne peut se déduire des structures lignagères préexistantes.

En effet, ce que nous avons appelé précédemment, à l'appui du modèle de V. Turner (*communitas*), une « pré-structure », c'est-à-dire un ensemble défini par un opérateur matricentré (matriligne), ne désigne qu'une forme conditionnelle de la production lignagère ; dans son contenu, la structure patrilinéaire s'élabore non pas à partir d'une forme, mais en fonction de stratégies individuelles ou de convergences d'intérêts qui engendrent pratiquement l'opérateur matrilatéral : l'obtention de plusieurs épouses par tel ou tel individu détermine après-coup le processus de segmentation matricentrée. La guerre, dans cette perspective, remplit une fonction essentielle. Celui qui a fait des prisonniers les troque pour son propre compte et acquiert ainsi les moyens de renforcer sa position au sein du lignage, ou de renverser une situation qui était auparavant à son désavantage (les liens agnatiques qui s'élaborent à partir de lui ne sont donc pas déterminables par avance). On comprend dès lors la valorisation des pratiques guerrières, celles-ci s'inscrivant aussi bien dans les logiques collectives que dans les logiques individuelles.

Le lignage, comme la tribu, n'a l'apparence d'une figure nécessaire que dans la mesure où on l'appréhende *a posteriori* (33) ; en réalité, il est le résultat de processus et d'un ensemble de stratégies parmi lesquels la guerre occupe une place privilégiée.

Cette manière positive, fonctionnelle d'analyser le phénomène guerrier n'est pas sans évoquer un texte de P. Clastres (34) ; l'auteur, en quête d'une « archéologie de la violence », indique notamment que dans les « sociétés primitives », la guerre constitue un acte politique permettant de susciter ou de promouvoir l'échange (à l'inverse de l'analyse proposée par Lévi-Strauss définissant la guerre comme un « raté » de l'échange). Si cette proposition est en elle-même parfaitement recevable, l'ontologie sociale qui la sous-tend nous paraît sujette à caution ; pour Clastres l'acte politique en question ne promeut l'échange que pour amener l'autre, l'adversaire à être un équi-

(33) En ce sens, la généalogie incarne cette figure nécessaire ; mais, aussi utile que soit sa reconstitution, elle reste silencieuse sur les processus et sur les stratégies qui l'ont amenée à être ce qu'elle est aujourd'hui.

(34) Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives. *Libre 1*, 1977.

valent de soi-même et ainsi à conjurer l'émergence d'un pouvoir séparé.

La guerre définirait donc la détermination première et positive d'une « essence » primitive, l'attribut actif (« société pour la guerre ») qui lui permettrait de perdurer dans son « être », à l'abri des menaces de l'État.

Lier, comme nous l'avons fait, le phénomène guerrier à la production sociale, nous interdit de résonner en des termes « substantivistes ». Cette corrélation décrit un mouvement et non une essence, et la seule fonction prédicative à laquelle elle nous invite est celle de société segmentaire.

Il est clair qu'une telle fonction ne décrit pas un sujet (local : ethnie, ou universel : primitif), mais un champ de métamorphoses et un champ de possibles (formations et spécialisations tribales, commerce inter-tribal, matriclans) dont nous n'étudions qu'une figure réalisée localement (les Bété de Gagnoa).

La guerre ne peut donc s'expliquer par ce qui n'est pas (35), mais doit simplement s'interpréter à partir de ce qui est advenu. Si la violence paraît un recours nécessaire (d'où l'importance de l'idéologie guerrière), c'est au regard de l'institution lignagère elle-même (seul centre à partir duquel on puisse véritablement raisonner) et de ses procédures d'engendrement.

Finalement, le phénomène guerrier ne s'éclaire qu'à la lumière des rapports qui se nouent et qui se jouent lors de l'élaboration des relations patrilinéaires.

d) *A nouveau sur le rapport homme/femme*

La guerre met tout à fait en évidence le rapport différentiel entre hommes et femmes. Sans insister sur les opérations elles-mêmes où les femmes ne sont jamais requises comme combattantes (à l'exception du mythe et du rituel examinés plus haut où, précisément, ce rapport est représenté comme un conflit guerrier), la trame générale du dispositif guerrier les exclut presque entièrement.

En effet, dès la déclaration des hostilités et durant toute la période qui précède l'affrontement (période de mobilisation des volontaires et d'élaboration d'un plan d'attaque ou de défense), les volontaires se tiennent à l'écart des femmes ; ils n'ont aucun rapport sexuel avec leurs épouses et désignent simplement une vieille femme pour préparer leurs repas ; l'exclusion vise particulièrement celles

(35) Cf. l'étrange notion de pressentiment chez Clastres in *La Société contre l'État*, Ed. de Minuit, 1974.

qui sont originaires du village ennemi, car on se méfie de leur éventuelle trahison (il faut donc admettre qu'elles interviennent parfois comme « espionnes »).

Cette sorte de retraite nous paraît tout à fait instructive. Au-delà de l'idéologie de la force qui sert spontanément à la justifier, l'absence de contact avec les femmes est une manière de se manifester comme « pur » collectif masculin (en ce sens les femmes sont « impures »).

Notons au passage qu'à l'instar de la chasse collective, le groupe de guerre n'est pas structuré sur des bases lignagères. Se portent bien sûr volontaires des proches parents de la personne offensée, mais aussi des individus appartenant à d'autres *grigbe* et qui n'ont souvent comme seule motivation que celle de faire valoir leurs qualités de combattant. Mis à part les cas où l'on fait appel à des villages apparentés ou à des *toyue* (coalitions occasionnelles), ce groupe est un ensemble *ad hoc*, à la mesure des unités résidentielles. La marque du collectif masculin est d'autant mieux soulignée qu'il attaque généralement un autre collectif (celui rassemblé autour des palmiers) composé presque exclusivement d'hommes ; si, par hasard, des femmes s'y trouvent mêlées, il est de règle qu'aucun « sang féminin » ne soit versé ; la perte d'une femme provoquerait, sans nul doute, une guerre durable entre les belligérants (à l'exception toutefois du *gbeseto* où ce principe est totalement transgressé).

D'une manière générale, l'activité guerrière illustre et consacre la domination masculine (en suivant le mythe fondateur, l'armement des hommes est à la mesure du désarmement des femmes). Mais, simultanément, elle révèle la présence d'un hiatus, d'une disjonction entre la production elle-même et l'ordre institutionnel, entre la loi androcratique et l'arbitraire patrilinéaire. Plus exactement, pour que le symbolique ait effectivement lieu, que la filiation agnatique fasse concrètement corps, il est nécessaire que les hommes soient divisés (prix de la maîtrise masculine représentée dans le mythe) ; ce faisant, l'ordre lignager n'advient qu'au prix d'une perpétuelle conquête, qu'en élaborant des liens agnatiques qui légitiment les liens tissés antérieurement (segmentation) ; bref, la patrilinéarité ne se réitère qu'en produisant des collectifs masculins dont la *visée* consiste précisément à engendrer du lignager. La guerre désigne ce moment *pratique* du retour sur soi de l'ordre patrilinéaire.

CHAPITRE IV

LA SCÈNE ET LES COULISSES LIGNAGÈRES

I. QU'IMPLIQUE LA RÉDUCTION DE L'INSTITUTION LIGNAGÈRE A UN COLLECTIF MASCULIN ?

En examinant longuement le rapport homme/femme, nous avons voulu repérer à quelles conditions ce qui avait été préalablement analysé comme aspects généraux de l'organisation sociale, était effectivement possible.

Que ce soit le groupe de filiation lui-même, le système prohibitif, ou l'univers des représentations, chacun des secteurs de l'ordre local invite au repérage d'une première division ; cette division n'est autre que la différence des sexes et sa maîtrise par les hommes.

Ce que nous sommes convenus d'appeler « loi masculine » ne doit bien sûr pas s'entendre dans un sens littéral, dans les termes d'un événement qui aurait véritablement eu lieu. La représentation d'une guerre originelle des sexes et consécutivement d'une défaite des femmes énonce la précondition de l'engendrement symbolique. Toutefois — et ceci justifie l'objet du chapitre précédent — cette précondition n'est en aucune manière une sorte d'étincelle qui, après avoir mis le feu, n'aurait plus aucune raison d'être. L'intérêt du mythe consiste précisément à montrer que la différence des sexes perdure au-delà de la défaite féminine ; bref, que l'ordre social se laisse interpréter à travers la grille du rapport homme/femme ; ceci nous est immédiatement donné par les bases pratiques de la division du travail : les activités dominantes (chasse et guerre) sont du ressort exclusif des hommes. Ainsi l'on perçoit ce que signifie concrètement « loi masculine », à savoir la possibilité de « faire corps », ou de

mettre en œuvre des pratiques collectives (les activités cynégétiques et guerrières ne sont dominantes que pour cette raison) ; par suite, on comprend également ce que traduit la défaite féminine : l'impossibilité de former une unité (le mythe, avant cette défaite, représente précisément une cité des femmes unies autour d'un chef) implique la soumission au partage et, bien évidemment, à la circulation.

Ce point acquis, le mythe ajoute un détail essentiel ; la victoire des hommes n'est pas une vraie victoire, car la soumission des femmes n'est qu'une ruse.

Un tel épilogue nous a conduit à l'interprétation suivante : l'illusion de la victoire signifie que l'ordre symbolique, la structure patrilinéaire n'atteint jamais sa pleine souveraineté, que sa reproduction n'est qu'une manière de produire des collectifs masculins (segmentations). En d'autres termes, l'institution lignagère est sans cesse confrontée à ses conditions de production, et désormais la loi paternelle est en balance ou en conflit avec la loi des hommes (divisions, violence).

On saisit ainsi le sens de la fin du mythe, c'est-à-dire le sens de la ruse féminine : la division se déplace, elle n'est plus entre hommes et femmes, mais entre les hommes eux-mêmes ; de sorte que les collectifs masculins et par conséquent la parenté agnatique, ne sont pas l'effet positif de la soumission des femmes (la ruse réside précisément là), mais le produit des rapports qui se tissent et se dénouent entre les hommes à l'occasion de la production lignagère.

En bref, une dichotomie s'établit entre ce qui relève du domaine de la patrilinéarité et les « rapports de production lignagers ».

On comprend dès lors la signification de la réduction proposée ; identifier le patrilineage à un groupe d'hommes ne constitue pas à proprement parler une définition, mais une manière de dire que ce qui apparaît comme une donnée institutionnelle immédiate, à savoir la structure agnatique du *grigbe* et la place qu'occupe chacun de ses membres, résulte en fait d'un ensemble de procédures d'incorporation et de stratégies individuelles. L'appareil généalogique masque nécessairement cet ensemble dans la mesure où il est une reconstruction, une rationalisation *a posteriori*, de ce qui s'est effectivement *produit* sur plusieurs générations masculines.

C'est pourquoi le titre de ce chapitre mentionne deux registres (qui recourent les notions de loi paternelle et de loi des hommes) : le registre de la scène lignagère où apparaissent les figures instituées, celles du père, du fils, du frère, de l'aîné, du cadet, du captif, etc.) et le registre des coulisses où se trame la production lignagère.

Cette distinction présente plusieurs avantages. En premier lieu, elle propose une analyse critique de l'outil de travail qui généralement permet d'appréhender les systèmes d'unifiliation, à savoir

l'outil généalogique ; s'il est incontestablement utile, voire heuristique, ne serait-ce que parce qu'il fournit le cadre dans lequel s'inscrivent les segmentations (*noyokosuyoko, gregbo*), il reste la représentation du groupe masculin, du groupe d'agnats, telle qu'elle s'offre aujourd'hui à l'observation. Sa dimension temporelle est fictive puisque le mouvement des générations semble être l'effet d'un engendrement nécessaire ; la généalogie, en ce sens, est une tautologie, car elle est simplement l'auto-position, l'auto-figuration du groupe lignager tel qu'il est advenu ; entre le temps T_0 (celui de l'ancêtre nommé bon premier) et le temps T_x (celui du groupe appréhendé aujourd'hui), il ne se passe rien d'autre qu'une succession d'agnats.

On nous dira que ces quelques remarques relèvent de l'évidence (la généalogie, par définition, ne s'élabore qu'après coup) ; cependant, elles invitent à ne pas confondre l'outil avec l'objet, la généalogie avec le groupe de filiation.

A cet égard, on peut rêver d'une situation idéale (mais parfaitement irréalisable) où l'instrument serait en quelque sorte adéquat à son objet.

Étant donné une généalogie d'un lignage au temps où à la génération T6, on déciderait, par une méthode régressive, de reconstruire chacune des généalogies propre à la génération T5, T4, jusqu'à T0. Ainsi, cet entrelacement de figures laisserait apparaître non pas les séries d'ancêtres qui aujourd'hui valent pour T6 (ou pour T7), mais l'ensemble des collectifs masculins qui se sont effectivement succédés tout au long du processus lignager.

Par cette « variation imaginaire », on voit ce que manque et occulte l'outil généalogique, à savoir tout simplement un contenu : celui d'ordre historique ou événementiel qui a jalonné le fil des générations et qui a précisément *fait* la généalogie du groupe tel qu'il est advenu au temps T6 ou T7. Bref, l'occultation porte sur ce que nous avons déjà maintes fois appelé la production lignagère ; or, cette production n'est pas inscrite au départ dans la personne de l'ancêtre (que l'on nomme précisément à tort « fondateur ») ; elle se joue à chaque niveau générationnel, et par conséquent non sur la scène où l'institution lignagère se célèbre elle-même et marque ainsi les positions acquises, mais dans les coulisses des collectifs masculins successifs.

En second lieu, cette dualité introduite dans l'univers lignager, nous permet de renouer avec notre approche des doubles villageois. Ainsi que nous l'avons suggéré, ces doubles proposent à leur manière une théorie du réel. Le *guludjile*, ou plutôt les *kwi* ne « voient » pas un groupe d'agnats unis par un ancêtre commun ; au contraire, par une sorte de démenti ou de rejet du peu de réalité

qu'il offre à leur « vigilance », ils s'en détournent. Le « ceci n'est pas ce que vous croyez » invite à porter le regard vers une autre scène, celle des doubles, celle des coulisses où s'affrontent les *djudju*.

En clivant ainsi l'univers lignager, l'imaginaire villageois désigne sa dimension productive ; par son langage du double, il dévoile un collectif masculin différent du groupe officiel de parenté (celui du « vis-à-vis »), à savoir un ensemble d'individus dont les *djudju* brouillent les cartes des liens de parenté établis et dont l'enjeu (et par conséquent les rapports de force) consiste précisément à produire du « lignager ». On saisit donc l'intérêt d'une telle représentation : elle cristallise le moment de la production lignagère autour du seul pôle qui soit véritablement réel, à savoir le collectif constitué *hic et nunc*, et montre que le développement agnatique dont il est porteur n'est pas réductible à celui qui le précède (et dont il est lui-même le résultat), mais révèle une configuration singulière, fruit des rapports, des conflits et des stratégies qui se jouent à l'intérieur du collectif. Elle vise le champ de l'événementiel, c'est-à-dire les situations où la structure agnatique devient en elle-même indéterminée ou imprévisible : affiliations d'« étrangers », intégrations de captifs, mais aussi départs ou exclusions de membres à part entière, scissions précipitées de tel segment. Par elle, l'événement occupe le devant de la scène lignagère : la maladie et surtout la mort créent autant de « coups de théâtre », de situations nouvelles qui relancent les intrigues et les stratégies en cours : dans cette mesure, le langage de la sorcellerie est une manière d'interroger et d'interpréter l'événement en fonction de la dynamique lignagère, plus exactement en fonction des rapports de force qui se jouent à un moment donné entre les membres ou certains membres du *grigbe*.

En définitive, l'analyse que nous nous proposons de conduire dans ce second chapitre vise le domaine particulier de la micro-histoire lignagère.

A l'instar du fait tribal, où nous avons distingué la forme et le contenu de la logique résidentielle, nous tentons donc, en-deça des descriptions morphologiques de la structure lignagère, de découvrir en elle non pas ce qui participe à l'énonciation redondante de son propre arbitraire (et qui dès lors relève de l'idéologie patrilinéaire), mais le schème à la fois pratique et symbolique grâce auquel cet arbitraire est localement produit.

Ce point mérite un dernier commentaire. Ce schème qui prétend définir les conditions de possibilité du lignager échappe au langage de la patrilinéarité : la relation asymétrique ou la relation de dépendance matrimoniale (ego ne peut contracter seul son premier mariage, mais dépend de son patrilignage pour produire lui-même des liens agnatiques) n'est aucunement contenue dans la stricte

logique patrilinéaire ; elle désigne un rapport social et un mode d'incorporation ou d'appartenance au collectif masculin (il n'est du reste pas nécessaire d'y être né pour qu'un tel rapport soit établi). De la même manière, ce que nous avons appelé la « pré-structure lignagère » s'élabore sur la base d'un opérateur matrilatéral (« matriligne »).

Par ailleurs, si ce schème circonscrit les conditions de possibilité de la structure lignagère, celle-ci reste, dans sa réalisation effective, largement indéterminée. En effet, avant d'en être le résultat, les liens agnatiques sont l'enjeu du collectif ; à chaque génération (plus exactement, pour chaque ensemble de contemporains), ces conditions de possibilité se reformulent pratiquement et infléchissent singulièrement le processus lignager. C'est pourquoi ce schème est simultanément un schème de divisions ; l'opérateur asymétrique qui permet à certains (aînés) d'occuper des positions privilégiées et l'opérateur matrilatéral par lequel individus et groupes d'individus se différencient, sont les nœuds privilégiés (les deux se combinant) autour desquels se rejoue la scène de la production lignagère, induisant un processus diversifié de segmentations et de scissions. C'est pourquoi également il existe une temporalité (qui ne se réduit pas au simple mouvement des générations) ou une histoire lignagère.

Cette histoire-là, nous croyons l'entrevoir, lorsqu'à l'intérieur d'un même patrilignage, ou d'un ensemble de *grigbe* patrilinéairement apparentés, des récits divergents viennent témoigner de la multiplicité des origines.

II. LA PRAXIS LIGNAGÈRE

Le rapport homme/femme définit le premier site de la production sociale. Il reste à identifier les processus par lesquels les groupes de filiation s'élaborent pratiquement, à décrypter ce que nous nommons la praxis lignagère.

1. Le procès d'incorporation masculine : la relation asymétrique et ses implications

Apparemment, le procès d'incorporation est consubstantiel à la structure de parenté elle-même : pour être membre d'un patrilignage, il suffit tout simplement d'y être né. Si l'on ne peut récuser cette donnée de base (qu'énonce clairement la règle de patrilocalité), il

convient toutefois d'en réviser le caractère faussement immédiat. En effet, ici comme ailleurs, on ne naît jamais que d'un homme et d'une femme, et par conséquent, le fait d'appartenir au groupe auquel en principe son propre géniteur appartient n'est en aucune manière contenu dans l'acte de naissance.

Cette assertion, aussi triviale soit-elle (« la parenté est un fait social »), permet d'isoler un niveau où le *grigbe* avant d'afficher sa structure agnatique, se présente comme un simple groupe d'appartenance.

Ce niveau se laisse d'abord repérer empiriquement ; il suffit de rappeler les pratiques courantes d'affiliation : celles d'autochtones (lignée du *dudubeñõ*), celles de captifs, d'alliés et tout simplement d'étrangers ; en outre, ces pratiques d'accueil sont aussi des pratiques d'exclusions voulues (tel individu décide de quitter son lignage d'origine pour s'intégrer à un autre), ou non-voulues (captifs). En d'autres termes, il est possible d'être membre d'un *grigbe*, sans en être patrilinéairement issu.

Par ailleurs, en ne considérant que la structure agnatique proprement dite, le patrilignage se présente comme une sorte de paradigme découpé en trois générations (père-frère-fils) au sein duquel les individus sont substituables (structure classificatoire) ; être membre d'un patrilignage autorise donc à bouleverser les lignées biologiques et à créer des liens étroits avec d'autres « pères » ou avec d'autres « fils », indiquant ainsi que la production lignagère ne dépend pas uniquement des « descendances » précédemment établies, mais des rapports qui se nouent entre contemporains.

Ces différents repérages nous permettent de distinguer le procès d'incorporation masculine de la structure agnatique ; ce procès, comme nous l'avons annoncé, échappe au langage de la parenté, puisqu'il définit l'une des conditions de possibilité du collectif lignager. On peut le définir comme suit : ego ne peut contracter par lui-même son mariage (à tout le moins son premier), il est dépendant de celui ou de ceux grâce auxquels il est membre du groupe.

Par cette brève définition, il est assez aisé d'intégrer les divers cas de figure recensés précédemment. Ego est issu du groupe (cas le plus fréquent), il dépend alors de son père ou de l'un de ses « pères » (éventuellement d'un frère aîné) ; mais l'on remarque que si cette relation ne s'achève pas par l'obtention d'une épouse, ou bien si elle est différée trop longtemps, ego peut quitter son *grigbe* et se rattacher à un autre patrilignage : il s'agit en quelque sorte d'une rupture de contrat. Ego n'est pas issu du groupe : il dépend de celui qui l'accueille et qui de fait l'inclut comme membre du patrilignage.

Le procès d'incorporation masculine se définit donc simplement par un opérateur d'asymétrie.

Plusieurs conséquences découlent de cette première analyse. Ego n'est pas abstraitement dépendant de son patrilignage, il attend concrètement que l'un de ses « pères » prenne en charge son alliance matrimoniale ; c'est dire aussi bien qu'à l'intérieur du *grigbe* des personnages ont acquis non seulement leur autonomie (c'est-à-dire ont cessé d'être dépendants), mais également la capacité de répondre positivement à l'attente d'ego.

Conventionnellement (on donnera plus loin une définition plus précise du statut d'aîné), ces personnages, en un terme générique, sont nommés « aînés » (*ite*). En principe, il revient au père ou plutôt au géniteur d'ego de lui procurer une épouse ; selon une stricte logique patrilinéaire, le jeune homme attend de celui qui l'a inscrit d'emblée comme membre du patrilignage, les moyens d'en être un élément réellement actif (c'est-à-dire un futur géniteur). Mais les choses ne se déroulent pas toujours suivant ce scénario, loin s'en faut. Mis à part le cas où le père meurt avant d'avoir procuré une femme à son fils, bon nombre de récits ou d'énoncés suggèrent que les géniteurs n'assument pas nécessairement le mariage de leur progéniture. En effet, le père réel, bien qu'apparemment autonome, peut ne pas être en mesure d'entretenir la relation asymétrique ; présidant au mode d'incorporation lignager, cette relation n'est pas en elle-même soucieuse de respecter l'ordre des patrilignes, mais instaure des liens particuliers entre contemporains. Le fait qu'ego cesse de croire en la capacité de son père de lui procurer une épouse et s'adresse (ou est sollicité par lui) à l'un de ses « oncles », indique avant tout l'inégale position sociale des membres du patrilignage.

Pour résumer, si l'on considère que tout individu, quel qu'il soit (y compris les captifs), est en droit d'obtenir une conjointe de son *grigbe*, le procès d'incorporation requiert simplement que certains personnages (les aînés) occupent les postes de contrôle des relations asymétriques.

Au reste, on ne peut véritablement saisir ce mécanisme lignager sans faire intervenir un élément crucial, à savoir la compensation matrimoniale. En effet, cette institution, nous paraît originellement liée au mode d'incorporation masculine ; car il est nécessaire qu'un support ou qu'une preuve matérielle vienne accompagner les relations asymétriques pour qu'elles puissent concrètement fonctionner, ou tout simplement se légitimer. Ceci éclaire les quelques cas de figure présentés plus haut ; la plupart des affiliés sont intégrés au patrilignage parce que certains individus ont les moyens de leur procurer une épouse (1) ; à cet égard, même les *goyue* (captifs de case),

(1) Ceci ne signifie pas que leur mariage se réalise immédiatement après leur affiliation.

qui en sont membres contre leur gré, sont mariés par ceux qui les ont « achetés ». De la même manière, ego, en se détournant de son père, ou en étant sollicité par un « oncle », montre que la relation asymétrique vaut seulement lorsqu'elle incarne matériellement une promesse de mariage.

Cette analyse ne signifie pas, bien sûr, que la compensation cesse d'être liée à la circulation des femmes ; elle souligne que l'exclusion de celles-ci (exogamie) implique simultanément l'incorporation des hommes, ou plus exactement que cette incorporation n'est pas une donnée immédiatement conférée par l'unifiliation, mais au contraire s'élabore grâce à l'échange matrimonial (toutefois, on a vu précédemment que cette incorporation pouvait quelque peu s'émanciper de cet échange, les captifs de guerre permettant d'accéder directement aux biens dotaux). Ce qui nous paraît en réalité impropre, c'est la notion de compensation. En effet, les biens, qui sont donnés à l'occasion du mariage d'ego, ne constituent pas une manière de dédommager la belle-famille, comme si ce mariage représentait pour elle une sorte de manque à gagner ; ils sont les moyens concrets grâce auxquels les « beaux » d'ego peuvent créer ou entretenir une relation asymétrique dans leur propre groupe et œuvrer ainsi à la production lignagère.

Afin de montrer l'importance du support matériel dans l'élaboration des relations asymétriques, il suffit d'examiner attentivement la composition des biens matrimoniaux. On peut les classer sous trois rubriques :

- 1 — les animaux domestiques : cabris, moutons et surtout bœufs ;
- 2 — les objets utilitaires : filets de chasse individuels, lances, matchettes, pagnes, fusils, balles de coton ;
- 3 — les biens sans usage immédiat, qu'on appelle communément manilles et *sompé*.

Dans l'ensemble ces différents biens matrimoniaux ne constituent pas une catégorie particulière, uniquement vouée aux échanges prestigieux. Tout ce qui peut être valorisé localement entre dans la composition du *le* ; en effet, si l'on ne considère que les deux premières rubriques (à savoir le cheptel, les moyens de travail agricole et cynégétique, les armes de guerre), chacun de ces éléments, bien que présentant une incontestable valeur d'usage, est indifféremment utilisé comme moyen d'échange ; plus exactement, ces biens ont une propriété commune : celle d'être pérennes (voire reproductibles dans le cas du cheptel). Si certains sont préférés à d'autres, serait-ce pour un strict motif utilitaire, tous ont pour tâche essentielle d'élaborer ou d'entretenir les relations asymétriques ; ainsi peut-on expliquer

l'aspect hétéroclite et extrêmement diversifié du *le*. Une compensation-type se compose par exemple ainsi : un bœuf, dix matchettes, deux pagnes et des manilles. Sa valeur globale, précisons-le, est tout à fait variable : elle est négociée et fixée par les partenaires de l'échange.

Selon les informateurs le montant de la compensation semble varier entre 1 et 3, et à l'intérieur de cette fourchette, il s'établit suivant les positions et les capacités spécifiques des protagonistes. Rappelons que le *le* est rarement versé en une seule fois ; les négociations s'ouvrent bien longtemps avant le mariage effectif, tandis que la jeune fille est encore impubère. Pour bien marquer le sérieux du choix matrimonial, le père réel ou classificatoire du « fiancé » offre régulièrement des cadeaux aux « beaux » (*wota*).

Si tout se passe régulièrement, ces cadeaux constitueront autant d'arrhes qui seront comptabilisés dans le règlement final de la « dot ». On a déjà souligné l'intérêt et parfois le danger d'une telle procédure ; en anticipant l'alliance proprement dite, elle permet d'avoir immédiatement accès aux biens matrimoniaux et ainsi de les faire valoir dans le réseau des relations asymétriques. Mieux encore, ce paiement échelonné permet de valoriser la jeune fille auprès d'autres groupes ; de sorte qu'en obtenant des cadeaux de deux sources, tel individu se donne les moyens d'accumuler rapidement le montant du *le*, soit pour son propre compte (polygamie), soit pour le compte d'un dépendant.

Certes, ce genre de pratique comporte, comme on l'a vu, des risques de conflit et, dans le meilleur des cas implique l'obligation de rembourser au groupe lésé les biens qu'il a déjà versés ; cela dit, elle n'en est pas pour autant « irrationnelle » : en jouant sur le facteur temps, elle met en évidence un calcul, ou une stratégie individuelle. Peu importe au fond les risques encourus, l'essentiel n'est-il pas de conquérir une position, de renverser un rapport de dépendance afin de le faire fonctionner à son avantage ?

Les biens classés dans les deux premières rubriques possèdent, comme on l'a dit, une valeur d'usage. Ils ne sont donc pas nécessairement destinés à l'échange matrimonial. Certains sont employés pour les activités cynégétiques et guerrières, d'autres sont somptuairement consommés à l'occasion de décès ou de rituel de paix, tel le cheptel ; quant aux pagnes, ils sont abondamment utilisés lors des funérailles servant, notamment, de dons et contre-dons entre le lignage du défunt et les lignages apparentés (au défunt et à son lignage). En outre, une partie non négligeable des pagnes accumulés est enterrée avec le mort.

D'une manière générale, ces biens président aux échanges et aux relations entre les groupes locaux ; ils interviennent pour l'achat de

captifs de case et régulent particulièrement les rapports entre gendre et beaux-parents, la compensation n'éteignant nullement la dette mais l'amorçant au contraire, jusqu'à l'achèvement du lien matrimonial (décès de l'épouse).

Si certains biens proviennent des échanges inter-tribaux (tels les matchettes, fusils et certains pagnes), d'autres en revanche sont produits localement, notamment les filets de chasse, les pagnes locaux, les balles de coton et le cheptel. En ce qui concerne les bœufs, les cabris et les moutons, il est sans doute difficile de parler d'un véritable travail productif, en l'occurrence d'élevage ; rien n'empêche toutefois d'admettre que ces animaux font l'objet d'un contrôle social (particulièrement les bovidés, dont on ne trouve plus aucune trace aujourd'hui), que les aînés et d'une façon générale tous ceux qui détiennent une vache, en surveillent avec intérêt la reproduction. Ne disposant sur ce point que de rares informations, ces quelques remarques visent simplement à montrer que ce qui est trop souvent présenté comme un secteur échangiste, comme une sphère de circulation, doit pouvoir à un moment donné s'analyser au niveau de la production.

Dans cette perspective, même les biens qui ne sont pas fabriqués localement, et qui sont donc obtenus par les circuits d'échanges inter-tribaux, appartiennent d'une certaine manière à cette sphère.

La guerre, notamment, lorsqu'elle vise un butin de prisonniers, nous a semblé à cet égard tout à fait éclairante. La production de captifs (ainsi peut se définir la guerre en question) permet l'obtention de moyens d'échange (manilles, fusils, etc.) qui fournissent à leur tour les moyens de la production et de la prolifération lignagère.

Ceci introduit l'importante question des manilles et des *sompé*.

Comme nous venons de l'indiquer, la valorisation des biens matrimoniaux porte sur tous les objets et animaux qui peuvent durablement être conservés ; toutefois, un certain nombre d'entre eux, produits localement ou d'origine extérieure, bien qu'utilisés pour l'échange, ont intrinsèquement une valeur d'usage. Par conséquent, non seulement ils peuvent se consommer ou se détériorer, exigeant du même coup un renouvellement mais, en outre, être appropriés individuellement (le *sokuli tekei* par exemple sert de rente en gibier) et ainsi échapper aux circuits matrimoniaux. Dans cette perspective, l'introduction d'objets dénués de toute valeur d'usage immédiat (2) favorise deux choses : d'une part le renforcement ou la consolidation d'une stricte logique échangiste, d'autre part l'émancipation du pro-

(2) Ils peuvent être éventuellement transformés à des fins utilitaires, notamment les *sompé*.

cessus d'acquisition des biens dotaux de la seule circulation des femmes.

Rappelons brièvement l'origine de ces objets. En ce qui concerne les manilles, il est à peu près établi qu'elles ont été introduites au XV^e et XVI^e siècle par les Portugais. A partir de là, on ne peut émettre qu'une série d'hypothèses.

Si l'on considère que les populations dont nous parlons n'avaient pas à cette époque encore atteint la région de Gagnoa, ou du moins que les formations tribales n'avaient pas l'aspect que nous leur connaissons aujourd'hui, il est possible d'envisager que les groupes en provenance de la Côte ont diffusé ces objets au fur et à mesure de leur progression vers le centre-ouest. On peut toutefois concevoir d'autres hypothèses (qui, d'ailleurs, n'excluent pas la première) ; par exemple, certains groupes côtiers, en contact étroit avec les Portugais, ont peut-être accumulé les manilles et répandu par la suite celles-ci chez les populations installées plus au nord ; et il n'est pas interdit de penser que les anglais, prenant le relais des Portugais au XVIII^e siècle, aient poursuivi, parallèlement aux fusils, la diffusion des manilles.

Par ailleurs, les *sompé* ont suivi les réseaux commerciaux qui mettaient en relation les zones soudanaises avec la région forestière.

Faute de pouvoir fournir des éléments plus précis, on se contentera d'analyser ces objets comme une donnée désormais interne à l'univers précolonial. Point essentiel : manilles et *sompé*, comme pour marquer leur commune propriété, font système.

— Dans la catégorie « manilles » proprement dites, sont distingués d'une part les *dugrugikpe* (il s'agit d'objets de métal lourd en forme de fer à cheval pouvant peser jusqu'à 5 ou 6 kilos), d'autre part les *dagbe* (en alliage léger, ces objets se présentent comme des bracelets décoratifs).

— Quant aux *sompé* (terme d'origine malinké), ils se nomment indistinctement *vate* ; il s'agit de tiges en fer léger dont l'extrémité figure un « V ».

Un système d'équivalence organise ces différents objets. En dépit de quelques légères variations d'une tribu, ou d'un groupe de tribus à l'autre, la hiérarchie ou l'ordre d'importance des manilles et des *sompé* est toujours la même : le *dugrugikpe* possède la valeur la plus forte, viennent ensuite le *dagbe* puis le *vate*. Le premier constitue donc la valeur-étalon, et les deux autres des unités divisionnaires.

Chez les Niabré, l'équivalence est la suivante :

1 *dugrugikpe* = 60 *dagbe* = 600 *vate*. En général, pour faciliter la comptabilité locale, *dagbe* et *vate* sont regroupés en paquet de vingt, si bien que l'on a une nouvelle équivalence :

1 *dugrugikpe* = 3 paquets de *dagbe* = 30 paquets de *vate*.

Ce jeu d'équivalences répond bien au premier principe définit plus haut : manilles et *sompé* forment un ensemble cohérent et paraissent ainsi faciliter le déroulement des échanges.

Toutefois, ce système n'est pas, en tant que tel, explicable par les seuls impératifs de l'alliance matrimoniale et par le seul motif de rationaliser la sphère échangiste.

Tentons d'éclairer ce double point de vue en considérant la valeur-étalon, à savoir le *dugrugikpe*.

Selon les informateurs, ces manilles interviennent principalement en deux occasions ; lors du règlement final du *le* (c'est-à-dire qu'aux différents éléments déjà répertoriés s'ajoutent des *dagbe*, mais surtout une seule grosse manille) et dans le montant (3) exigé pour l'achat d'un captif de case (*goyu*) (précisons, s'il est besoin, que nous analysons ici les échanges internes, par conséquent nous laissons de côté le problème des captifs de guerre, lesquels, comme on l'a vu, permettent non seulement d'acquérir des fusils auprès des populations voisines, mais également de remonter à la source des manilles). En d'autres termes, par une nouvelle équivalence schématisée ainsi : 1 femme = 1 *dugrugikpe* = 1 homme, on explique assez bien la diffusion et le cheminement endogène des manilles ; l'une d'elles vient occuper le lieu nodal des pratiques échangistes et, surtout, des politiques lignagères et intralignagères.

Grâce au mariage d'une fille, on obtient le signe manifeste qui permet de créer ou de légitimer une relation asymétrique ; par la vente d'un captif, on se débarrasse officiellement d'un sujet encombrant (les *goyue* sont en général des individus qui ont commis un délit d'adultère, ou un « crime » en sorcellerie) mais, de fait, on acquiert un bien permettant d'acheter un *goyu* issu d'un autre groupe.

Certes, ces *dugrugikpe* s'accompagnent d'autres objets ou d'autres produits, mais ils ont l'avantage sur ces derniers de pouvoir ne signifier qu'une stricte valeur d'échange. Non fongibles, privés au départ de toute valeur intrinsèque (objets étrangers, on ne peut bien évidemment avoir recours à la notion de valeur-travail), ces grosses

(3) Ce montant, à l'instar de la compensation, est composé de plusieurs éléments : au *dugrugikpe* s'ajoutent un filet de chasse, un fusil, des pagnes, etc.

manilles constituent une sorte de « signifiant zéro » ; plus exactement, elles définissent l'objet idéal autour duquel se cristallisent les mécanismes lignagers, à savoir, principalement, l'incorporation masculine et la circulation des femmes.

Par cette brève analyse du *dugrugikpe*, on voit assez clairement le caractère finalement peu pertinent d'une démarche qui considère les manilles seulement comme des adjuvants permettant de simplifier les échanges entre groupes locaux. Ainsi que nous l'avons indiqué, la valorisation de tous les biens durables disponibles résulte d'un procès de production qui consiste à « alimenter » le support matériel des relations asymétriques. En s'introduisant au cœur même de cette pratique, le *dugrugikpe* y acquiert sa *valeur*, autrement dit a la charge de représenter au premier chef la production lignagère.

Une fois la valeur-étalon fixée (qui tourne autour de l'équivalence : 1 femme = 1 *dugrugikpe* = 1 homme), la valeur des *dagbe* et des *vate* ne semble pas faire grand mystère. Similaires quant à leur fonction, ces objets ne peuvent être discriminés et hiérarchisés que par rapport à un simple critère physique, en l'occurrence par rapport à leur poids. Le *dugrugikpe* pèse toujours quelques kilos, le *dagbe* une centaine de grammes et le *vate*, grossièrement, une dizaine ; d'où l'équivalence établie chez les Niabré.

Au reste, le point intéressant n'est pas tant le système d'équivalence en soi, que ce qu'il engendre concrètement. En effet, dans la mesure où les *dagbe* et les *vate* sont des unités divisionnaires du *dugrugikpe*, ils s'émancipent du secteur où celui-ci réalise pleinement sa valeur-étalon, à savoir le secteur d'échanges des femmes et des captifs (ce qui ne veut pas dire bien sûr qu'ils cessent d'y figurer : *dagbe* et *vate* apparaissent par exemple dans les premiers versements de la « dot »), et pénètrent d'autres réseaux de tractations, de dons et contre-dons (à l'occasion notamment des funérailles) mais, surtout, le niveau de la production ou des prestations matérielles.

La valorisation des biens durables, se cristallisant autour du *dugrugikpe*, autonomise celui-ci en élargissant, par l'intermédiaire des unités divisionnaires, son champ d'application à des biens ou des services qui n'ont que peu de rapports avec les échanges matrimoniaux. C'est ainsi notamment que certains individus semblent se « spécialiser » dans la construction de cases ; le tarif étant d'un paquet de *dagbe* par case (Niabré), il leur suffit de trois prestations pour obtenir l'équivalent d'un *dugrugikpe* ; d'autres dans l'élevage de poulets, chaque volaille valant dix *vate*. On nous a signalé également, mais sans précisions sur les tarifs, que d'aucuns fabriquent des filets de chasse individuels pour la « vente » ; en outre, les domaines de la contre-sorcellerie, en particulier la confection d'objets protecteurs, de mixtures destinées à fortifier les *djudju*, des prestations divinatoires

et des services thérapeutiques, sont le terrain de prédilection des paiements en petites manilles (ce qui n'exclut pas des formes de règlement en nature). Étant donné l'existence d'une unité référentielle, le processus de valorisation ne porte donc pas uniquement sur les biens durables, mais également sur les services, autrement dit équivaut à une spécialisation tendancielle. Ce mouvement « tous azimuts » désigne, à notre sens, l'enjeu des relations asymétriques ; il s'agit pour les individus, au-delà des positions acquises, de tenter de faire jouer en leur faveur ces relations, d'accéder à la polygamie et contrôler quelques dépendants.

Dans cette perspective, il convient d'évoquer un phénomène dont on a vu précédemment qu'il était à l'occasion source de conflit : celui des dettes.

En effet, le système des manilles suscite assez librement des pratiques individuelles d'emprunt. Afin de compléter le montant d'une « dot », ou bien pour répondre aux exigences de sa belle-famille, ego sollicite un individu qu'il remboursera plus tard lorsque sa situation se sera améliorée (nous n'avons pu établir l'existence d'un éventuel taux d'intérêt, mais il semble que des mises en gages d'objets durables soient pratiquées) ; ces emprunts s'effectuent rarement à l'intérieur des patrilignages, là où précisément l'enjeu des relations asymétriques fait l'objet d'une intense rivalité ; ego contacte tantôt une personne d'un village voisin, tantôt il s'adresse à un *sayeremo* (individu avec lequel il partage un même pays maternel), ou bien un *leleñô* (frère de même *lelé*).

On est donc autorisé à parler d'un « système monétaire ». S'il est vrai qu'un tel système laisse intact le secteur proprement dit de l'autoconsommation, à savoir essentiellement la production de denrées, on ne peut pour autant, comme l'affirment trop péremptoirement certains anthropologues (notamment C. Meillassoux (4)), séparer le monde de l'autosubsistance et celui des échanges en prétendant que les équivalences entre manilles, ou entre objets du même type, ne jouent qu'au niveau général de la reproduction sociale (circulation des femmes) et n'interviennent qu'à la périphérie d'une organisation de la production (et des rapports sociaux qu'elle sous-tend) qui, en tant que telle, ne leur doit rien.

Ce que nous nous sommes efforcé de démontrer, c'est que la

(4) Voir notamment : *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, 1975, chapitre : « La reproduction domestique ».

masse de manilles et de *sompé* (5), introduite chez les populations de la région de Gagnoa, est intimement liée à la production lignagère. Cette expression, maintes fois utilisée, ne doit pas être entendue dans le sens de production matérielle ; elle définit simplement le niveau en deçà duquel la parenté agnatique cesse d'être une donnée immédiate, pour apparaître comme un phénomène produit ou engendré ; les procédures d'incorporation requièrent la mobilisation des biens durables disponibles (ce qui exclut, de fait, le secteur d'autoconsommation) et, du même coup transforment ces biens en valeurs d'échange matrimonial.

Dans ce cadre, les manilles et particulièrement le *dugrugikpe*, constituent un support d'autant mieux approprié qu'il s'autonomise et valorise tout ce qui est finalement susceptible d'acquérir une valeur, biens, services, personnes.

Par ailleurs, l'analyse, qui consiste à distinguer nettement le secteur autosubsistant et le secteur échangiste, est proprement anhistorique ; elle énonce un mécanisme de reproduction où les données finales semblent inlassablement identiques aux conditions initiales. Contre cette vision des choses, le système des manilles et des *sompé* met en lumière les mouvements de la prolifération lignagère.

Cette prolifération bouscule l'image d'un univers précolonial essentiellement déterminée par une économie d'autosubsistance. L'extension du système lignager, c'est-à-dire l'autonomisation et la différenciation des segments (s'accompagnant, comme on l'a vu, d'un processus de territorialisation ou de tribalisation), formule à chaque fois la question des conditions de la production sociale et, partant implique la valorisation de tous les biens durables pour élaborer et entretenir les relations asymétriques (procès d'incorporation). L'approche de l'économie des formations tribales ne peut se suffire du seul secteur d'autoconsommation ; elle doit intégrer la mobilisation des biens et des manilles comme éléments centraux de la production sociale

Il reste à examiner une relation asymétrique particulière, celle du gendre avec sa belle-famille (*wota*).

En effet, dès lors que la compensation est payée, celle-ci ne met aucunement fin au mécanisme de dépendance qui lie ego au patrili-gnage de son épouse. Chaque fois qu'une circonstance se présente — visite personnelle, maladie grave ou décès d'un proche parent de l'épouse (*wotouri*) —, ego doit s'acquitter de dons (pagnes, *dagbe*,

(5) Il est fort dommage que l'on ne puisse évaluer l'importance de cette masse. Peut-être aurait-on pu établir quelques corrélations entre la quantité de manilles et la production lignagère.

vate, etc.). Bien souvent, du reste, sa présence n'est pas nécessaire, il suffit qu'il les remette à sa femme ; si ces dons sont jugés insuffisants, l'épouse restera dans son village jusqu'à ce que son mari verse la totalité des présents exigés.

On voit donc assez clairement que ce rapport unilatéral désigne une manière de chantage et place le mariage sous le signe d'une incertitude qui déborde largement le paiement de la compensation. Cette sorte de dette infinie ne s'achève qu'au décès de la femme, ou quelques fois avant, lorsque fort âgée, elle représente plus un fardeau pour le patrilignage où elle s'est mariée (notamment pour ses enfants), qu'un faire-valoir pour son *grigbe* d'origine.

Cette relation asymétrique corrobore, à notre sens, l'analyse de la compensation et de l'incorporation masculine. En effet, dans le cas de figure gendre/beaux-parents, ego est individualisé ; c'est à lui seul qu'incombe le règlement ponctuel de la dette à l'égard de ses *wota*, et non à celui qui lui a fourni une épouse en versant le *le*. En changeant ainsi concrètement de sujet, de débiteur, le mécanisme global de dépendance révèle l'autonomie relative de la compensation vis-à-vis de l'échange matrimonial proprement dit ; car finalement, elle ne règle rien, puisqu'en permettant le mariage d'ego, elle engendre, au contraire, une nouvelle relation asymétrique dont la durée est équivalente au lien conjugal lui-même. Autrement dit, la seule chose que le *le* règle effectivement, c'est la relation par laquelle ego est dépendant de celui qui lui procure une épouse.

En présentant obligatoirement des dons pour chaque événement grave survenant dans sa belle-famille, ego paye le prix de l'engendrement de ses propres liens agnatiques, liens grâce auxquels il pourra éventuellement élaborer des relations asymétriques. La politique lignagère est donc une politique des « gendres ». Le principe de la dette à l'égard des « beaux » semble organiser une ponction permanente sur la création concrète et singulière des liens patrilinéaires, ou plutôt, comme on va le voir, sur la création des « matrilignes ».

2. Le régime matrifocal du procès d'incorporation

On a vu qu'un opérateur asymétrique simple définit l'une des conditions de possibilité de l'institution lignagère. Toutefois, il reste insuffisant dès lors que l'on s'efforce de comprendre la structure de parenté elle-même : pris comme tel, cet opérateur définit seulement le mode d'incorporation au collectif masculin. On a donc besoin d'un second élément qui permet d'identifier et d'appréhender ce collectif en tant que groupe de filiation.

Une nouvelle fois, cet élément n'est pas immédiatement donné

par la structure patrilinéaire ; celle-ci n'apparaît qu'après coup, comme résultat de processus dont il faut précisément rendre compte.

Nous sommes convenu de nommer l'élément en question : « opérateur matricentré ».

Considérons tout d'abord le fait polyginique, ou ce qu'on pourrait appeler l'inégalité matrimoniale au sein du collectif masculin. Elle est le résultat du refus de l'endogamie et de l'inclusion d'étrangères suivant les contours des relations asymétriques.

Une telle assertion ne signifie pas que ces relations sont déjà données au départ, la polyginie venant en quelque sorte confirmer les termes de l'inégalité ; elle suggère simplement que ceux-là mêmes qui détiennent, à un moment donné, le contrôle des principales relations asymétriques, sont simultanément des « polygames ». Peu importe au fond, l'ordre de préséance : l'essentiel étant de souligner que l'institution lignagère s'organise autour d'une base pratique, de lignes de force ou, plutôt, de personnages qu'on nomme communément « aînés ».

Précisons toutefois un point : la relation asymétrique contient un élément indispensable à l'« aînéité » : celui de différer l'âge au mariage des jeunes hommes. Tandis que les filles sont mariées dès leur puberté (et sont valorisées dès leur plus jeune âge), les garçons ne peuvent prétendre recevoir une épouse que vers 25-30 ans. De sorte que si l'on prend le cas de figure simple d'un homme ayant engendré plusieurs filles et un fils d'une première union, il peut lui-même se procurer une seconde épouse, grâce au mariage de ses filles, avant de prendre en charge celui de son fils.

D'une façon plus globale, par ce retard au mariage des jeunes hommes, chaque génération, sous la houlette de ses aînés, vise son propre développement. En laissant leurs fils dans un assez long célibat, les pères acquièrent les moyens d'utiliser leur progéniture pour conquérir une meilleure position, multiplier les unions et produire ainsi de nouveaux liens agnatiques.

Il va de soi que, mis à part ceux qui sont vendus comme captifs, ou ceux qui « choisissent » de quitter leur *grigbe* d'origine pour trouver un sort meilleur auprès d'un autre patrilignage, la nouvelle génération accède au moins à la monogamie : mais cette accession dépend des conditions pratiques dans lesquelles s'est elle-même produite la génération précédente.

Au demeurant, par ces quelques remarques, nous repérons bien comment d'une génération à l'autre se tissent les liens agnatiques, mais nous ne savons toujours pas comment se structure le groupe de filiation, comment des lignées d'agnats se métamorphosent en « corporate group ».

A moins de considérer que l'ancêtre nommé bon premier crée

virtuellement le groupe (point de vue que nous avons écarté), rien dans la distribution agnatique permet de comprendre le procès de production lignager. Il est donc nécessaire qu'intervienne un opérateur d'identification pour que la succession des générations suive un principe d'ordre. Contre toute attente, cet opérateur ne révèle pas l'image d'un père fondateur (l'absence d'un culte de l'Ancêtre est à cet égard révélatrice), mais celle plus prosaïque ou plus réaliste de la mère. Dans la mesure où les liens agnatiques s'élaborent maximale-ment à partir d'un homme et de plusieurs femmes (6) (polyginie), la production lignagère sélectionne ces liens en fonction de la filiation utérine.

La « *pré-structure matrilatérale* » transforme les agnats en « identiques », c'est-à-dire opère un travail spécifique grâce auquel trois ou quatre générations font corps autour d'un même interdit matrimonial. Dès lors que ce travail est achevé, la production lignagère est pleinement réalisée : le *noyokosuyoko* se métamorphose en *toyokosuyoko*, puis s'émancipe en *grigbe*, ne laissant apparaître qu'une structure patrilinéaire avec à son sommet un ancêtre originel. Avant d'aller plus loin, ouvrons une parenthèse.

Curieusement, dans l'œuvre de Lévi-Strauss, notamment dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, un élément est totalement éludé. Alors même qu'il est question d'atomes fondamentaux, des relations père/fils, oncle maternel/neveu utérin (avunculat), frère/sœur, la mère n'est jamais mentionnée. Celle-ci est la grande absente (chose étonnante lorsqu'on sait que la seule prohibition de l'inceste qui soit véritablement universelle s'applique précisément à la mère), comme si les femmes, circulant entre groupes d'hommes, la fonction maternelle n'était jamais qu'un instrument au service de la reproduction sociale.

Or, ce que nous tentons de démontrer dans le cas présent, c'est que ces atomes de parenté, dont on repère bien certaines inversions (père/fils = relation avunculaire), n'ont de sens qu'au regard du rôle essentiel joué par la représentation maternelle au sein du groupe de filiation. S'il y a bien une loi des hommes qui soumet les femmes à la circulation, celles-ci prennent en quelque sorte « leur revanche » en occupant le lieu central de la production lignagère. Le mythe analysé plus haut le dit fort bien : les femmes sont à la fois sources de toute filiation et de toutes divisions, elles clivent d'emblée l'ordre patrilinéaire.

(6) Il semble qu'à l'époque précoloniale (bien qu'en théorie le champ de la polyginie soit totalement ouvert), fort peu d'hommes épousaient plus de quatre ou cinq femmes. L'obligation de payer les « dots » des dépendants et d'entretenir de coûteuses relations avec ses belles-familles limitait, de fait, la polyginie.

Sans préciser plus avant l'importance de la « matriligne » dans le dispositif d'ensemble de l'organisation sociale, convenons d'identifier la combinatoire spécifique de la structuration matrilatérale avec le procès d'incorporation masculine.

Comme nous l'avons vu, c'est à l'intérieur du *noyokosuyoko* et parfois du *gregbo*, que sont contrôlés et gérés les échanges matrimoniaux, que se transmet l'héritage des biens et des veuves, que se règlent toutes les affaires courantes qui n'exigent pas le recours ou la mobilisation de la totalité du patrilignage. Bref, c'est en leur sein que se trame la production lignagère et se repèrent les pôles d'« aînéité ». En fait, cet éclatement du *grigbe* en groupes matricentrés, en politiques quasi autonomes, met en évidence les ressorts essentiels de l'institution. Il nous paraît utile de les appréhender d'abord en terme de processus.

Considérons un cas théorique : Ego a trois femmes, A, B, C. De ces trois unions naissent respectivement plusieurs fils. A ce premier niveau, se distinguent les « siblings » qui forment un noyau solidaire. Tout concourt en effet à les rapprocher ; lorsqu'ils sont encore célibataires, ils s'entraident pour travailler sur les champs de leur mère ; ils partagent un même pays maternel et voyagent ensemble quand un décès y survient ; ils respectent souvent un même interdit alimentaire (*gba*, différent du *grigbegba*). Par ailleurs, une fois que l'aîné est marié et si le père tarde à marier le cadet (ou s'il meurt avant d'avoir rempli cette tâche), celui-ci peut s'adresser à son *amenouri ite* pour lui procurer une épouse. A la troisième génération, les noyaux de « siblings » se métamorphosent en groupes de filiation, *gregbo* ou *noyue-gregbo*, et à la quatrième, ceux-ci se transforment en *noyokosuyoko*.

Tel est, en gros, le schéma de la production lignagère, (on ne prend pas en compte ici les départs ou les arrivées éventuelles).

Ce schéma met en évidence plusieurs ressorts de l'institution lignagère. En premier lieu, il rend compte du principe classificatoire : les agnats d'une même génération ne sont identiques et substituables que par le biais de la filiation utérine ; autrement dit, le patrilignage ne se manifeste comme tel qu'après avoir forgé les signes de l'identité et qu'après avoir été « travaillé » par un opérateur matricentré. En second lieu, ce principe d'ordre est simultanément un principe de division ; le patrilignage constitué est lui-même partagé en *noyokosuyoko*, lesquels sont eux-mêmes divisés en *gregbo* : l'opérateur matricentré ne cesse ainsi d'animer la production lignagère. Du même coup, les positions de contrôle, les statuts d'aînés sont véritablement distribués ; plus exactement, ceux qui occupent, à un moment donné, le devant de la scène lignagère, sont aussi bien issus d'une branche aînée que d'une branche cadette. Par conséquent,

il n'y a pas d'accumulation de l'« aînéité » en fonction du développement agnatique car celle-ci émerge d'une manière différentielle à l'intérieur des groupes mineurs de filiation.

Pour reprendre notre exemple proposé plus haut : d'ego n'est pas issu, à proprement parler, un ensemble d'agnats, mais à terme trois groupes, A, B, C, qui produisent d'une façon singulière leur propre structure patrilinéaire. Le procès d'incorporation est donc soumis à un régime matrifocal ; on nous rétorquera que ceci n'a que peu d'importance puisque la relation asymétrique est une relation agnatique (père/fils) ; ceci est en fait partiellement juste, car tout dépend des possibilités du père : monogame, dépourvu de filles (ou bien n'en ayant qu'une seule qui lui a juste permis de rembourser son propre mariage), il tend à différer le mariage de son fils, jusqu'au moment où celui-ci sollicitera un père classificatoire (frère du père réel).

Ainsi, les relations asymétriques, dans toute leur flexibilité et leur éventuel aspect stratégique, s'opèrent à l'intérieur des lignages mineurs.

Enfin, il est nécessaire, pour bien comprendre cette dynamique lignagère, d'examiner un élément important : les règles d'héritage. Celles-ci s'établissent suivant un principe de collatéralité. Soit une génération : quand le premier né meurt, c'est le puîné venant immédiatement après lui qui hérite de ses biens (7) et de sa ou ses femmes (lévirat) ; lorsqu'en revanche un puîné décède, l'héritage revient au premier né. Dans tous les cas de figure, les biens circulent selon la règle classificatoire, jusqu'à l'épuisement de la génération ; ils passent ensuite à la génération suivante.

Première remarque : l'héritage n'est pas l'occasion d'une accumulation de richesses. Le fait que le principe de collatéralité fonctionne dans les deux sens, qu'un plus âgé hérite d'un plus jeune, ne préjuge en rien la supériorité du premier sur le second (autrement dit, le fait qu'il soit un premier né ne définit pas nécessairement une position d'aîné) ; il énonce simplement une modalité qui permet à la majorité des individus d'une génération de bénéficier au moins une fois de la succession d'un frère (8).

Seconde remarque : l'héritage illustre bien la notion de classe-

(7) Ces biens sont principalement les biens matrimoniaux, c'est-à-dire tous les objets et produits que nous avons cités plus haut. A cela s'ajoutent les palmiers et les kolatiers. La terre en elle-même ne s'hérite pas ; elle suit, en quelque sorte, la conjointe du défunt qui continuera à la mettre en valeur après avoir épousé l'un des frères de celui-ci.

(8) Les affiliés, c'est-à-dire essentiellement les adoptés et les captifs, sont exclus de la succession. Toutefois, eux-mêmes produisent des lignées et à terme des groupes mineurs, dès lors les membres de ces groupes hériteront entre eux.

ment, car celui qui succède se substitue en quelque sorte au défunt ; il prend en charge ce dont celui-ci avait la responsabilité, notamment procurer une épouse à son fils, marier une éventuelle fille, etc. En outre, l'héritier redistribue certains biens aux autres collatéraux ; par exemple, ayant lui-même deux épouses, il confiera la conjointe du défunt à un puîné, donnera des pagnes ou des cabris à des cadets, et le fusil du défunt au fils aîné de celui-ci.

Troisième remarque : le principe de collatéralité confirme s'il est besoin, la dimension collective du patrilignage. On voit assez mal l'usage d'un principe contraire, notamment la transmission des biens en ligne verticale ; si tel était le cas, le *grigbe* ne serait plus qu'une collection de lignées ayant chacune leur propre autonomie. A cette nécessaire cohérence interne, il faut ajouter un élément important. L'héritage entre frères est aussi une manière de faire respecter l'ordre des générations ; de faire en sorte que chacune boucle ses propres acquis afin que la suivante ne vienne empiéter sur celle qui la précède et n'y conquiert des positions qui bouleverseraient en droit la mise en œuvre des relations asymétriques.

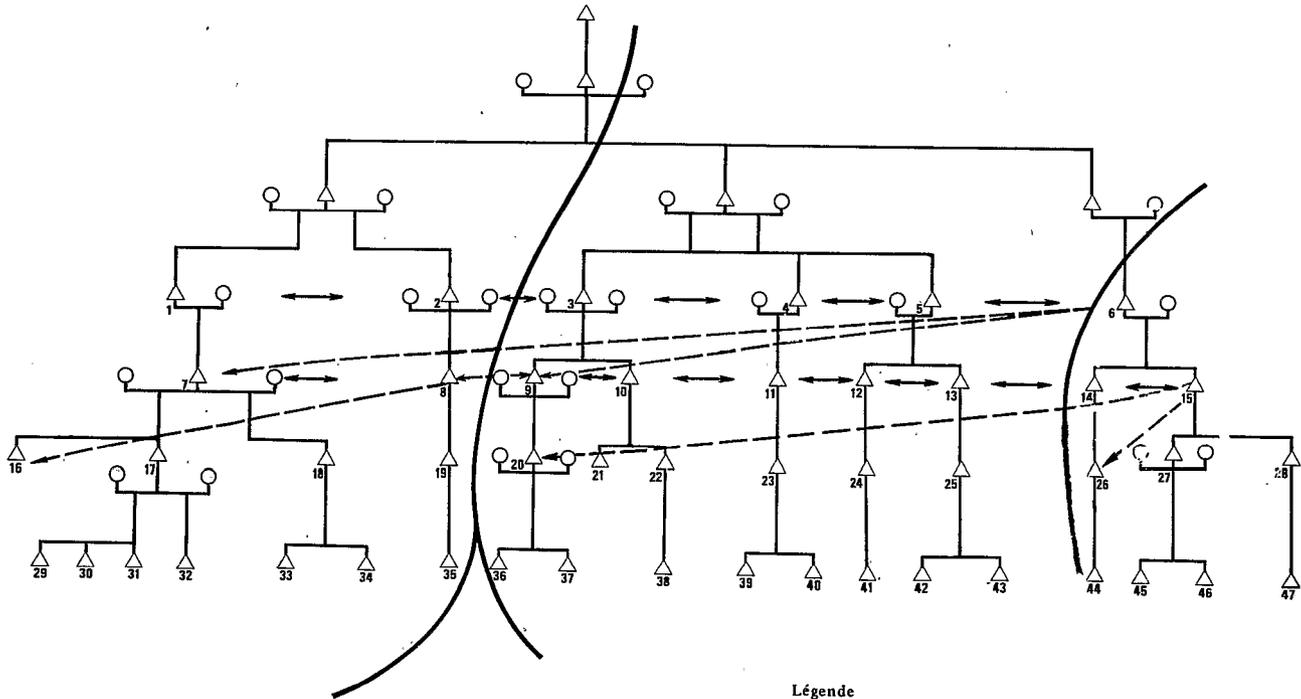
Dernière et importante remarque : bien qu'il souligne la dimension collective du patrilignage et qu'il marque l'ordre des générations, le principe de collatéralité peut difficilement en épouser la totalité des contours ; si cela était, chaque génération serait une sorte d'entité autocentrée, presque étrangère à celle qui la précède et à celle qui la suit (l'antithèse de la transmission par lignées aurait ainsi un effet similaire, et le patrilignage se réduirait à une collection de contemporains). En effet, l'aîné de la nouvelle génération aurait largement le temps de mourir avant de pouvoir accéder aux biens du benjamin de la précédente.

C'est pourquoi l'héritage suit une procédure de recentrage autour des lignages mineurs, notamment autour du *noyokosuyoko*. Mais ce qui s'énonce, ici, comme une règle finalement assez simple désigne, en fait, une réalité complexe.

Plus précisément, cette réalité doit s'analyser non d'une manière statique mais dynamique. Car elle révèle moins des règles que des pratiques d'héritage, ces pratiques étant étroitement liées aux ressorts de la production lignagère. En effet, si la règle de collatéralité demeure le principe de référence, le moment où elle cesse de s'appliquer aux « frères » pour être revendiquée par l'aîné de la nouvelle génération est lui-même un moment pratique qui, en tant que tel, fait souvent l'objet de conflits et exige l'intervention des autorités du lignage.

Dans la mesure où il s'agit d'un glissement de génération, la production lignagère est immanquablement à l'œuvre. Celui qui reven-

SCHEMA INDICATIF DES RÈGLES ET DES PRATIQUES D'HERITAGE



Légende

- ↔ Règle de collateralité
- > Pratique possible d'héritage
- ⤵ Opération de matricentrage

dique l'héritage légitime son droit au nom du fait que le défunt appartient désormais à son lignage mineur et que l'autre prétendant en est exclu. De ce point de vue, peu importe que le mort et ce prétendant à la succession appartiennent eux-mêmes à un groupe homogène, l'essentiel étant que par le glissement de génération, un nouveau groupe émerge, clivant le précédent par un opérateur matricentré. Ce « combat » entre la « matriligne » et l'ordre patrilinéaire ne se réduit pas simplement au conflit entre un représentant d'un *noyokosuyoko* et un membre du *grigbe* ; il peut fort bien se dérouler à l'intérieur du lignage mineur (si celui-ci est démographiquement important) entre un individu du *noyokosuyoko* et un individu d'un *gregbo*.

Comme nous l'avons indiqué, à chaque génération la « matriligne » est toujours reconduite, relançant le mouvement de la production lignagère. La résolution du conflit n'est pas déterminable *a priori* ; elle dépend de la situation et du rapport de force entre les groupes, de la personnalité des individus et, bien évidemment, du jugement rendu par les autorités, notamment du doyen de lignage. Dans le meilleur des cas, l'héritier choisi redistribue une partie des biens à son rival, de manière à ne pas créer une situation irréparable.

Le schéma n° 6 illustre notre propos.

Considérons une première génération de *noyue* (enfants de mère) qui héritent entre eux (peu importe ici l'univers lignager réel de 1.2.3.4.5.6., à cette génération) ; on suppose pour simplifier que le benjamin de cette génération meurt en dernier.

Lorsque 6 décède, 7 devrait en principe hériter (ou 8, car il est fort possible que 7 soit déjà mort lorsque 6 décède), mais il se peut fort bien que ce soit 9 qui bénéficie de la succession, car 6 appartient désormais au *noyokosuyoko* de 9, (si 2 décède en dernier, 7 au nom du même principe peut lui succéder). Si tel est le cas, 7 héritera de 8 ou, inversement 8 de 7. En poursuivant le cheminement des générations, on s'aperçoit qu'un nouveau problème va se poser à la mort de 15 : 20 en principe devrait succéder, mais 26 peut prétendre à l'héritage au nom de son *gregbo*.

De la même manière, à la mort de 8, 9 est l'héritier collatéral immédiat, mais pour 16, 9 n'appartient pas à son *noyokosuyoko* (et ceci d'autant que 9 a peut-être hérité de 6). Ainsi de suite jusqu'à la quatrième génération. On remarque que certaines lignées sont objectivement défavorisées, notamment la lignée de 2, 8, 19 et 35, qui ne s'intègre à aucune des formations lignagères, n'ayant pu elle-même en produire une ; 19 et 35 (8 pouvant hériter de 7) paraissent exclus de tout héritage. Toutefois, ce type de lignée ne reste pas

isolée, elle s'intègre généralement à un *noyokosuyoko* et ses membres successifs peuvent prétendre à une part de l'héritage dans ce groupe.

Par ces pratiques d'héritage, on repère assez bien le resserrement ou le recentrage des liens agnatiques autour des figures matricentrées ; mais on remarque également un fait important, à savoir une redistribution, au moins partielle, des cartes à chaque génération. D'une certaine manière, chaque ensemble de « frères » est une réalité singulière ; elle crée (à partir de foyers monogamiques ou polygamiques), sur le mode patrilinéaire, une nouvelle génération qui produit son propre univers lignager et revendique ainsi sa particularité.

La distribution des épouses, propre à une génération de frères, provoque à terme des situations inattendues. Certains premiers nés, qui semblent accumuler tous les signes de l'« aînéité » (appartenant à une lignée « seniore » d'une branche elle-même aînée), peuvent se retrouver dans une position de non-succession ; pour reprendre notre illustration théorique : 7, si 8 ne meurt pas avant lui, paraît ne jamais être en mesure d'hériter. En revanche, certains individus qui, certes, sont souvent les premiers nés de leur père, mais des puînés de leur génération, accèdent à l'héritage ; ainsi par exemple 41, qui est le dixième de sa génération, peut hériter assez rapidement de 24 ou 25.

Nous ne prétendons pas que les positions d'aînés et de cadets dépendent des pratiques d'héritage ; simplement que, par le jeu de la « matriversion » (terme que nous expliquerons mieux plus loin), ces positions ne sont pas préalablement inscrites dans le statut qu'elles sont censées définir.

Le fils d'un « non-aîné », d'un monogame par exemple, peut par héritage acquérir une situation meilleure que celle de son père, avoir par exemple deux épouses et infléchir ainsi d'une manière spécifique la production lignagère. Il est éventuellement en mesure de conquérir une position d'aîné à l'intérieur de son *gregbo* et concurrencer l'aîné de son *noyokosuyoko* en contrôlant plusieurs relations asymétriques.

A la fin du paragraphe précédent, nous avons précisé que le gendre payait le prix de la filiation utérine, une relation asymétrique externe (gendre/beaux-parents) venant en quelque sorte parasiter les relations asymétriques intra-lignagères. Mais, comme il est généralement de règle dans les régimes patrilinéaires, ce « parasitage » s'annule pour le fils, en l'occurrence pour le neveu utérin ; mieux, elle tend à s'inverser : chaque fois qu'un *goleyu* rend visite à ses

« maternels », il se comporte comme en pays conquis. Non seulement, la famille doit correctement le recevoir, particulièrement ses oncles maternels mais, en outre, elle doit s'en méfier, car il est susceptible de commettre des larçons ; et dès qu'il s'est approprié un objet, on ne peut lui en réclamer la restitution (ces larçons, précisons-le, ne sont légalement acceptés que dans certaines limites et, par ailleurs, les « maternels », connaissant parfaitement la « coutume », se gardent d'exposer en sa présence des objets de valeur). En outre, à l'occasion du décès d'un oncle maternel, le neveu offre certes des présents mais, lors de la redistribution générale (9), il reçoit plus qu'il n'a donné. On explique généralement cette attitude et cette sorte de « rente » du neveu par le raisonnement suivant : c'est grâce à la « dot » payée par l'ascendant du père que l'un des oncles maternels a pu lui-même se marier ; dans notre langage on dira que les biens matrimoniaux versés ont permis au lignage mineur de la mère d'entretenir ses propres relations asymétriques. Bien que ce raisonnement nous paraisse tout à fait fondé, il reste à comprendre la capacité du fils à inverser le rapport unilatéral qui lie son père à ses alliés, et à instaurer un principe de réciprocité. Une telle capacité nous semble due au fait que le fils est au premier chef progéniture de la mère ; plus exactement, qu'étant incorporé au groupe du père, par elle il reçoit son identité ou sa marque différentielle. Il est donc parent de son patrilignage maternel (prohibition matrilatérale) et l'attitude quelque peu désinvolte et provocatrice qui caractérise le neveu utérin est une manière de signifier la parenté sans l'incorporation, ou d'opposer le « réel » de la « matriligne » à l'arbitraire patrilinéaire ; à la limite, en affichant avec ostentation son identité, il affirme idéalement une « pure » parenté, celle qui ne serait régie par aucun processus incorporatif (10) ou, plutôt, par aucune relation asymétrique.

Il convient d'ajouter qu'un individu n'est pas neveu utérin uniquement de son propre lignage maternel. Il l'est aussi là où précisément il respecte les interdits matrilatéraux, lesquels ont forgé les contours de son *noyokosuyoko*. Bien que son rôle de *goleyu* y soit

(9) Les funérailles sont l'occasion privilégiée d'une vaste série d'échanges, de dons et contre-dons : les villages apparentés, les *toyue*, apportent leurs pagnes, ainsi que tous les maternels du défunt. Mais ceux qui sont le plus mis à contribution ce sont les gendres, c'est-à-dire les maris des filles du patrilignage du défunt ; car, de tous les participants (en fait ce sont leurs femmes qui participent), ils sont les seuls à donner sans rien recevoir. Ce « manque à gagner » est essentiellement dû au fait qu'une bonne partie des pagnes accumulés sont ensevelis avec le mort.

(10) Il arrive, comme on l'a indiqué, que le lignage maternel soit un lignage de « dépannage » et que le neveu utérin, à la suite d'une rupture avec son *grigbe*, s'incorpore à ce lignage.

sans doute moins marqué (depuis le mariage de son ascendant, la structure des lignages maternels s'est singulièrement modifiée et les relations avec les oncles maternels se sont estompées), il demeure au regard de ces lignages maternels un parent ; et lorsqu'il leur rend visite, lors d'un décès généralement, il affiche un comportement de neveu ; non point tellement pour rappeler la dette ancienne, en l'occurrence la « dot » payée par l'aïeul, mais pour affirmer la fonction identitaire de la filiation utérine ou la réalité de son *noyoko-suyoko*.

Illustrons ce thème du rapport neveu utérin/patrilignage maternel par l'ordalie du *gbagbe*. Il s'agit d'une interrogation du cadavre qui survient lorsqu'après un décès tel patrilignage n'a, semble-t-il, pas été en mesure de porter une accusation sur un individu particulier (notons au passage que cette ordalie n'a presque plus cours et que nous interprétons donc un simple énoncé).

Le *grigbe* sollicite alors trois ou quatre des neveux utérins du défunt. Ces derniers portent, suivant la coutume, le corps jusqu'à sa tombe (il est de règle en effet que le défunt soit enseveli par ses neveux utérins), mais doivent auparavant se mettre au service du mort et accomplir en son nom un rituel d'accusation. Les choses se déroulent ainsi : en principe, tous les hommes du lignage (l'énoncé reste imprécis sur la question de savoir si certains sont écartés de l'épreuve, par exemple le doyen de lignage) défilent un à un devant les *goleyue* porteurs du cadavre. Chacun profère une même formule, « invitant » le mort à reculer s'il est innocent et à avancer s'il est coupable. Dès que les neveux utérins font un pas en avant, le *gbagbe* s'arrête. Quelquefois il se poursuit par une nouvelle épreuve ; si l'accusé clame son innocence, on lui fait alors subir l'ordalie du *gopo* ou du *se* (dans le premier cas, on introduit dans les yeux de l'accusé la substance d'un arbre appelé *gopo*, dans l'autre on lui fait boire la sève d'un autre arbre appelé *se*). Dans l'hypothèse où il résiste à ces poisons, son innocence est alors confirmée.

Du point de vue où nous nous plaçons, l'intérêt du *gbagbe* réside, bien évidemment, dans le rôle joué par les neveux utérins.

En dehors même de l'ordalie, la coutume selon laquelle les neveux utérins doivent conduire jusqu'à son ultime demeure leur oncle maternel est déjà, à elle seule, intéressante ; elle montre que les agnats sont d'une certaine manière collectivement « impurs », et que seuls sont habilités à l'accompagner des proches parents qui n'ont avec le défunt aucun lien patrilinéaire.

Le *gbagbe* en précise les implications. Devant les neveux utérins se présentent tous les membres du patrilignage (sous réserve peut-être de quelques-uns) autrement dit, c'est l'ensemble du groupe qui est présumé coupable et il revient au mort, par l'entremise des

goleyue, d'innocenter individuellement chacun jusqu'à la découverte du « meurtrier » (il s'agit, bien sûr, d'un meurtre en sorcellerie). Ceci rappelle l'étonnant rituel des femmes analysé précédemment : lorsque l'une des leurs meurt en couches, elles accusent le collectif masculin.

Mis à part le fait que dans un cas les femmes agissent en quelque sorte spontanément, alors que dans l'autre les neveux sont invités par le *grigbe* à pratiquer le *gbagbe*, l'ordalie et le rituel révérent et dénoncent l'étoite corrélation entre univers lignager et violence ; en d'autres termes, ils montrent que l'institution lignagère est le lieu d'enjeux, de convoitises, de rivalités, et pour tout dire de la division sociale.

Le *gbagbe*, toutefois, ajoute un élément supplémentaire. C'est la parenté utérine qui accomplit ponctuellement la « *catharsis* » du patrilignage. Autrement dit, c'est l'opérateur de la production lignagère qui, par une sorte d'effet de retour, considère l'institution dans toute sa réalité.

3. Profils lignagers

— Interrogations sur les positions d'aîné et de cadet

Comme nous l'avons indiqué, la position d'aîné se définit ainsi : est aîné celui qui, à l'intérieur du patrilignage, contrôle plusieurs relations asymétriques et pratique simultanément la polygynie. Autrement dit, les hommes du « pouvoir », les dominants, sont les maîtres d'œuvre de la production lignagère.

Reste à identifier le lien qui relie les termes de cette définition au fait de naître le premier.

Première observation : les aînés n'appartiennent pas à une lignée dominante qui se serait reproduite comme telle le long des générations, mais se dispersent sur toute l'étendue du développement lignager. Cela ne signifie pas que les lignées soient toutes égales ou équivalentes, mais indique que l'« aînéité » ne s'accumule pas à partir d'un pôle inaugural. Est-ce à dire que les positions d'aînés sont totalement aléatoires, ou dépendent uniquement des capacités et stratégies individuelles ? Nous ne pensons pas. On peut repérer au moins deux conditions objectives qui en favorisent l'éclosion ; la première relève du processus lignager lui-même, à savoir de la procédure par laquelle une fraction de la génération vivante se différencie des autres en utilisant et en légitimant comme une nécessité la situation de ses ascendants. Nous reconnaissons, ici, le regroupement des agnats autour des figures matricentrées qui permet à des individus, puînés de leur génération, de bénéficier des acquis (héritages) des

« oncles » appartenant à leur *noyokosuyoko* ou à leur *noyue-gregbo*. A ce niveau, on explique assez bien pourquoi un patrilignage est, non pas gouverné par un seul aîné (mise à part la figure juridique du doyen de lignage ou *grigbeñd ite*), mais contrôlé par plusieurs personnages centraux, ceux des divers *noyokosuyoko* (trois ou quatre par lignage), et ceux aussi des *gregbo* qui viennent concurrencer les précédents.

La seconde condition ne désigne rien d'autre que l'aînesse au sens strict, à savoir le fait d'être le premier né. D'une manière absolue, elle constitue un avantage puisque, en naissant avant les éventuels autres frères, on doit en principe être marié le premier : par conséquent avoir la possibilité d'établir des relations asymétriques au sein de sa propre lignée (en procurant notamment une épouse à son frère cadet) et, après la mort du père, prendre en charge le mariage des sœurs. D'une façon relative, elle constitue un avantage plus sérieux dès lors que l'on n'est pas seulement l'aîné du père mais l'aîné de sa génération ou, pour reprendre les termes de la condition précédente, le premier né d'un lignage mineur, le premier à bénéficier de l'héritage d'un « père ».

Tout ceci constitue un cadre formel et les conditions évoquées n'expliquent que partiellement les réalisations effectives.

Des obstacles peuvent se dresser et empêcher l'aîné de tirer parti des avantages de sa naissance : l'absence d'une fille, mais aussi l'absence de sœurs constituent autant d'handicaps « naturels », la présence d'un *gregbo* au sein du *noyokosuyoko* peut contrarier l'espérance d'un héritage important.

Bref, entre la théorie et la pratique s'instaure un champ de possibles qui délimitent précisément l'enjeu de la production sociale. Nous dirons donc, compte tenu de ces possibles, qu'occuper une position d'aîné, c'est être le premier à se dégager d'une relation dont on était antérieurement dépendant et à produire ou à focaliser des relations asymétriques.

Avant de tracer les contours de cette « indétermination lignagère », examinons, comme pour l'aîné, la position de cadet.

D'emblée, cette position, du moins au niveau du terme qui la désigne, est tout à fait imprécise ; à la différence de la notion d'aîné, qui a malgré tout le mérite d'énoncer un principe simple, « être le premier à jouer », la notion de cadet dit fort peu de choses ou, plutôt, des choses confuses.

En regardant d'un peu près le sens trivial du terme, à savoir celui qui traduit une catégorie d'âge, on repère immédiatement son imprécision ; mieux, à prendre la hiérarchie des âges à la lettre, il devient inutile : l'aîné, puis les puînés (c'est-à-dire le second, le troisième, etc.) enfin le benjamin ; autant de notions qui ont au moins

le mérite d'être claires. Certes, lorsque la littérature anthropologique traite du problème des cadets — ou plus précisément du rapport aîné/cadet —, elle n'a guère besoin de ces nuances terminologiques puisqu'il s'agit généralement de qualifier une catégorie de « non-aînés », le mot « cadet » venant en quelque sorte désigner une position négative. Mais encore faut-il donner un contenu plus précis à cette position négative.

Il nous paraît nécessaire d'établir une distinction qui, faute d'être faite, débouche sur de fâcheuses confusions. Tout d'abord, le terme de cadet sert bien souvent à désigner l'un des pôles du rapport de dépendance matrimonial qui unit ego à son père ou à un père classificatoire (ou encore à son frère aîné) ; autrement dit, le rapport aîné/cadet nomme la relation asymétrique.

De cette première mise au point il ressort que la relation asymétrique diffère certes l'âge du mariage des jeunes hommes, mais doit bel et bien permettre à ceux-ci d'obtenir une épouse. Si la notion de cadet recouvre bien cette période où les fils sont célibataires et totalement dépendants de leur père, on doit l'abandonner dès lors qu'ils deviennent monogames et qu'ils sont en position de nouer des relations asymétriques avec leur propre progéniture. Ainsi la roue tourne ; comme le cadet succède à l'aîné après sa mort, le fils se marie comme s'est marié son père.

En second lieu, on sait fort bien, et l'anthropologie marxiste nous l'a fort bien enseigné, que la roue ne tourne pas véritablement, ou, du moins, pas dans le sens d'une succession d'âges et de générations ; à chaque étape du développement lignager, on se trouve en présence d'une minorité d'« aînés » et d'une majorité de « cadets ». Après son mariage le fils continue peu ou prou à défricher les terres de son père, et après la mort de celui-ci il peut rester monogame jusqu'à la fin de ses jours.

On retrouve ainsi la définition négative suggérée précédemment, à savoir les cadets sont des « non-aînés ». Il nous semble, cependant, qu'un pas a été franchi. Être cadet ne définit pas à proprement parler un statut mais désigne (et ceci est le pendant de la définition de la position d'aîné) une situation dans laquelle ego n'a pas été en mesure d'inverser à son avantage le cours des relations asymétriques et où il est encore pris lui-même dans ce type de relations, notamment sur le plan du contrôle de sa propre progéniture (notamment de ses filles). Par ailleurs, si la notion d'aîné a au moins le mérite de signifier une primauté dont le bénéficiaire peut éventuellement tirer parti, on ne voit pas, à l'inverse, en quoi le fait de naître second, troisième, etc., constitue un absolu désavantage. En d'autres termes, être puîné n'implique pas nécessairement que l'on devienne un cadet ; certains informateurs précisent même qu'être benjamin cons-

titue un atout, car le père, âgé, n'ayant plus l'appui de ses fils aînés, choisit son dernier né (lequel travaille sur ses champs ou lui fournit sa subsistance) et lui prépare quelques solides assises pour le préserver des velléités de ses frères.

En résumé, si l'aîné est un personnage qui contrôle l'entrée et la sortie des femmes et, partant, les relations asymétriques (ou le procès d'incorporation) de son lignage mineur ou minimal, le cadet est à l'inverse quelqu'un qui maîtrise assez peu (voire pas du tout) l'échange matrimonial et les rapports de dépendance. De plus, l'aîné est polygame alors que le cadet semble rester monogame. Par rapport à ces définitions lapidaires, l'âge ou l'ordre des naissances ne nous paraît pas constituer une véritable détermination. Plus exactement, si naître avant confère un avantage et après un handicap, il reste à jouer effectivement la partie.

— Les zones d'indétermination lignagère

Convenons tout d'abord de repérer les éléments les plus immédiats, à savoir ceux qui relèvent d'une rubrique que l'on peut appeler « impondérables ou aléas de l'existence ». La mort est évidemment le plus central.

Qu'un aîné meurt, à un âge où il était encore en mesure d'asseoir sa position, constitue un événement qui vient modifier la situation lignagère. Parfois même il en redistribue les cartes : si le défunt est le dernier représentant de sa génération, ce n'est pas le premier né de la nouvelle qui hérite mais, bien souvent, l'aîné de son *noyokosuyoko* ou de son *gregbo*.

Qu'un père meurt, alors que son fils aîné est encore sous sa « coupe », peut fournir à celui-ci les moyens d'une éventuelle substitution ; sous réserve, bien sûr, que le père ait acquis une certaine autonomie, notamment qu'il contrôle sa propre progéniture.

On pourrait multiplier les exemples ; c'est pourquoi, il est assez compréhensible que la mort prenne immédiatement sens, qu'elle ne soit pas pensée dans les termes d'un accident, mais dans ceux d'un « meurtre ». « Meurtre » qui prend toutes les figures possibles, notamment au niveau des liens agnatiques les plus élémentaires : fratricide, parricide, infanticide en sorcellerie, chacune interprétant les événements singuliers de la production lignagère.

Le sexe de la progéniture constitue également une donnée aléatoire ; en effet, l'homme qui engendre plusieurs filles a la possibilité de bénéficier de leurs « dots », (obtenir, par exemple, une seconde épouse). Toutefois, lorsqu'un individu se marie, il n'est pas pour autant libéré de celui qui lui a procuré une épouse ; sa période

de célibat, où il a travaillé pour le père ou pour l'aîné, n'est pas la contrepartie anticipée de la « dot ». Il est toujours son débiteur. Il est tenu de lui rembourser sa dette par la valorisation et le mariage de sa première fille. Toute la question est donc de savoir ce qui se passe au mariage de la seconde.

A ce niveau il n'y a pas de règle stricte, mais une situation concrète de rapports de force. Si l'aîné (ou celui qui le remplace, car l'aîné ou le père peuvent être morts entre temps) peut légitimer la récupération des biens matrimoniaux au nom du fait qu'il doit payer la compensation de dépendants (relations asymétriques), le géniteur de la fille peut avancer un argument similaire en rappelant l'exigence du mariage d'un fils.

Cette question amène deux remarques. D'une part, il est possible de définir le cadet idéal ou le cadet à vie : c'est un individu qui non seulement n'a pas été en mesure de renverser les relations asymétriques mais qui, de surcroît, a perdu le contrôle de sa propre progéniture (à ses yeux, c'est une sorte d'engendrement pour « rien »). D'autre part — et ceci accrédite l'hypothèse selon laquelle un tel cas de figure ne se réalise pas facilement —, le captif ou *goyu* désigne assez bien ce cadet idéal ; s'il est « acheté », c'est moins, à notre sens, pour le travail qu'il fournit que pour l'investissement qu'il représente (le captif et ses descendants immédiats étant dépossédés du contrôle de leur progéniture). Toutefois, cette dépendance du captif ne perdure pas nécessairement tout au long des générations : certaines lignées de captifs s'autonomisent et forment des lignages mineurs ayant leurs propres relations asymétriques.

Ces aléas de l'existence sont bien sûr insuffisants pour repérer les zones d'indéterminations lignagères et se conjuguent, en fait, avec les pratiques ou les stratégies individuelles.

Le passage de cadet à aîné ou, plus précisément, d'une situation de dépendance à une situation d'autonomie, nous paraît lié à l'accès à une seconde épouse et, d'une manière générale, à la polyginie. En effet, posséder plusieurs femmes c'est se constituer comme pôle éminent de la production lignagère. Ce moment nous semble essentiel car il définit d'emblée une équation personnelle ; une fois que le fils est marié, que le procès d'incorporation est par conséquent achevé, il ne doit pas attendre de son père ou de son aîné une seconde épouse ; s'il en reçoit, ce sera grâce à sa position avantageuse lors de l'héritage d'une veuve (lévirat (11)).

Comme nous l'avons indiqué, chaque génération vise son propre

(11) Précisons qu'à la mort de son mari on laisse à l'épouse une relative liberté pour choisir son nouveau conjoint. Cette « liberté » crée donc des marges de manœuvre pour les héritiers potentiels.

développement, son « auto-production » ; ce qui signifie concrètement qu'elle a intérêt à ne pas créer des pôles de rivalité au sein de la génération suivante et à laisser cette génération dans une situation qui permet le maintien durable des relations asymétriques. Toutefois, rien dans la pratique et l'idéologie lignagères n'interdit aux fils et aux cadets de se procurer, au moins, une seconde épouse.

Par conséquent, s'il convient de parler de stratégies c'est à ce niveau de conquête où, en dehors des possibilités d'héritage, chacun peut espérer « se payer » une, voire plusieurs épouses.

Outre la guerre, dont on a vu qu'elle permettait l'émergence de figures individuelles, soit en terme de réputation, soit surtout en terme d'acquisition de biens et de captifs (chacun, lors du *gbeseto*, conservant son butin) ; outre, également, les spécialisations dans certains travaux et certaines productions (permettant des rémunérations en manilles), les individus ont recours à leur parentèle (notamment à leur parenté maternelle) pour conquérir une meilleure position au sein de leur patrilignage. On se contentera de quelques exemples.

1) L'oncle, ou l'un des oncles maternels d'ego, peut lui procurer une épouse, par exemple une femme d'un lignage de son groupe résidentiel avec lequel ego n'est pas apparenté.

2) Pour le même motif, ego peut solliciter l'un de ses *sayeremo*, c'est-à-dire un individu qui partage avec lui un même « pays maternel » (il s'agit en général d'un *sayeremo* habitant le même village qu'ego mais n'appartenant pas à son lignage).

3) Là où existent les matriclans, ego peut s'adresser à l'un (voire à plusieurs) des membres de son *lele* et, comme pour le cas précédent, il s'agit le plus souvent d'un individu appartenant à son groupe résidentiel.

4) A l'écart de cette configuration maternelle, le réseau de *tekpetwa* (camarades) peut permettre à ego d'obtenir des prêts avec des possibilités de remboursement durablement différé.

L'oncle maternel, le *sayeremo*, le *leleñõ*, le frère utérin, le *tekpetwo*, ne représentent, bien évidemment, que des recours éventuels, mais qui ont pour point commun d'être extérieurs au patrilignage d'ego ; appartenant à sa parentèle, ils lui permettent à l'occasion de jouer des cartes individuelles au sein de son groupe de parenté.

Par ailleurs, l'univers de la contre-sorcellerie et de la magie bénéfique constitue un domaine privilégié où il est possible d'acquérir pouvoir et richesses. A la fois produit et envers du système lignager, il s'en distingue, toutefois, par la multiplication de spécialistes, d'individualités qui bénéficient des contradictions internes aux

groupes de filiation. Outre la figure centrale du *kuyebeño* qui est en prise directe sur le *gudime* (voit et interprète les actions malfaisantes des *guñoa*), on peut mentionner, parmi les personnages les plus connus, le *djiliño*, le *guseño* et le *zreleño* (12).

Le premier est une sorte de devin privé qui révèle les causes et les responsabilités d'une maladie ou d'un décès en entrant généralement en transe, c'est-à-dire en étant possédé par un *kwi* (13).

Le second a pour tâche d'extraire les *guc* (terme qui, par ailleurs, désigne toutes les formes du mal et de l'agression) : il s'agit ici d'objets pointus ou d'aiguilles (*m'mani*), que des agents maléfiques (les *gupeñoa*) sont censés projeter dans le corps de leur victime, souvent lors de réunions lignagères ou villageoises et qui provoquent de douloureux gonflements.

Quant au *zreleño*, il a pour tâche essentielle de fabriquer des objets de protection (*djelebo*) que les clients placent aux quatre coins de leur habitation pour se protéger contre les attaques possibles des *nakpaliñoa* (« mangeurs de *djudju* »).

La liste de ces personnages pourrait s'allonger, indiquant que cet univers de l'anti-sorcellerie est le lieu privilégié de l'expression individuelle, que la clairvoyance, la divination, la thérapeutique, etc., comme la pratique guerrière, constituent des activités lucratives (payables en moutons, pagnes, manilles) ne s'expliquant pas *a priori* par la place qu'occupent, au sein du système lignager, les individus qui les exercent ; rien dans ce système n'empêche l'accès à ces « métiers » (s'ils se transmettent parfois de père en fils, la plupart font l'objet d'apprentissage ou de vocations révélées par telle maladie ou telle rencontre surnaturelle) ; à notre sens, la difficulté n'est pas tant l'accès que les preuves qu'il faut fournir pour faire reconnaître ses compétences, car en ce domaine, les places semblent singulièrement chères.

A cet égard, certains personnages se taillent des réputations qui dépassent largement leur cadre résidentiel ; on franchit à pied, en dépit des risques, d'assez longues distances pour se faire soigner ou pour se faire expliquer les raisons du malheur.

— Individu et « univers sorcier »

Cette brève approche du domaine de l'anti-sorcellerie nous amène à examiner un point particulier, relatif à l'univers sorcier. Il nous

(12) Notons que le *kuyebeño* est aussi chasseur de sorciers et « homme-médecine ».

(13) On devient *gijiliño* en étant une première fois possédé par un *kwi* ; puis, après un assez long séjour (de 3 mois à un an) auprès d'un *kuyebeño*, on acquiert le pouvoir de commander la possession.

semble en effet que les énoncés locaux permettent de repérer une « théorie » de l'individu qui est elle-même en étroite liaison avec le champ de la sorcellerie, ou avec ce que nous sommes convenu d'appeler une théorie du réel lignager.

La conception locale du double, des *djudju*, nous a déjà proposé une représentation de la personne ou, plus exactement, de l'individualité : chacun est à la fois celui-ci en « vis-à-vis » et celui-là en double, à savoir un *kwi* se réincarnant (et qui n'est pas nécessairement un ancêtre du lignage auquel ego appartient). Cette conception se complète par une représentation encore plus précise du *djudju* lui-même.

Le double se décompose en deux types de puissance ou de force : l'une, maléfique, qui confère sa capacité d'attaque au *djudju*, le *vru*, l'autre, bénéfique, qui désigne sa capacité de défense : cette puissance est elle-même divisée en deux catégories : la première est innée et se nomme *ateme*, la seconde est acquise et s'appelle *ākpo* (le *kuyebeñō* ayant pour tâche de préparer l'*ākpo*), soit une mixture composée de plantes et de petites pierres qui sert à la fois à percevoir les choses cachées et à protéger les *djudju*.

Nous ne considérerons ici que la puissance du *vru*. Précisons immédiatement que le *vru* définit aussi bien la propriété du *djudju* de se métamorphoser (chauve-souris, oiseau ; en cela est-elle peut-être une simple onomatopée) que celle d'attaquer les doubles des victimes. Comment acquiert-on une telle puissance ?

A l'instar de la force bénéfique, le *vru* est partagé en inné et acquis. Dans le premier cas il s'agit d'un ancêtre, d'un *nakpaliñō* (*kwi*) qui se réincarne dans un nourrisson ; souvent, du reste, si cette réincarnation est identifiée dès la naissance (par une maladie particulière), on lui attribue le nom de l'ancêtre mais, par ailleurs, on tente de lui retirer sa force en le conduisant chez le *kuyebeñō* qui lui appose l'*ākpo*. Dans le second cas, semble-t-il plus fréquent, cette force s'acquiert en quelque sorte progressivement, au fur et à mesure de la fréquentation du *gudime* ; les énoncés évoquent parfois le père, voire les deux parents qui entraînent avec eux leur progéniture dans leurs festins nocturnes. Mais il est un point que nos quelques informateurs précisent très nettement : le *vru* est une instance inégale (le *gudime* est une « société hiérarchisée »), et sa puissance croît en fonction des maladies « suscitées » ou des « meurtres commis » ; si bien que la conception locale définit le « type idéal » du malfaisant en des termes assez impressionnants ; le grand *nakpaliñō*, c'est celui qui « tue » dans sa parenté la plus proche : sa femme et ses enfants tout particulièrement.

L'un de nos informateurs ajoutent même un point fort intéressant : le *gunñō* « fort » est celui qui a « mangé » le sexe de son

fil et « consommé » les seins de sa fille ; en des termes moins crus, qui a détruit, en une sorte de suicide de sa propre lignée, le développement des liens agnatiques.

Une première interprétation vient immédiatement à l'esprit ; le grand sorcier n'est, en fait, qu'un bien « pauvre diable » (pour reprendre l'heureuse expression de M. Augé (14)), et sa gloire en double n'est que la triste inversion de sa position sociale en « vis-à-vis » (ni femme, ni enfant), dépendant entièrement de son patrilignage et de l'éventuelle bienveillance de ses parents.

Toutefois, il nous semble qu'avant de traduire la réalité des choses, de corroborer l'observation des situations concrètes, ce type-idéal dévoile une représentation qui doit préalablement être prise au pied de la lettre. Il énonce en effet une théorie de la pure individualité : briser le lien conjugal et les liens agnatiques revient, en récusant les principes élémentaires de l'ordre social, à s'affirmer comme simple individu (« ni filiation, ni alliance »). On nous dira, à nouveau, qu'il s'agit là d'une bien maigre consolation (même si elle s'accompagne d'une prétendue puissance en double) au regard de sa misérable existence. Mais ce retour au concret nous paraît trop rapide, car en énonçant une théorie de l'individualité, la sorcellerie et le langage de la puissance ne constituent pas une justification de l'ordre des choses, pas plus qu'ils ne viennent garantir le rapport entre dominants et dominés : ils interrogent et interprètent l'univers lignager (et résidentiel) en termes de singularités. Le « chef » du *gudime* (15) de T... correspond assez bien au type idéal présenté plus haut : deux épouses successives l'ont quitté et ses rares enfants sont morts ; mais par ailleurs il est le fils aîné de son père et, surtout, l'aîné vivant de sa génération. Voici, par conséquent, un personnage qui avait *a priori* quelques atouts en main et qui les a finalement perdus. En outre, tous les gens du *gudime* ne répondent pas au type idéal : la plupart de ses acolytes ont des femmes et des enfants, et certains ont une position économique tout à fait convenable (l'un d'entre eux a la plus grosse plantation de T...).

Par ailleurs, le *kuyebēñō* de T..., d'après ses dires, est lui-même un ancien *nakpaliñō* ; considérant qu'il avait fait trop de torts au village, il a décidé de passer de l'autre côté de la « barrière » (du moins s'il en est) après un apprentissage auprès d'un parent maternel et, aujourd'hui il « voit » et surveille attentivement les méfaits des *guñoa*. On comprend mieux en quoi la sorcellerie est simultanément

(14) *Théorie des pouvoirs et idéologie, op. cit.*, cf. p. 269.

(15) L'exemple est bien évidemment actuel. Nous sommes conscient du problème que pose un tel recours pour l'analyse du monde précolonial. Mais, à ce niveau, nous ne pouvons guère faire autrement.

une théorie du réel et une théorie de l'individu ; tantôt il s'agit de penser les échecs, tantôt les réussites et, dans tous les cas, les figures de la singularité ; au demeurant, si cette théorie désigne un univers du « mal », du maléfice, ce n'est pas parce que les prétendus sorciers agissent comme tels ou sont supposés appartenir à une catégorie particulière d'a-sociaux, de déviants ; c'est, bien plutôt, pour montrer que le milieu lignager n'est garanti véritablement par aucune de ses règles, que s'il faut parler en terme de « mal », celui-ci nomme la fragilité de l'institution, l'absence de souveraineté de l'arbitraire patrilinéaire, le champ de la division et des rapports de force.

III. A PROPOS D'UN DÉBAT

Ces profils lignagers nous amènent à aborder une question qui a fait l'objet de nombreuses controverses. Existe-t-il, au sein des sociétés lignagères et segmentaires, là où précisément les instances du pouvoir sont inhérentes aux structures de parenté, des rapports de classes ?

Nous n'avons pas l'ambition d'apporter une réponse définitive à ce débat et, bien que la tentation soit toujours grande de subsumer l'universel sous le particulier, nous essaierons de formuler moins des certitudes que des hypothèses.

Reprenons donc la question des « aînés » et des « cadets ». Premier constat : le système lignager précolonial présente bien un rapport inégal entre une minorité d'« aînés » et une majorité de « cadets ».

Corrélativement, ce rapport étant avant tout d'ordre social (contrôle des relations asymétriques) et non relatif à l'âge ou à la génération, seuls quelques cadets ou, plus exactement, quelques individus, occupent des places de contrôle à la mort des aînés. En d'autres termes, le raisonnement consistant à dire que l'inégalité entre parents est une inégalité provisoire, qu'elle exprime un simple cycle où chacun doit attendre son tour avant d'exercer des fonctions d'autorité, nous paraît effectivement (comme l'ont montré certains anthropologues marxistes) assez peu fiable.

Doit-on pour autant conclure à l'existence de classes sociales ?

Avant d'esquisser une réponse, examinons les arguments qui sont généralement avancés pour démontrer cette existence. Le premier consiste à dire simplement que les aînés exploitent les cadets. Ce point mérite quelques éclaircissements. Il convient de distinguer deux périodes : celle avant le mariage et celle après le mariage.

Dans le cours de la première, en l'occurrence durant cette assez longue période de célibat où le fils attend une épouse, il est juste d'affirmer que le fils travaille pour le père. A ce niveau, il est proprement abusif de parler d'exploitation ; l'obligation du fils ne se découpe pas en un travail qu'il exécuterait pour lui-même et un sur-travail qui serait approprié par le père ; cette obligation est immédiatement donnée par son appartenance à une maisonnée, c'est-à-dire à son *sue*, au même titre que celle réglant l'activité agricole et domestique de sa mère et des éventuelles autres épouses de son père. Simplement, dans cet univers principalement orienté vers l'auto-consommation, le travail du fils permet une économie de la force de travail du père ou, à l'extrême limite, son non-travail.

Par ailleurs, une telle division ne rend pas véritablement compte des inégalités lignagères, car elle est prise dans le cycle des générations : les aînés ont tous, à un moment donné, attendu une première épouse et, par conséquent, tous travaillé pour leur père.

Avec la seconde période, les choses sont quelque peu différentes, car bien qu'il ait acquis une certaine autonomie, à savoir une épouse, ses propres champs de culture, un habitat propre, le fils peut continuer à dépendre du père ou de l'individu qui lui a procuré une épouse et à lui fournir des prestations régulières en travail ; mais ce rapport, qui n'est effectivement justifié par aucune appartenance à une maisonnée, n'est pas en lui-même marqué du sceau de la nécessité. Plus précisément, s'il est tout à fait juste d'admettre que ce surcroît de travail définit dans le sens le plus trivial une exploitation, c'est-à-dire une prestation sans contrepartie d'ordre économique, on ne peut absolument pas déduire de ce constat un rapport de classes. La seule chose que l'on puisse affirmer, c'est que ce sur-travail accompagne les relations qui se tissent entre père et fils (au-delà du mariage de celui-ci) et, plus généralement, entre aînés et non-aînés. Il était ces relations mais ne les explique pas. En outre, cette exploitation est parfaitement fluctuante, incertaine et évolutive ; tel individu peut fournir des prestations mais en recevoir par ailleurs, tel autre cesser d'en donner, prenant le risque d'éventuelles représailles, mais démontrant ainsi sa propre autonomie ou, tout simplement, ses propres conquêtes.

Finalement, ces prestations n'indiquent que des rapports entre individus ou, pour reprendre une expression tombée quelque peu en désuétude et pourtant assez juste, des « rapports de dépendance personnelle ».

Au reste, il est utile de donner un contenu à ce travail ou à ce sur-travail car, à se focaliser sur la notion, on croit dire des choses essentielles, alors qu'il s'agit d'éléments assez secondaires.

En effet, les prestations en question, consistent principalement en

actes cultureux, du type défrichement de forêt (cet acte mobilise souvent d'autres parents qui n'accomplissent pas un sur-travail, mais une prestation exigeant une réciprocité), désherbage ou entretien des champs, en réparation de case, en donations quotidiennes de repas (travail effectué non par le dépendant mais par sa femme). Bref, ces prestations s'inscrivent dans une division beaucoup plus générale, celle qui régit pratiquement les relations entre les hommes et les femmes.

Cette division relativise le travail fourni par les « cadets » ou par les fils, puisque la plus grosse part du secteur de subsistance est assurée par les femmes. Par ailleurs, le « travail approprié » n'est pas la base d'une accumulation de richesses, qui serait elle-même le fondement de la production et de la reproduction des aînés en classe sociale ; il est simplement immanent aux rapports de pouvoir qui se tissent à un moment donné au sein du patrilignage.

Un second argument plus sérieux semble militer en faveur de l'existence de classes sociales. L'exploitation ne porte pas véritablement sur le travail mais sur l'accaparement de la progéniture des « cadets », principalement des filles. Selon nos termes, les aînés se constituent comme pôle d'attraction des relations asymétriques en s'appropriant celles de leurs « frères » ou de leurs « fils », c'est-à-dire tout simplement en les dépossédant. En clair, les aînés sont ceux qui contrôlent moins les « procès de production immédiats » (le travail) que la reproduction sociale, à savoir la circulation des femmes et, par conséquent, la production de liens agnatiques.

Si nous sommes en accord avec ce point de vue, lequel définit assez bien le partage du lignage entre une minorité d'« aînés » et une majorité de « cadets », nous ne comprenons toujours pas le recours au concept de classe sociale. A suivre certains auteurs, c'est parce que les « aînés » contrôlent la reproduction sociale, qu'ils se constituent eux-mêmes en classes ; plus exactement, en maîtrisant la circulation des femmes, les aînés se retrouvent partenaires quasi exclusifs de l'échange matrimonial (et secondairement de la circulation des hommes : captifs, affiliés, etc.). Le raisonnement suivi semble donc être le suivant : on abandonne la scène lignagère, d'où on ne peut introduire, à partir de quelques aînés, aucune théorie des classes, pour prendre en considération l'ensemble des aînés, disons celui que délimite une aire matrimoniale, soit grossièrement une tribu, et l'on ajoute que ces aînés forment un ensemble clos, c'est-à-dire une classe, puisqu'ils contrôlent la reproduction de leur propre univers, en s'appropriant la sphère des échanges (femmes, biens matrimoniaux, captifs, etc.) et en évoluant comme membres et partenaires uniques.

Présenté tel quel, le raisonnement est cohérent ; mais il ne donne de la classe qu'une définition logique et statique : sont membres de la classe des aînés tous ceux qui contrôlent et s'approprient... ; en sorte qu'on perd de vue son contenu proprement sociologique, car cette définition ne fournit que les marques extérieures et manifestes de la domination, mais reste totalement silencieuse sur les ressorts internes qui président à la reproduction de la classe supposée des aînés en tant que telle, ou encore déduit trop vite l'existence de classes sociales à partir des seuls mécanismes de l'exploitation (16).

A cet égard, l'Histoire nous révèle que des rapports de classe sont simultanément des rapports d'exploitation, en d'autres termes que leurs destins sont indissolublement mêlés, mais cette même Histoire nous montre que certaines classes co-existent, ayant entre elles des relations conflictuelles ou des rivalités de pouvoir, voire des relations de domination, sans pour autant être liées par un lien organique d'exploitation : c'est le cas de la bourgeoisie et de la noblesse sous l'Ancien Régime, c'est le cas également de la classe ouvrière et de la classe paysanne à l'ère industrielle. Inversement, on peut fort bien concevoir des rapports de domination ou d'exploitation sans rapport de classes : entre individus, entre ethnies, voire entre pays (le fait colonial entre assez bien dans cette catégorie).

Par ces quelques exemples nous ne prétendons nullement énoncer des propositions originales, mais distinguer l'« être » de la classe des ressorts concrets qui président à sa domination ou à son assujettissement.

Il nous semble en effet qu'avant d'affirmer simplement qu'une classe se produit et se reproduit grâce à l'existence d'une autre, il est nécessaire d'examiner les procédures pratiques et symboliques par lesquelles les dominants se perpétuent en confinant dans leur propre sphère les dominés.

La procédure élémentaire définit ce qu'on pourrait appeler une transmission par voie familiale ; autrement dit, la condition principale d'accès à la classe est essentiellement donnée par l'acte de naissance. Ce principe général est bien évidemment sujet à de nombreuses variations : il constitue une règle quasi sacrée au sein d'ensembles qu'on appelle caste, ordre, etc., alors que dans d'autres il désigne une simple pratique qui tolère des formes de mobilité sociale.

(16) Ce problème est du reste inhérent à l'œuvre de Marx ; entre les classes « idéales » du Capital et leur réalité concrète dans les sociétés qu'il observe il y a un hiatus qui n'a jamais été comblé.

Les autres procédures pourraient être nommées des procédures de représentation ; pour que cette transmission ne soit pas simplement un déploiement de liens biologiques, il faut qu'elle soit elle-même « travaillée », modelée par une grille et des opérateurs de différenciation ; autrement dit, il est nécessaire que le développement pratique des classes se double d'objets intellectuels ou symboliques, de représentations actives (comportements, signes, codes) par le biais desquels les classes, à l'intérieur d'une société donnée, se reconnaissent et se distinguent les unes des autres.

On nous dira que de telles procédures de représentation ne valent qu'au regard du système de domination, ou n'ont de signification qu'en étant rapportées à la logique propre de la classe ou des classes dominantes. Soit. Mais il reste, et ceci est peut-être le propre de l'efficacité symbolique, que les classes dominées se représentent elles-mêmes comme classes et considèrent les dominants non point comme des semblables, mais comme faisant eux-mêmes partie intégrante d'une classe sociale.

Ces quelques considérations invitent à modérer l'usage au concept de classe sociale en ce qui concerne les sociétés lignagères et, pour le cas qui nous préoccupe, à suspendre son application.

En effet, l'approche qui consiste à identifier des classes en fonction de la reproduction globale du système lignager, à savoir essentiellement la sphère des échanges, nous paraît incorrecte. Elle a quitté trop vite la scène lignagère, pour se réfugier à un niveau où la notion de classe peut, au moins démographiquement, avoir un sens, sans avoir compris les mécanismes qui s'y déroulent.

D'une manière générale, à l'intérieur du *grigbe*, les aînés ne reproduisent pas les conditions d'accès à leur poste à partir de leurs propres liens de parenté ; en d'autres termes, ne se forment pas, au sein de l'institution, des lignées d'aînés et de cadets, ou des lignages mineurs marqués chacun par un recrutement spécifique de dominants et de dominés. Ce constat ne signifie pas que les lignées, les lignages mineurs, les *grigbe*, soient équivalents ; en ce domaine, on peut parler d'un développement inégal : certaines lignées s'autonomisent rapidement et forgent des groupes qui, par aînés interposés, accumulent davantage que d'autres, biens matrimoniaux, femmes, captifs, etc.... A l'inverse des lignées peuvent se trouver isolés plaçant leurs membres sous la dépendance d'un segment de lignage momentanément dominant. S'il y a bien là les termes d'une inégalité lignagère, on ne peut, pour autant, conclure à un rapport de classes. Sans nier les désavantages que constituent l'appartenance à de telles lignées (non possibilité d'héritage par exemple), le processus de dépendance n'est pas irréversible et peut se modifier en fonction des

stratégies individuelles, ou de toutes circonstances qui favorisent, en leur sein, l'éclosion de relations asymétriques.

De ce point de vue, les captifs (*goyue*), qui ont apparemment tous les signes de la servitude, n'appartiennent pas à une classe sociale. Non seulement ils sont moins exploités pour leur travail que pour leur progéniture mais, à terme, cette exploitation tend à s'estomper ; les descendants de captifs peuvent eux-mêmes produire du « lignager » (c'est-à-dire des lignages mineurs) et, ainsi, créent les figures de l'asymétrie. Simplement, par-delà le déroulement des générations, se conserve, au regard des autres segments, la marque de la captivité et, à l'occasion de conflits, d'aucuns ne manqueront pas de rappeler à ces descendants leur origine.

Cet exemple nous paraît tout à fait démonstratif ; car on voit assez bien comment ce qui se donne au départ comme un rapport d'exploitation perd progressivement tout contenu par la logique propre de l'institution lignagère, au point de s'achever par une simple insulte, exprimant de la part de ceux qui la profèrent une sorte de regret ou d'impuissance de n'avoir pu maintenir le lien de domination.

La lignée du *dudubeñô* constitue toutefois un cas singulier. En effet, c'est en son sein que sont systématiquement recrutés les « maîtres de la terre » ; ce recrutement exclusif est justifié par le fait qu'ils appartiennent à une branche « étrangère » issue des premiers occupants du lieu où les ancêtres du patrilignage se sont primitivement installés. Cela dit, la diversité des situations ne permet pas de reconnaître dans cette branche symboliquement différenciée une classe sociale. Parfois elle forme effectivement une lignée, à savoir un ensemble assez peu développé au regard de la structure lignagère, manifestement soumis au contrôle des autorités successives du *grigbe* (stricte monogamie, absence de production lignagère autonome), mais, dans d'autres cas, elle constitue un lignage mineur, c'est-à-dire une formation relativement autonome, voire même un *grigbe* à part entière (lignage des *Nogodjo*, « enfants du ciel ») dont on recrute un ou deux membres pour les fonctions rituelles de maître de la terre.

Dans l'ensemble, on ne parvient pas à repérer au sein de l'institution lignagère des procédures de reproduction de classes. Schématiquement, un « aîné » peut être le fils d'un « cadet », voire un descendant de captif, un cadet, lui-même, le fils d'un aîné.

Comme nous l'avons indiqué, le statut d'aîné ne définit pas une position de classe mais une situation de primauté : il signifie être le premier à s'émanciper des relations asymétriques antérieures et à focaliser vers soi de nouvelles relations. Qu'il y ait des conditions objectives favorisant une telle situation, notamment le fait d'être le premier né, soit. Mais cette condition n'est pas toujours nécessaire,

ni toujours suffisante ; certains puînés ou cadets de naissance deviennent soit par héritage, soit par stratégie personnelle, des aînés. En revanche, des aînés, au sens propre, peuvent perdre leurs atouts et devenir des cadets. A cet égard, il arrive que des aînés, qui occupent effectivement une position de contrôle, soient progressivement déçus de leur fonction : abandon d'épouses, mort successive d'enfants, et aucune solidarité de leur prétendue classe ne viendra réparer les malheurs, ou récupérer par un biais ou par un autre, les « ratés » de la famille.

Par ailleurs, du côté des cadets, la situation ne s'oppose pas radicalement à celle des aînés : si être « aîné » signifie contrôler les relations asymétriques d'un groupe, être « cadet » ne signifie pas nécessairement ne rien contrôler du tout (un non-aîné peut maîtriser tout ou partie de sa progéniture et se forger ainsi une relative indépendance). En bref, si les positions d'aîné et de cadet nous paraissent avoir un contenu social effectif (relations asymétriques) et désigner assez justement les termes de l'inégalité lignagère, on ne peut les réduire à leur sens explicite, en l'occurrence aux places qu'occupent les individus dans la hiérarchie des âges et l'ordre des générations.

Ceux qui sont les maîtres d'œuvre de l'institution lignagère ne sont pas globalement des « reproducteurs » ou des héritiers mais, au premier chef, des « producteurs » ; car, non seulement ils contrôlent à un moment donné les relations asymétriques mais, en outre, utilisent ces relations pour s'instaurer eux-mêmes comme polygines. En d'autres termes, la figure de l'aîné est congruente aux ressorts de l'institution : par son entremise s'élaboreront des lignages mineurs et à terme des *grigbe* ; certes, comme on l'a souligné, il y a des positions avantageuses et des positions désavantageuses, mais il y a aussi, tout ce champ de possibles grâce auxquels un individu peut conquérir une meilleure situation.

Or ce champ, qui délimite notamment un ensemble d'activités concrètes — la guerre, la chasse, le domaine de l'anti-sorcellerie, les spécialisations diverses —, ne constitue pas un lieu où les « classes » d'aînés et de cadets pourraient se cristalliser et se légitimer par des séries de marques ou de représentations différentielles.

Les « aînés » ne se sont pas appropriés certaines de ces pratiques (mise à part bien sûr la circulation des individus : épouses et captifs), laissant aux « cadets » le soin de s'occuper d'autres activités ; aussi bien n'existe-t-il pas de classe de guerriers qui se reproduirait à travers les lignées, de classe de « féticheurs » ou de contre-sorciers. Certes, on peut repérer une transmission du savoir ou du savoir-faire entre père et fils (notamment entre père et benjamin), mais cette transmission ne court pas le long des générations ; on n'hérite pas nécessairement de la compétence ou du prestige de ses ascendants,

on peut l'acquérir auprès d'un ami ou d'un parent (qui n'est du reste généralement pas membre de son patrilignage).

Bref, autour de la position d'aîné ne s'accumule — pour reprendre une expression de P. Bourdieu — aucun « capital symbolique », c'est-à-dire des signes de différenciation qui excluraient d'office ou *a priori* les cadets.

En définitive, il faut donc conclure à l'absence de classes sociales chez les « Bété précoloniaux ». Une réserve cependant : là où peut-être le concept pourrait s'appliquer, c'est au niveau simplement des hommes et des femmes. Le chapitre consacré à cette question a amplement montré comment le partage des sexes, tant au plan pratique qu'au plan symbolique, délimitait le site de la production sociale sous la forme d'une loi ou d'une domination inaugurale ; en outre, le mythe fondateur et le rituel d'inversion ont révélé l'inscription ou la représentation au cœur du social d'une lutte entre les sexes.

Les aînés et les cadets ne forment donc pas deux classes sociales ; ni « en soi », ni *a fortiori* « pour soi ». Toutefois, on ne peut aussi rapidement évacuer le problème de la lutte ou du conflit.

En effet, certains auteurs, notamment E. Terray (17), semblent étayer leur thèse (reconnaissance des classes) en feignant de s'étonner de l'absence de lutte ou, plus précisément, d'un manque de conscience de classe chez les cadets (si ce n'est sous une forme codée, ritualisée, donc piégée par avance) et en démontrant qu'une telle carence, loin d'invalider leur propos, le corrobore au contraire, puisque la classe des cadets et des dominés en général est tellement soumise à la logique des dominants qu'elle ne parvient jamais à prendre conscience de sa condition ; selon lui, les rapports d'exploitation sont à ce point immanents aux liens de parenté, à l'âge et plus généralement au cycle de la vie, qu'ils ne peuvent être pensés comme tels par ceux qui en sont les victimes.

Il nous semble, à l'inverse, que si l'on ne peut, dans notre perspective, parler de lutte des classes, on est en droit de reconnaître l'existence de luttes sociales. Comme on l'a vu, l'institution lignagère est un théâtre permanent de rapports de force, et les positions d'aînés, loin d'être réifiées par un rapport de classes, sont au contraire l'enjeu des collectifs masculins successifs ; parfois ces luttes sont des combats subtils et nuancés que les termes « aînés » et « cadets », à connotation rigide, ne parviennent pas toujours à décrire : si l'on ne devient pas aîné, on peut au moins s'efforcer d'être un « non-cadet », un « non-dépendant ». Le lignage n'est pas

(17) Cf. son article : « De l'exploitation », in *dialectiques* n° 21.

soumis à un régime binaire du tout ou rien ; il y a un « entre-deux » sur lequel porte aussi les rapports de force.

Il va de soi que cette « violence » lignagère est contenue dans les limites de l'institution ; elle prend des aspects insidieux de stratégies, de tentatives ou d'échecs individuels et ne contredit pas la forme générale par laquelle le *grigbe* se présente comme un groupe en corps. A cet égard, il nous a semblé que le domaine de la sorcellerie et, d'une manière générale, l'univers des doubles, révélait assez bien cette dualité (filiation et violence) ; en posant deux instances du réel, celui de la scène et celui des coulisses, elle dévoile ce champ où précisément tout prend sens dans la logique du conflit et du rapport de force et simultanément elle développe une théorie, une « vision » de l'individu, de l'ombre et de la puissance, où le patrilignage cesse d'être un ensemble de parents unis par un ancêtre commun, mais un lieu de productions, de singularités et d'évènements.

Demeure, toutefois, ce rapport apparemment répété entre une minorité d'aînés et une majorité de non-aînés.

S'il pose incontestablement le problème de l'inégalité, on ne peut, à notre sens, le résoudre en recourant au concept de classe sociale.

C'est en *comprenant* les ressorts de l'institution que l'on peut formuler sinon une réponse, du moins un angle d'attaque, et non en appliquant une notion qui, faute d'être tout à fait adéquate à son objet, révisé ses propres significations jusqu'aux limites de l'indécidable.

ANNEXE

DERNIERS JALONS POUR UNE DISCUSSION ANTHROPOLOGIQUE

I. LE PARADIGME LIGNAGER

L'opération de réduction consistant à identifier le patrilignage à un collectif masculin nous a paru intéressante dans la mesure où elle a permis de redécouvrir la définition première du *grigbe*, à savoir celle d'un « corporate group », ou d'un ensemble d'hommes faisant corps (sur les lieux de cohabitation) autour d'activités économiques, politiques et idéologiques communes.

En première analyse, on peut donc parler d'une véritable efficacité de l'arbitraire patrilinéaire et, d'une manière générale, du système symbolique (interdictions de mariage, interdits alimentaires, etc.), puisque par les procédures de légitimation (parenté, ancêtre commun) et de célébration (anthropomorphie du *sokuli ite* par exemple) on obtient bien, au bout du compte, un corps de personnes qui agit et qui se réfléchit comme une unité.

Toutefois, on ne peut déduire de cette efficacité l'intériorisation d'une Loi qui énoncerait la plénitude ou la souveraineté du principe patrilinéaire, comme si l'individu était membre d'un patrilignage non point parce qu'il y a été au préalable incorporé (procès d'incorporation ou relation asymétrique), mais tout simplement parce qu'il est issu d'un ancêtre partagé également par tous les autres membres du groupe : car, en lui-même, ce patrilignage est un ensemble divisé : divisé en lignages mineurs et minimaux qui règlent leurs propres affaires (échanges matrimoniaux, héritages), mais divisé aussi par l'enjeu que représentent les prises de contrôle de ces groupes (aînés) ; de sorte que l'ordre patrilinéaire, en dépit de ses prestations collectives, est soumis aux manifestations de la violence interne.

Le fait que la structure lignagère se présente d'un côté sous le

signe de la division, de l'autre sous celui d'un groupe en corps uni par un ancêtre « fondateur », introduit un hiatus, une fragilité institutionnelle ; ou, mieux, permet d'interroger ses connexions agnatiques comme un mode de représentation et de légitimation. Ces connexions que fournit après coup le travail généalogique ne constituent ni la cause, ni la raison du groupe en corps ; aucune loi énoncée par le père fondateur n'est à l'origine de sa cohérence ; celle-ci est le résultat combiné du procès d'incorporation et de la filiation utérine ; et la généalogie est, d'une certaine manière, ce qui reste, et partant ce qui est célébré, une fois que l'on a effacé ses conditions de production.

Le lignage calqué sur sa représentation est une sorte de paradigme au sein duquel les individus, les agnats, sont tous substituables, délimitant par conséquent un champ social indifférencié ; mais, ce qui pourrait passer pour une réussite de l'arbitraire patrilinéaire n'est très précisément qu'une idéologie, car les conditions de production de l'institution sont toujours à l'œuvre et s'organisent au sein du paradigme en détournant le processus d'identification vers elles et en métamorphosant l'arbitraire ou la loi paternelle en problématique du pouvoir ; ceci explique assez bien l'absence de culte de l'ancêtre (voire même des ancêtres, car les *kwi* sont davantage des génies de lieu et n'interviennent pas nécessairement dans le lignage qui les a vu naître), mais surtout l'éclatement de l'image du père en figures multiples de la « violence réciproque » (1). Comme l'a excellemment souligné A. Zampleni (à propos d'un exemple bété (2)) on ne peut appliquer, dans le cas présent, la grille théorique proposée par les auteurs de l'*Œdipe Africain* (3). L'ancêtre n'est en aucune manière ce père inégalable, transcendant toute agressivité ou tout désir de meurtre, et les collatéraux ne focalisent pas nécessairement la pulsion œdipienne en permettant ainsi la résolution du conflit par un mouvement d'identification.

A l'intérieur du paradigme, Œdipe n'en finit pas de se manifester ; il « épouse » aussi bien les contours des relations entre les frères que les contours des rapports entre les générations, et ce dans les deux sens, entre père et fils et entre fils et père.

Le langage de la sorcellerie décrit fort bien cela, sous les figures du fratricide, du parricide et de l'infanticide.

La rivalité de tous les protagonistes ou partenaires lignagers est

(1) Pour reprendre une expression de René GIRARD. Cf. *La violence et le sacré*, Grasset, 1974.

(2) Cf. l'article : « De la persécution à la culpabilité » in *Prophétisme et thérapeutique*, HERMANN, 1975.

(3) M.C. et E. ORTIGUES : *Œdipe Africain*, collection 10/18, 1973.

engagée dès lors qu'il s'agit d'occuper les places du pouvoir ou d'éviter d'en être les victimes. Tout se passe comme si l'arbitraire patrilinéaire, loin d'être intériorisé, était au contraire fondateur de violence, comme si la loi paternelle était en quelque sorte barrée par un retour permanent de la loi des hommes. En ce point, nous retrouvons toute la trame du mythe analysé précédemment.

Ce problème de la violence nous évoque un article instructif de G. Devereux (4) ; en effet, celui-ci, confrontant tout à la fois des matériaux psychanalytiques et ethnologiques, en vient à postuler une homosexualité latente masculine ; d'après lui, l'institution du mariage, l'échange des femmes « a pour but non de résoudre le problème hétérosexuel d'une manière strictement avantageuse, mais de repousser le spectre menaçant de l'homosexualité latente ». Mais il ajoute, comme pour asseoir son affirmation, que l'homosexualité est elle-même le produit du complexe d'Œdipe ; à notre sens, si l'hypothèse homosexuelle est intéressante, on ne peut aussi péremptoirement la rabattre sur le triangle œdipien, car celui-ci présuppose la parenté donc l'échange, et lui retire par conséquent toute sa valeur explicative.

En revanche, dans le cas présent, on peut la retenir non pas comme base de départ, mais comme conséquence ; comme la contrepartie de la domination « androcratique », à savoir (et à cet égard, le mythe est tout à fait clair) la non-résorption de la violence, ou plutôt son émergence à partir de la filiation, à partir de l'arbitraire patrilinéaire.

L'homosexualité latente exprime donc l'incomplétude de la loi paternelle et énonce l'assujettissement de cette loi à la loi masculine ; la triade père-frère-fils ne compose pas une figure d'ordre, mais une figure de substitution : les trois termes désignent avant tout des hommes et entre eux le problème n'est pas tant celui de la loi que celui du pouvoir.

Il est donc possible de valider l'hypothèse homosexuelle en la confrontant au domaine de la sorcellerie ; pour n'indiquer qu'une éventuelle voie de recherche, on illustrera le propos par un simple exemple où il ne s'agit pas à proprement parler de sorcellerie, c'est-à-dire d'affrontements entre *djudju*, mais de magie maléfique.

En effet, aux dires des informateurs, les réunions lignagères ou les réunions villageoises (c'est-à-dire les rassemblements d'hommes) sont le moment privilégié où se manifestent les *gupeñoa* (littéralement : les lanceurs de *gu*). Ceux-ci, par esprit de vengeance, sont censés projeter des *gue*, c'est-à-dire des objets divers, corne

(4) Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté, in *Ethnologie complémentaire*, Flammarion, 1972.

(*gue*), aiguille (*m'manii*), ou boule composée de phosphate et de certaines plantes (*oore*), qui pénètrent invisiblement dans le corps de leur victime ; celle-ci, peu après, tombera malade et devra se faire soigner par le *guseñd*. Au-delà du commentaire un peu facile que l'on peut faire à propos de la forme de ces objets, il est intéressant de noter qu'un rassemblement d'hommes, en principe destiné à débattre d'une affaire ou à prendre des décisions, est précisément le moment où chacun doit se méfier de chacun, où le collectif est confronté à la menace individuelle (parfois, les hommes se protègent contre les actions des *guseñoa* en se munissant de contre-objets, nommés *kosulia*, qu'ils portent à la manière d'une cartoucière autour des reins).

II. LA « MATRIVERSION » : PRÉ-STRUCTURE, PRATIQUES, IMAGINAIRE

Lorsque nous affirmons que l'institution est renvoyée ou confrontée à ses conditions de production, nous pensons au premier chef à la « pré-structure matrilatérale », c'est-à-dire au dispositif symbolique par lequel les agnats se regroupent en fonction d'une aïeule, d'une épouse de l'ancêtre situé à la troisième ou quatrième génération : ainsi que nous l'avons montré, ce dispositif englobe le procès d'incorporation, puisqu'il soumet les relations asymétriques au régime matrifocal. Il s'agit donc bien, en première analyse, d'un principe d'ordre, d'un principe de structuration ; mais, au regard du paradigme lignager, il définit un mécanisme de division et à terme une procédure de segmentation ; plus exactement, à l'intérieur de cet univers indifférencié, le mouvement d'identification, et partant de différenciation, suit les contours du régime matrifocal. Mieux encore, l'incomplétude de la loi paternelle évoquée précédemment nomme le lieu ou le jeu véritable de l'identité, à savoir l'opérateur matricentré, ou ce que l'on est convenu d'appeler la « matriligne » ; celle-ci est au cœur de l'institution et dévoile l'image du père sous les traits d'une silhouette toujours déjà clivée ; elle incarne le moment où la loi paternelle se métamorphose en problématique du pouvoir : être l'« aîné », c'est avant tout être le chef de file d'un *noyokosuyoko*.

Le travail de cet opérateur qui est simultanément un travail d'ordre et de division, nous avons choisi de l'appeler « *matriver-sion* ». Elle rend compte notamment, au sein de l'institution, du partage des activités socio-économiques entre le *grigbe* proprement dit, qui

déploie officiellement et spectaculairement ses pratiques collectives, et les lignages mineurs où se règlent les affaires plus prosaïques et plus discrètes de la vie quotidienne (5).

Outre qu'elle désigne un principe général de différenciation, la « matriversion » opère spécifiquement un travail d'individuation ; être fils de mère (*noyu*) revient à se poser comme individu à part entière, à exister en dehors — ou éventuellement à l'encontre — de l'incorporation lignagère, du groupe de filiation. Mis à part ses « siblings », ego est le seul de ses contemporains à revendiquer son lignage maternel, c'est-à-dire à y figurer au titre de *goleyu* (neveu utérin). Ce point est capital car, depuis ce lieu d'individualité, émergent des pratiques et un sens inverses de ceux qui régissent la logique patrilinéaire proprement dite.

On a vu que le neveu utérin incarne une figure de pacification lors d'affrontements inter-villageois ; il est tout autant un conciliateur qu'un « traître » objectif vis-à-vis de son propre groupe résidentiel, car s'il prend une part active aux négociations, il se déclare inapte au combat. On a vu également que le comportement du *goleyu* chez ses « maternels » est moins dicté par le souci de rappeler à ceux-ci le paiement de la « dot » de sa mère par l'un de ses « pères », que par une manière de célébrer la parenté sans l'incorporation ; l'ordalie du *gbagbe* a parfaitement montré que la filiation utérine « accuse » (en représentant le défunt) le patrilignage et dévoile ses enjeux ou ses conflits internes. En d'autres termes, le principe d'individuation ou la « matriligne » révèle, règle et contient certaines manifestations de la violence, aussi bien entre groupements qu'à l'intérieur du *grigbe*. Mais au-delà de cet usage strictement fonctionnel, de ces procédures de réglementation, les références utérines délimitent pour l'individu un champ pratique. Comme on l'a vu, ego peut solliciter non seulement son lignage maternel (voire ses lignages grand-maternels), notamment pour la constitution du *le*, mais également des « frères » qui partagent avec lui un même pays maternel (ces *sayeremo* constituent un réseau privilégié d'entraide et de soutien) ; dans ces deux cas de figure, l'individu se singularise parce que la parenté cesse d'être prise dans la logique incorporative ou, plus simplement, parce que l'identité ou le statut d'ego ne lui est pas uniquement et immédiatement conféré par son patrilignage, mais peut s'acquérir grâce à ce réseau, grâce à sa parentèle.

(5) Précisons que si le *noyokosuyoko* constitue « en vis-à-vis » un ensemble solidaire, le langage du double lui confère une image inverse. Selon les informateurs, c'est au sein du lignage mineur que les manifestations de la sorcellerie sont les plus intenses. C'est également, comme nous l'avons vu, à l'intérieur du *noyokosuyoko* que s'opèrent principalement les procès d'incorporation.

Dans cette perspective, il convient bien évidemment de mentionner les matriclans. Au regard des *gregbo* et des *noyokosuyoko*, qui forment certes des univers matricentés, mais restent fondamentalement des segments de patrilignage, les *lele*, en revanche, s'émancipent totalement de la patrilinéarité et dessinent, par rapport aux *grigbe*, des ensembles autonomes.

On ne peut bien cependant mettre sur un même plan *lele* et *grigbe*, comme s'il s'agissait de deux groupements concurrentiels établissant un mode de filiation bilinéaire. Les matriclans, là où ils existent, demeurent soumis aux patrilignages. Ils ne définissent aucune structure incorporative et n'apparaissent jamais en tant que tels, c'est-à-dire en tant que groupes de parenté ; même dans le cas du rituel annuel où les individus se rassemblent en fonction de leur appartenance matriclanique, la dissolution provisoire de la patrilinéarité ne dépasse pas les limites du cadre résidentiel et, par conséquent, celles des *grigbe* qui le composent. Les *lele* constituent finalement plus un réseau qu'un groupe de parenté et n'ont virtuellement de sens et d'usage qu'à l'échelle individuelle. Étant donné leur faible nombre, les matriclans renforcent ou privilégient des liens de parenté déjà existants ; avec les maternels particulièrement, avec les *sayeremo*, mais aussi à l'intérieur de la sphère résidentielle et patrilinéaire. Parfois, ils créent des relations très étroites entre des individus co-résidents, mais n'ayant pas de lien agnatique ; mais souvent ils suscitent des noyaux de solidarité et de complicité au sein même du lignage, comme si au niveau inter-individuel les références matriclaniques l'emportaient sur l'appartenance lignagère.

Par ailleurs, à l'instar des maternels et des *sayeremo*, ego évite, lorsqu'il y a conflit entre groupes patrilocaux, de blesser son ou ses *lelenoa* ; tous ces réseaux, où sont engagées les relations inter-individuelles, délimitent donc des zones de pacification dans un univers d'affrontements guerriers et de rivalités intralignagères.

On peut donc résumer le travail spécifique de la « matriversion » ; il opère, tout d'abord, à l'intérieur du paradigme lignager des recentrements autour des figures d'ancêtres maternelles. Il divise donc l'institution, le *grigbe*, en groupements particuliers, dont la solidarité interne ne vaut que par rapport aux autres ensembles.

En second lieu, il individualise en tissant des réseaux de relations ; ego, par ses références maternelles, se construit sa parentèle dont le propre est d'échapper au jeu de l'incorporation et des relations asymétriques ou, mieux encore, de représenter une sphère individuelle de soutien, voire de dépannage, dans le cadre du collectif lignager.

Ce travail de la « matriversion » définit donc très exactement ce

que nous sommes convenu d'appeler la production lignagère ; il montre en quoi le paradigme institutionnel, le *grigbe*, est toujours confronté à ses conditions premières d'élaboration, et l'arbitraire patrilinéaire aux identifications utérines ; il indique que la structure lignagère est « originellement » clivée, que l'ordre symbolique est simultanément un champ de divisions.

Au reste, le domaine pratique (praxis lignagère) que recouvrent la pré-structure matrilatérale et les réseaux individuels, se double ou se complète de représentations valorisées. Nous avons choisi d'appeler ce registre particulier, l'« imaginaire matriverti » (6).

L'expression doit s'entendre par opposition au symbolique, par opposition à l'arbitraire patrilinéaire. Il peut paraître contradictoire d'utiliser une telle expression, alors que, par ailleurs, on mentionne la fonction précisément symbolique des interdits matrilatéraux, ou de l'opérateur matricentré dans la structuration lignagère ; toutefois, ce qui peut être considéré comme un principe d'ordre est également un principe de division et d'individuation. Ainsi, l'univers matrilatéral ou matricentré, loin d'être uniquement fonctionnel et soumis à la logique patrilinéaire, s'autonomise et devient un domaine à part entière ; il nomme l'incomplétude de cette logique et montre que les conditions de possibilité ne sont pas simplement des données initiales, mais s'inscrivent au cœur du patrilignage. Le partage n'est donc pas seulement institutionnel ou social, il est aussi idéologique. En une sorte de prix payé par l'arbitraire patrilinéaire, l'« imaginaire matriverti » désigne un champ de possibles et de représentations ; le paradigme lignager étant le lieu d'une rivalité œdipienne non résolue, d'une loi non intériorisée, bref d'une violence intra-masculine, la résolution des conflits ou plutôt leur canalisation, leur orientation, passe par le schème des identifications maternelles.

III. LE RAPPORT PARADIGME LIGNAGER/MATRIVERSION

Les pôles du partage institutionnel et idéologique définissent un ensemble finalement cohérent ; les oppositions entre patrilignage et

(6) Nous nous inspirons ici de la distinction établie par J. LACAN, à savoir pour l'« imaginaire » une prévalence de la relation à l'image du semblable, c'est-à-dire d'une *relation duelle* dominée par l'environnement maternel, et pour le « symbolique » une rencontre avec la loi du père, et par conséquent avec la structure triangulaire (père-mère — enfant), qui doit en principe permettre à l'enfant de s'identifier au père, d'intérioriser la loi et, ainsi, d'exister en tant que sujet. Voir notamment : « Le stade du miroir » in *Écrits* I. Seuil, 1966.

« matriligne », entre le registre du symbolique et celui de l'imaginaire, paraissent indiquer plus une conjugaison qu'un véritable antagonisme. Toutefois, il est possible d'aller au-delà d'une simple analyse en termes de système ou d'organisation fonctionnelle, car dans le rapport qui lie les deux domaines se maintiennent des éléments conflictuels dont l'issue n'est pas la simple reproduction de l'ordre social.

Ces éléments se laissent, tout d'abord, découvrir dans la littérature orale, notamment à la lecture de contes présentés et analysés par D. Paulme dans son très beau livre *La mère dévorante* (7) (ces contes d'origine bété et, plus largement, de source ouest-ivoirienne, relatent les conflits entre les principes masculin et féminin, notamment sous la métaphore de la calebasse et du bélier), ainsi qu'à travers l'épilogue qui suit la mythique guerre des sexes où la victoire et la loi masculines ont pour contrepartie l'ambiguïté de la figure féminine à l'intérieur du nouvel ordre social. La femme s'y manifeste tantôt comme le bien le plus précieux, comme la source de tout pouvoir et de toute richesse, tantôt sous les traits d'une épouse insatiable, prête à diviser les hommes pour satisfaire ses appétits, et sous ceux d'une mère abusive retenant dans son giron sa progéniture, et que l'homme doit vaincre s'il veut mettre fin au chaos. On passe ainsi de l'affrontement des sexes à la représentation du clivage entre « la matriligne » et le patrilignage, entre l'« imaginaire » et le symbolique.

Ensuite, et ce point est capital, chacun des deux registres participe d'une manière différentielle au mouvement du social ; plus exactement, le travail de la « matriversion » ne définit pas en tant que tel l'élément d'une structure ; il délimite un domaine pratique qui n'est pas seulement celui que l'on a tenté de repérer par l'analyse de la praxis lignagère mais, également, celui que recouvre l'activité segmentaire dont on s'est efforcé de saisir la spécificité sous la notion de logique résidentielle. En d'autres termes, le travail de la division, des déconstructions, n'est pas simple reproduction mais désigne en réalité la production sociale.

Cette production vaut à l'échelle intra-lignagère mais, également, à des niveaux supérieurs, comme séparation, autonomisation et prolifération des segments, comme territorialisation et tribalisation.

En sorte que la « matriversion », à l'écart du champ symbolique, oriente l'analyse vers la singularité du réel, vers les processus ; elle invite à considérer les ressorts de la reproduction non pas sous l'angle d'un effet de système, mais sous celui d'une temporalité : l'histoire est ainsi à l'œuvre et empêche d'appréhender les formes de

(7) Voir le dernier chapitre de l'ouvrage. Gallimard, 1976.

l'organisation sociale comme s'il s'agissait des propriétés particulières et permanentes d'une ethnie.

Par le jeu des divisions, des segmentations, des séparations, s'élaborent des territoires, des différenciations tribales et sous-tribales d'où émergent des diversités matérielles et socio-culturelles.

Maintenir les termes de la contradiction entre le paradigme lignager et la « matriversion » revient à laisser ouverte l'analyse du système social et du référent précolonial pour y découvrir un domaine pratique et historique.



II

LES BÉTÉ EN QUESTION

**Les facteurs
de la métamorphose ethnique**

INTRODUCTION

En recourant à la notion de référent précolonial, nous avons voulu prendre à la lettre les « leçons de l'histoire », c'est-à-dire introduire dans la démarche, dans le mode d'exposition, nos difficultés à identifier une ethnie « traditionnelle », un pays bété d'avant la colonisation. Se pose inmanquablement la question du sujet : de qui parle-t-on ? Il va de soi que les réponses à cette interrogation n'ont pas cherché à balayer, faute d'un sujet clairement désigné, les formes socio-économiques et culturelles propres à cet univers précolonial ; encore moins à nier que ces formes participent à l'ethnicité bété, telle qu'elle se laisse repérer dans l'actuelle Côte-d'Ivoire.

Ces réponses ont toutefois été telles qu'elles laissent entier le fait ethnique et qu'il faut chercher ailleurs les secrets de sa constitution. L'objet des prochains chapitres consiste à montrer en quoi des facteurs de primes abord destructurants (la colonisation, le développement de l'économie marchande, l'exode rural, l'histoire politique de la « colonie » puis de l'État ivoirien) sont en réalité autant d'éléments qui ont façonné, cristallisé l'ethnie bété.

Nous reconnaissons bien volontiers le caractère paradoxal et peut-être choquant de notre propos, car, à le suivre dans sa littéralité, il paraît déposséder en une ultime aliénation l'identité collective de ceux qui la revendiquent, la présentant peu ou prou comme l'œuvre secrète des conquérants. Convenons rapidement d'éclairer cette apparente « ruse de l'histoire ».

Tout d'abord, il ne s'agit pas dans notre esprit de passer sous silence les effets dévastateurs de l'entreprise coloniale ; la conquête militaire, les mesures administratives autoritaires, la soumission du pays bété à l'économie de marché, ont proprement effacé des pans entiers de l'univers précolonial : les guerres intra-tribales, la chasse collective, les échanges internes et externes, bon nombre d'éléments de la vie matérielle, les segmentations et plus généralement tout ce qui relève de la production lignagère. Dans une certaine mesure, et

compte tenu de l'importance que nous avons donnée à ces différents registres, on peut parler d'une sorte de « tabula rasa ».

En second lieu, ce qui s'inscrit sur cette « table » à partir des années 1925-30 (après une période de conquête et de « pacification »), ne peut s'interpréter unilatéralement comme l'œuvre des colonisateurs ; le système socio-économique qui se met en place à cette époque et qui s'affermira autour des années 1950, bien qu'il ait été initialement impulsé par l'administration coloniale, relève de pratiques endogènes qui échappent pour une large part à son contrôle. En un autre langage, la soumission ou l'articulation du pays bété au marché mondial (exportation des cultures arbustives), consécutive à la violence coloniale, demeure largement formelle et doit s'analyser autant dans les termes d'une nouvelle conquête du capital vers des zones non capitalistes, que dans ceux d'initiatives, de stratégies propres aux colonisés. Le développement de la petite plantation « indigène » (pour reprendre un qualificatif colonial) constitue en un certain sens une réussite ; car depuis les années 1930, ce développement ayant finalement relégué au second plan les grandes plantations européennes et industrielles n'a cessé d'être à la base de la croissance ivoirienne. Aujourd'hui encore, et alors même que les autorités tentent d'en contrôler et d'en modifier le cours (pour promouvoir une « rationalité » paysanne plus productiviste), l'univers de la petite plantation reste l'une des sources principales du revenu national ivoirien. A cet égard, il est facile d'imaginer les décideurs actuels (confrontés bien souvent à l'échec ou à la faible rentabilité de telle ou telle opération de développement) s'interrogeant sur les raisons de l'efficacité et de la longévité de cette « mise en valeur » coloniale ; à nos yeux, les clefs d'une telle énigme résident moins dans le comportement ou dans la compétence des « développeurs » de l'époque, que dans l'expansion d'un système socio-économique original. Si les facteurs strictement externes (par exemple le boom, autour des années 1950, des cours de café et en cacao sur le marché mondial) ont joué un rôle important, on ne peut ignorer, sans contresens, les logiques pour une bonne part autonomes, qui ont façonné son organisation interne.

Par ailleurs, la « reprise d'initiative » (G. Balandier) (1) des populations locales ne peut être assimilée à une pure nouveauté ; s'y mêlent très étroitement des éléments que l'on peut qualifier de reproduction : l'institution lignagère et le cadre villageois sont toujours présents, et le système symbolique (principaux interdits de mariage, univers de la sorcellerie) se maintient au moins sous son aspect formel.

(1) *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, PUF, 1955.

Toutefois, ces éléments cessent d'évoluer dans le même contexte ; avec la colonisation s'abolissent, en effet, les segmentations, les conquêtes territoriales, les phénomènes de tribalisation, et, à l'intérieur de l'institution lignagère, les procès d'incorporation, les relations asymétriques se vident progressivement de leur contenu.

Loin de nous l'idée que le patrilignage soit une structure désormais vide, juste bonne à organiser de temps à autres quelques cérémonies funéraires ; il continue à comptabiliser ses membres, y compris les absents, c'est-à-dire les salariés et les citadins, et à peser sur les consciences individuelles en servant de cadre d'interprétation aux difficultés ou au échecs rencontrés en ville. Cependant, on ne peut analyser cette permanence de l'institution dans les termes d'une simple reproduction ; la perpétuation de la structure lignagère et villageoise doit se lire à travers la logique particulière de l'économie de plantation qui se met progressivement en place à partir des années 1925-30, et dont les traits intègrent tout aussi bien des pratiques proprement rurales (relations autochtones/allochtones) que des pratiques tournées vers la ville et le salariat.

En d'autres termes, les éléments de la reproduction ne prennent véritablement leur sens que par rapport aux formes nouvelles de la production sociale, lesquelles se glissent et s'élaborent dans les interstices du système colonial.

C'est dans cette perspective que nous posons le problème de l'ethnicité bété.

Il convient tout d'abord de repérer les manières avec lesquelles les militaires et les administrateurs français ont successivement soumis, quadrillé, délimité le centre-ouest ivoirien ; comment ils ont certes détruit l'essentiel des pratiques sociales, mais simultanément élaboré un « pays » (pays bété) en fixant et en contrôlant les unités résidentielles et leurs terroirs, en construisant une infrastructure routière et des embryons de ville (postes coloniaux) : autant de modalités qui ont forgé le cadre de l'identité ethnique.

Nous verrons, notamment, qu'une dialectique subtile s'est établie entre la mise en place du pays bété et la conquête militaire elle-même, appelée pudiquement lors de sa dernière phase « pacification ». C'est à partir des premiers postes et des premières voies d'accès que les colonnes de tirailleurs ont « actionné » (expression militaire coloniale) et assujetti les populations locales ; c'est également à partir de ces lieux stratégiques que des résistances et des contre-offensives se sont organisées, et que les groupes autochtones se sont déterminés.

Ainsi, en une bonne quinzaine d'années (1896-1913), se dessinent les contours d'un pays bété. Toutefois, ce premier repérage, aussi important soit-il, reste largement formel ; car, s'il permet de saisir

l'émergence d'un territoire délimité et désigné, il ne donne pas d'outil véritable pour appréhender, sous ses différents aspects, le contenu du problème ethnique. Ce contenu doit s'analyser d'abord à la lumière des productions sociales émergeant dans le sillage de la « pacification » ; lors d'une première phase — celle qui suit immédiatement l'achèvement de la conquête et qui précède l'apparition de l'économie de plantation (1913-25) —, ces productions peuvent s'interpréter comme des réactions ou comme des résistances au carcan colonial, notamment au travail forcé, à l'impôt, aux levées d'hommes de troupe pour la grande guerre européenne, aux premières tentatives de mise en valeur (« opération caoutchouc »), etc. Il s'agit notamment de fuites vers des sites mal contrôlés par les autorités du « secteur » ou du « Cercle », où bon nombre d'autochtones se regroupent en petits campements, mais surtout d'un important exode rural ; dès les années 1915, bon nombre d'individus, principalement des jeunes, quittent leur milieu d'origine et, malgré les difficultés du parcours, vont s'installer dans les centres urbains de la Colonie, à savoir en Basse-Côte (à Grand-Lahou, Bassam, Binger-ville). Ce fait est capital, car dans ces petites villes se forme chez les migrants une conscience ethnique traduisant moins une référence à un modèle traditionnel qu'un partage d'une même situation sociale.

Commence ensuite la période de l'économie de plantation. Bien qu'elle soit, dans les années 1930, encore très embryonnaire, dès cette époque se met en place un système original, fondé sur un tissu serré de relations entre les autochtones et ce qu'il est convenu d'appeler les allochtones, à savoir un ensemble composite de migrants africains étrangers à la région et souvent à la Colonie elle-même. Ce tissu a progressivement restructuré le pays bété ; alors que de nombreux originaires continuent à s'installer en ville, une série de vagues migratoires vient densifier la région (particulièrement la région de Gagnoa). Nourri de migrations de travail et de colonisation, le système s'amplifie, se complexifie ; mieux, augmentant la pression sur les facteurs de production (terre-travail), il se dégrade en multipliant les sources d'antagonisme. Curieusement, à l'encontre des pratiques de cessions de terres qui ont édifié le système en question, et qui ne semblaient traduire aucun souci majeur de préserver le patrimoine foncier, se développe, chez les Bété, une idéologie d'autochtonie. Cette idéologie constitue, à nos yeux, l'un des facteurs importants de la formation d'une conscience ethnique bété.

Par ailleurs, un autre élément va jouer un rôle décisif dans la constitution de l'ethnicité bété. En effet, dans le sillage de l'immédiat après-guerre, s'ouvre une ère nouvelle pour la colonie ivoirienne ; elle devient, par la loi de 1946, un territoire, ce qui signifie concrètement un assouplissement ou une libéralisation du

régime antérieur. La création de syndicats et de partis (le Rassemblement Démocratique Africain est fondé en 1946), et l'abolition du travail forcé (1947) constituent les deux pierres de touche de la mutation organisée ou acceptée par la métropole ; bref, dans l'euphorie consécutive à la défaite allemande et du fascisme, la Côte-d'Ivoire découvre très rapidement et avec intensité la vie politique. Sans entrer dans le détail, disons simplement qu'en fort peu de temps, deux appareils prennent le contrôle de cette vie politique ; d'une part le syndicat agricole africain (2), d'autre part la section ivoirienne du RDA (le PDCI) : au sein des deux structures un leader s'impose, Félix Houphouët Boigny. En dépit de l'influence grandissante de cette avant-garde ivoirienne et de son leader, dont le programme vise à terme l'indépendance du territoire (en ce sens, le RDA est de tous les partis, le plus radical (3)), d'autres partis vont jouer un rôle non négligeable et concurrencer le Parti Démocratique de Côte-d'Ivoire. Parmi eux, un mouvement important, le MSA (Mouvement Socialiste Africain qui, à l'instar du RDA, n'est pas spécifique à la Côte-d'Ivoire : on le retrouve, en effet, dans les autres territoires francophones) affilié à la SFIO. Si ce parti paraît incontestablement moins radical que le PDCI-RDA (encore qu'il faille nuancer la radicalité de ce dernier, puisqu'à partir de 1950 il signe, sous la houlette de son leader, la « paix coloniale », et inaugure une période de collaboration avec l'administration française, notamment soutient la Loi-Cadre de 1956 et appelle à voter positivement au référendum de 1958, instituant la communauté franco-africaine (4)), il s'attire de nombreux sympathisants et recrute principalement dans l'ouest ivoirien, tout particulièrement dans les régions de Man et de Gagnoa.

On se contentera de signaler ici que le poids du MSA à l'ouest du Bandama ne peut se lire à travers une grille strictement politique (la clientèle du MSA étant par exemple moins indépendantiste que celle du RDA) ; il doit s'analyser d'une part à la lumière des contradictions ou des antagonismes propres aux systèmes socio-économiques locaux, d'autre part en fonction d'un processus d'inégal développement entre les régions orientale et occidentale de la zone forestière.

(2) Créé en 1944 dont le cahier de revendications exigeait principalement l'abolition du travail forcé et un paiement égal des produits d'exportation (café, cacao) entre planteurs africains et planteurs européens.

(3) Il est rattaché pendant un temps (jusqu'en 1950) au Parti Communiste Français.

(4) Cf. sur tous ces points : J. SURET-CANALE, *De la Colonisation aux Indépendances, 1945-1960*. Éditions Sociales, 1972. Et Laurent GBAGBO, *Les fondements socio-économiques de la politique ivoirienne 1940-1960*, Thèse, Paris VII, 1979.

Avec l'Indépendance (acquise en 1960), le clivage entre MSA et RDA (qui s'est approfondi peu de temps auparavant, notamment à l'occasion des élections à l'Assemblée Territoriale de 1957), ne parvient pas à s'estomper ; au contraire, malgré le charisme de F. Houphouët-Boigny, malgré sa volonté de créer un consensus national autour du PDCI, l'Etat ivoirien est perçu comme une sphère particulière, favorisant certaines couches sociales et certaines ethnies aux dépens des autres ; mieux encore, les dénonciations du Pouvoir à l'encontre des « tribalismes » locaux (émanant particulièrement des Bété) sont souvent interprétées comme le reflet, de ses propres pratiques de division. C'est ainsi que l'ethnie baoulé, dominante par ailleurs au plan démographique, tend de plus en plus à apparaître comme le groupe privilégié, exactement comme le support grâce auquel s'opère et se cristallise la légitimité du Pouvoir ; à cet égard, bon nombre de grands porte-feuilles ministériels, de postes-clefs de direction administrative et politique sont confiés sinon à des Baoulé du moins à des ressortissants du groupe Akan (5) (précisons, s'il est besoin, que le chef du gouvernement est lui-même d'origine baoulé).

Par ailleurs, les nouvelles autorités, poursuivant la politique de l'administration coloniale, ne mettent aucunement frein aux mouvements d'immigration vers le centre-ouest, notamment vers la région de Gagnoa ; bien plutôt, les années 1960 voient se multiplier les vagues migratoires en provenance du monde baoulé ; le mot d'ordre national, « la terre est à celui qui la cultive », couvre sous une forme légale les stratégies d'appropriation foncière et de colonisation agricole. Ce faisant, elles augmentent la pression sur les facteurs de production, aggravent les contradictions de l'économie de plantation locale, et donnent de plus en plus de poids ou de fondement à l'idéologie d'autochtonie évoquée plus haut.

Face à cette attitude du régime, le mécontentement ou l'opposition bété se manifeste au moins à deux reprises ; une première fois, lors d'une tentative avortée de coup d'Etat (ou plutôt de pseudo-coup d'Etat) (6) en 1963 : parmi les deux ou trois mille personnes arrêtées, plusieurs centaines sont des originaires du pays bété. Une seconde fois surtout, en 1970, à l'occasion d'élections pour le renouvellement des cadres du PDCI à Gagnoa, où se produit une véritable rébellion paysanne qui s'achève par une violente répression. Finalement, malgré son échec, la révolte de Gagnoa réussit à renforcer les populations bété dans leur rôle d'ethnie oppositionnelle, voire

(5) Sans exclure pour autant des représentants de l'Ouest, notamment des Bété.

(6) Voir à ce sujet l'ouvrage de J. BAULIN : « *La politique intérieure d'Houphouët-Boigny*, Eurator-Press, 1982.

dangereuse, et à donner un caractère encore plus aigu à la conscience collective.

Convenons, à propos des clivages ethniques, de rappeler une règle élémentaire de prudence. En effet, aussi manifestes qu'ils soient, ces clivages ne doivent pas mener l'analyse sociologique vers une interprétation partisane ; il faut prendre la mesure de l'identification, toujours plus ou moins à l'œuvre, qui se joue entre l'ethnologue et son « terrain » et peut déboucher sur des jugements très partiiaux ; une telle vigilance ne signifie pas qu'il faille se réfugier dans une stricte neutralité, mais invite à se démarquer du geste spontané qui consiste à ne voir ces phénomènes qu'à travers le prisme de son propre terrain. On doit ainsi relativiser le repérage d'un lien organique entre le pouvoir d'Etat et l'ethnie baoulé, comme si cette dernière formait un groupe entièrement dominant ou privilégié ; qu'il y ait certes d'incontestables pratiques montrant que le Pouvoir trouve son principal support auprès des originaires du Centre-Est ivoirien, n'implique pas que l'ensemble du groupe soit concerné par elles. Ainsi, lorsque les autorités prirent la décision de construire le barrage de Kossou (7) (aménagement hydro-électrique) sur le lac du même nom, les riverains baoulé invités au déguerpissement n'interprétèrent sans doute pas cet acte de développement comme l'expression de leur position privilégiée ; d'autant, qu'en dépit des compensations proposées par l'Etat, bon nombre des déguerpis se retrouvent aujourd'hui bel et bien « paysans sans terres » (8). On pourrait trouver des exemples similaires où, à l'inverse, des Bété ne manifestent aucune opposition particulière à l'égard du régime.

En définitive, le problème de l'ethnicité bété ne peut s'appréhender qu'en analysant les événements et les diverses transformations qui ont jalonné l'histoire de centre-ouest ivoirien depuis la conquête militaire française ; en ajoutant toutefois que l'émergence et l'approfondissement de cette ethnicité ne sont pas un simple effet de la colonisation et de la politique ivoirienne ; celles-ci en ont certes dessiné les contours, et infléchi sa position au sein de la société globale, mais ne rendent compte que très indirectement des pratiques et des productions sociales endogènes.

L'histoire met donc en scène plusieurs registres organiquement liés ; l'ethnie bété est tout autant le fait des autres, que le résultat de pratiques sociales qui par effet de retour deviennent les éléments

(7) Situé au sud-ouest de Bouake.

(8) Voir à ce sujet Véronique LASAILLY-JACOB : *Communication : Transformation dirigée de l'espace agraire et réponses paysannes à la périphérie des lacs Volta au Ghana et Kossou en Côte-d'Ivoire*, 1979.

constitutifs d'une conscience collective. Ainsi, les cessions de terres, l'exode rural, la scolarisation etc., ne sont qu'apparemment des facteurs de destructuration (dont la colonisation peut revendiquer une large part), car ils participent d'un contexte historique où s'est jouée la structuration de la société globale ivoirienne, où sont apparus des inégalités régionales, des rivalités entre autochtones et allochtones, des compétitions et des enjeux politiques. Ces pratiques ont donc pris sens par rapport à un territoire et à un nom et, de surcroît, ont contribué par leur logique propre et leur interdépendance au processus de cristallisation ethnique.

Dans ce mouvement éminemment dialectique, la référence au passé, à la société traditionnelle occupe une place désormais stratégique. Tandis que sur la scène ivoirienne, l'ethnie joue régulièrement le rôle du « vilain » menaçant la stabilité nationale, se pose avec de plus en plus d'acuité le problème de l'identité culturelle ; car, comment expliquer un tel comportement sans recourir aux représentations les plus triviales, celles qui consistent à porter des jugements d'essence : « les Bété sont ainsi, et ont toujours été ainsi, querelleurs, sans respect de l'autorité, etc. ». En retour les intéressés, ou plutôt ceux qui représentent peu ou prou l'ethnie sur cette scène ivoirienne (tout particulièrement les intellectuels) ne peuvent se satisfaire de telles procédures de disqualification ; se plaçant sur le même terrain, ils tentent d'en inverser le sens, valorisent la société traditionnelle, font découvrir en elle des aspects jusqu'alors ignorés. En sorte que par cette stratégie de réhabilitation culturelle, le mouvement ethnique s'approfondit et se cristallise davantage.

CHAPITRE V

DE LA CONQUÊTE MILITAIRE AU DÉVELOPPEMENT DE L'ÉCONOMIE DE PLANTATION

I. LES PRÉMICES DE LA CONQUÊTE MILITAIRE

Avant les premières expéditions de l'administrateur G. Thomann (1) à la fin du siècle dernier, on ne trouve pas trace dans les archives (2) de l'existence à l'ouest du Bandama d'un pays bété. Ceci, nous dira-t-on, n'a rien d'étonnant puisqu'il n'est pas encore découvert. Toutefois, on est en droit de s'interroger, car, compte tenu de l'ancienneté des relations commerciales qu'entretenait l'ouest ivoirien avec la côte, on pourrait s'attendre à ce que le pays soit nommé ou évoqué avant d'être pénétré et conquis (d'autant qu'il représente un territoire important).

Par exemple, le capitaine Binger, dont les récits de voyage (3) abondent d'observations les plus diverses et les plus judicieuses, reste silencieux à propos de cette région ; seules sont mentionnées les populations côtières de Grand-Lahou, Fresco et Sassandra fréquentées depuis plusieurs siècles par les navigateurs et commerçants portugais puis anglais. Le pays bété semble donc inconnu avant que les autorités coloniales n'en décident la prospection.

Autre fait intéressant : durant la décennie qui précède la con-

(1) Expéditions de 1896, 1897, 1900 où Thomann, en remontant le Sassandra reconnaît une partie de son Cercle jusqu'au niveau de Soubré.

(2) Du moins celles consultées, uniquement françaises.

(3) *Du Niger au golfe de Guinée*, Hachette, 1892.

quête militaire proprement dite, le pays bété est virtuellement partie intégrante d'une vaste région administrative. En effet, trois ans après la création de la « Côte-d'Ivoire » (1893), le gouverneur général de la colonie, F.J. Clozel, nomme en 1896 G. Thomann commandant du Cercle du Sassandra (qui avec le Cercle du Haut-Cavally couvre toute la zone forestière ouest-ivoirienne) ; or, ce premier découpage administratif ne s'opère pas en fonction de réalités ethniques pré-existantes (qui restent encore méconnues), mais à partir d'une grille plus ou moins arbitraire qui permettra la conquête effective et « rationnelle » des contrées tombant sous le contrôle des autorités du Cercle.

Durant plusieurs années, rien de décisif ne sera entrepris en vue de la pénétration et de la maîtrise du Cercle (Thomann reste à Sassandra et étudie attentivement les Neyo, notamment leur langue, le Néoulé) ; le pouvoir central diffère la conquête de la zone forestière, étant trop attaché à soumettre l'armée du conquérant dioula, Samory.

Toutefois, au tout début du siècle, Thomann entreprend à nouveau la reconnaissance de son Cercle, en remontant le fleuve Sassandra jusqu'à Séguéla (la distance entre les deux postes Sassandra et Séguéla délimite sur toute sa longueur le Cercle contrôlé par Thomann). Il fonde définitivement le poste de Soubré (installé sur le fleuve), pactise apparemment sans difficulté avec les populations locales et prospecte tout le secteur environnant (grosso modo, la fraction que l'on nomme aujourd'hui les Bété de Soubré). Puis, poursuit sa remontée plus au nord jusqu'à Séguéla, c'est-à-dire jusqu'aux abords du pays malinke.

C'est dans les comptes rendus (4) de ses différentes expéditions (et particulièrement la dernière) que Thomann fait usage de l'ethnonyme bété. Plusieurs remarques s'en dégagent.

Tout d'abord, G. Thomann ne parle pas exactement de bété mais de « beté », à savoir d'un vocable qui rappelle l'expression « beteo, beteo ! signifiant paix ou pardon.

Ensuite ce terme sert déjà à nommer presque tous les habitants du Cercle, à l'exception des Gouro (5) et qui seront très rapidement écartés du Cercle de Sassandra (1906) prêtant leur nom à un Cercle annexe (Cercle annexe des Gouro) ; précisons, cependant, que chez Thomann le terme « bété » aura tantôt une portée restrictive, ne désignant que les populations comprises entre Soubré, l'ouest du Sassandra, le contact forêt/savane et le pays gouro, c'est-à-dire effecti-

(4) A la Côte-d'Ivoire : la Sassandra, 1901 ; et de Sassandra à Séguéla, 1903, *op. cit.*

(5) Claude MEILLASSOUX indique que le pays gouro s'est constitué, à l'instar du pays bété, d'une manière quelque peu arbitraire. Cf. *Anthropologie économique des Gouro*, p. 14 et 15.

vement l'actuel pays bété, tantôt une portée extensive qui englobe tout aussi bien les populations du sud (Neyo, Godie, etc.), que celles situées plus à l'est, tels les Bakwe, qui sont considérés par lui comme des proches parents des Bété (« la grande famille des Bété-Bakwe »).

Enfin, si l'on ne tient compte que du sens restrictif ou, pour reprendre le langage de Thomann, que des « Bété proprement dits », le vocable sert à désigner un pays ou une ethnie qu'il ne connaît (malgré ses expéditions) toujours pas. En fait, de ce pays, il n'a réellement visité que les abords immédiats du fleuve Sassandra ; certes, on peut penser que les groupes occupant ces lieux l'ont informé de l'existence d'un vaste pays bété et de leur appartenance à ce pays. Mais sur ce point, il faut rester très circonspect, car dans son journal de voyage, Thomann ne précise à aucun moment ni le détail, ni le contenu de ses informations : par exemple, rien n'est dit, ne serait-ce que succinctement, sur leur organisation sociale. Pour toute caractéristique, il indique que ces « Bété sont presque tous marqués d'une longue cicatrice qui part du sommet du front pour aboutir à l'extrémité du nez, quelques fois une mince tige de bois est cousue sous la peau et donne du relief à la cicatrice ; leurs incisives et canines sont taillées en pointes aiguës... ». Or, nous n'avons pas trouvé trace, chez les vieillards de la région de Gagnoa, de telles marques corporelles.

En bref, bien que Thomann n'ait pas réellement pénétré le dit pays « bété », celui-ci semble être déjà délimité et désigné (6).

La démarche de Thomann, c'est-à-dire l'importance que revêt pour lui, administrateur, la délimitation et la désignation, s'éclaire à la lumière des opérations qui suivent ses premières expéditions. En 1905, il confie à l'un de ses officiers la tâche de remonter à nouveau le Sassandra. Prenant pour base d'appui Soubré, celui-ci crée le poste d'Issia, situé plus au nord, près de l'un des affluents du fleuve, la Lobo, et dégage une première voie d'accès entre Soubré et Issia, puis une seconde entre Issia et Daloa (troisième poste qu'il fonde la même année).

Ce dégagement d'un premier axe routier (7) est tout à fait ins-

(6) En fait l'ethnonyme « bété » utilisé par THOMANN recouvre une réalité semble-t-il linguistique. A cet égard, on peut se demander quel rôle a joué son ami M. DELAFOSSE, visiblement plus expérimenté que lui en matière d'identification des structures du langage, dans la constitution de ce substrat linguistique. Cf. *Vocabulaire comparatif de 60 langues...*, op. cit. De ce point de vue, il faut s'interroger sur la manière avec laquelle DELAFOSSE et THOMANN sont parvenus à identifier un tel substrat, alors même que les populations qui étaient censées le pratiquer étaient largement méconnues.

(7) Précisons que le grand axe tracé à l'initiative de Thomann, « Sassandra-Séguela », est marqué par la création de postes qui sont séparés chacun par des distances relativement régulières. Sassandra-Soubré : 100 km ; Soubré-Issia : 80 km ; Issia-Daloa : 55 km ; Daloa-Vavoua : 60 km ; Vavoua-Séguela : 75 km. Par la suite, Gagnoa-Soubré : 80 km ; Gagnoa-Issia : 80 km.

tructif. En effet, il se présente comme un axe continu qui ne pénètre pas le « pays bété », mais le longe sur sa partie occidentale, et suit le lit naturel des cours d'eau : Soubré sur le Sassandra, Issia et Daloa tout près ou non loin de la Lobo. Pistes et réseau fluvial façonnent ainsi le pays bété mais suivent une logique strictement coloniale de conquête militaire et d'administration territoriale. L'axe Soubré-Issia-Daloa, aidé de la rupture naturelle formée par la Lobo, devient donc la première zone « frontalière » du pays (dont la délimitation s'achèvera quelques années plus tard avec la création du poste de Gagnoa, lequel sera relié à Soubré et à Daloa par deux nouveaux axes routiers) et instaure des coupures arbitraires entre groupes tribaux. Ainsi toute la partie septentrionale du Cercle de Sassandra, occupée par des Kouya et des Gouro, sera pratiquement reliée aux postes de Séguela et Bouaflé (8), c'est-à-dire à des postes stratégiques qui ont eux-mêmes pour tâche de conquérir et de soumettre d'autres pays, (notamment le pays Gouro). Par ailleurs, l'axe routier Soubré-Daloa étant situé sur la rive orientale de la Lobo, les trois postes (et principalement Issia et Daloa) sont immédiatement en rapport avec les populations situées dans leur « hinterland » et avec celles situées vers l'est ; c'est pourquoi, les groupes occupant la zone comprise entre la Lobo et le Sassandra, et que les autorités nomment les « Bas » (aujourd'hui ils se repèrent sous les ethnonymes Niadéboua, Niaboua et Kouzié), sont en quelque sorte exclus du « pays bété proprement dit » (bien que les premières enquêtes « ethnographiques » reconnaissent leur étroite parenté avec les Bété). Le schéma n° 7 donne un aperçu des premiers contours du pays bété.

II. OPÉRATIONS MILITAIRES ET RÉSISTANCES AUTOCHTONES

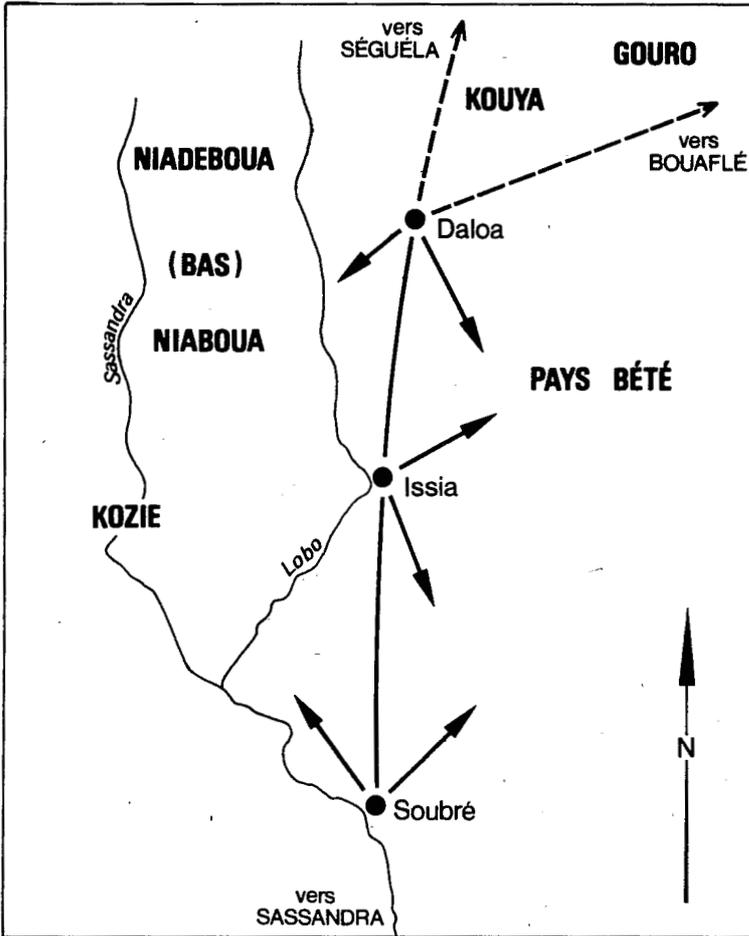
Entre 1905 et 1908 advient pour les autorités militaires une période particulièrement difficile (à partir de 1905 Thomann laisse le commandement du Cercle au Capitaine Schiffer) ; alors que G. Thomann lors de sa remontée du Sassandra ne fait état d'aucun problème majeur et qu'apparemment les populations rencontrées paraissent admettre le principe de la présence française, dès la création des postes de Soubré et surtout d'Issia et de Daloa, les autochtones se présentent sous un jour tout à fait différent.

Tout d'abord, durant cette période, la conquête semble vouée à

(8) Séguela n'appartient pas au Cercle du Sassandra mais à celui de l'Worodougou, et Bouaflé appartient dès 1906 au Cercle annexe des Gouro.

Schéma n° 7

FORMATION PRATIQUE DU PAYS BÉTÉ



l'action pragmatique et persuasive du commandant de Cercle et des chefs de poste ; il s'agit simplement de faire en sorte que les populations locales reconnaissent l'autorité française, et d'instaurer des relations contractuelles plutôt que de recourir à la violence des armes.

En second lieu, la recherche d'interlocuteurs, c'est-à-dire de chefs ou de leaders, plonge les responsables militaires dans un profond désarroi. Car l'image construite par G. Thomann d'un pays, certes divisé en nombreux groupes et villages mais apparemment homogène, dont les habitants semblent détenir tous les attributs de la « primitivité » (habits d'écorces, cache-sexe, lances, etc.), est soumise à la sanction du réel. Schiffer et ses hommes sont confrontés à un univers hétérogène composé de tribus plus ou moins importantes, d'où émergent certains villages ou certaines individualités (« chefs »), au comportement tantôt conciliant, tantôt franchement hostile ; et, surtout, ils ont affaire à une population armée de fusils.

Bref, il ressort des rapports relatifs à cette période une profonde difficulté d'appréhension de l'univers autochtone ; et, ne disposant de l'acquis d'aucun savoir, leurs auteurs ne cessent de répéter leur totale méconnaissance du pays qu'ils sont censés administrer.

Au reste, les autorités coloniales vont être très rapidement mises à bonne école. 1907 est l'année de l'offensive autochtone : tour à tour les postes d'Issia, de Daloa et de Soubré sont assaillis par des groupes de guerriers originaires des zones avoisinantes. Mieux que des assauts, il s'agit — notamment en ce qui concerne le poste de Daloa — de véritables blocus, s'accompagnant d'attaques systématiques contre les colonnes d'approvisionnement. Bref, l'offensive est telle que le capitaine Schiffer est impuissant à la résorber (il s'en faut du reste de peu que ces postes, surtout Issia et Daloa, soient bel et bien détruits), et seule l'arrivée *in extremis* d'une imposante colonne de secours (celle du commandant Betselière, provenant du Cercle du Baoulé et forte de 600 « fusils ») permet de l'anéantir.

Plusieurs faits sont à l'origine de cette insurrection ; les malades du lieutenant Hutin (chef de poste de Daloa) qui pratique la manière forte (ce qui lui vaudra d'être abattu), l'arrivée massive de barils de poudre en provenance du pays malinke (estimée à 15 tonnes), et l'assassinat d'un chef de guerre originaire de la tribu Balo.

Ce soulèvement et ses suites appellent plusieurs remarques. La simultanéité des assauts et les stratégies employées dénotent chez les populations locales une incontestable capacité de communication, voire de coordination (lorsque les groupes de Soubré apprennent la situation quasi désespérée des postes d'Issia et de Daloa, ils se soulèvent à leur tour).

Toutefois, il ne s'agit pas là de l'offensive du pays « bété » ; seules participent au soulèvement des tribus ou des sous-tribus situées à proximité des trois postes (9). On retrouve ici les réseaux de

(9) Certains groupes du reste n'y participent pas.

solidarité intervillageois qui s'actualisent ponctuellement (affrontement d'un ennemi commun) en coalitions guerrières.

En outre, lors de la dure répression orchestrée par le commandant Betselière, et celle plus systématique effectuée à partir de 1908 (à cette date, s'installe au poste de gouverneur général de la Colonie, G. Angoulvant, qui va pratiquer la manière forte connue sous le nom de « pacification ») par le lieutenant-colonel Metz, les groupes qui, un à un, se soumettent, profèrent le même « *beteo, beteo!* » (paix, pardon). Ce leitmotiv figure dans tous les rapports politiques de l'époque (10). On peut donc supposer que Thomann, l'ayant entendu maintes fois, a traduit cette invitation à la paix en une expression de l'identité.

A cet égard, les Bété de Gagnoa, lorsqu'ils affirment que l'ethnonyme vient de l'ouest, c'est-à-dire des premiers postes créés par le pouvoir colonial, corroborent deux choses ; d'une part, qu'à cette époque, c'est-à-dire dans les années 1907-1908, leur secteur reste encore à l'écart des interventions militaires et demeure par conséquent concrètement méconnu, d'autre part, que l'ethnonyme suit le mouvement de la conquête et de la pacification.

A partir de 1908, et suivant les consignes draconiennes d'Angoulvant, s'ouvre une période d'actions particulièrement répressives. Critiquant sévèrement les atermoiements de Thomann et Schiffer (et par là même la politique menée par F.J. Clozel) qui n'ont pas su imposer l'autorité française, le nouveau Gouverneur préconise une politique dite de la « tache d'huile » ; le principe en est le suivant : avant de conquérir de nouveaux secteurs, il faut s'assurer de la soumission effective des populations déjà « pacifiées », autrement dit ne rien laisser derrière soi qui puisse permettre aux colonisés de récuser leur soumission.

Cette période dure cinq ans et s'achève par la conquête de la « région de Gagnoa ». Une dernière remarque avant d'en indiquer les grandes lignes.

En marge des tâches de pacification et de répression, les responsables du Cercle — le lieutenant-colonel Metz puis le Commandant Noire — s'efforcent de reconnaître les populations locales. Cette quête intellectuelle se concrétise pour chacun par ce que l'on appelait déjà à l'époque une monographie : or, ces premiers travaux d'ethnographe restituent une image du pays bété quelque peu différente de celle fournie par G. Thomann. Le terme bété, s'il se maintient, ne désigne plus qu'un secteur très particulier du pays, en gros celui correspondant à l'axe routier Soubré-Issia-Daloa (c'est-à-dire essentiellement les groupes qui ont participé à l'insurrection de

(10) Voir notamment le dossier intitulé : « Rapport d'ensemble sur les opérations effectuées dans le Haut-Sassandra ». ANRS, 1.D.195.

1907) ; en revanche, d'autres ethnonymes apparaissent, notamment les Tshien du Nord (Bété, Niadéboua et Kouya occupant la zone comprise entre Daloa et Vavoua), les Yocolo situés à l'ouest d'Issia et les Tshien du Sud (11), à savoir les populations occupant la région de Gagnoa. Bien qu'elles soulignent l'étroite parenté entre tous ces groupes, ces monographies abondent de détails qui marquent les différences ; différences souvent d'ordre physiologique (description de silhouettes-types : on est plus grand vers Daloa que vers Gagnoa) et parfois d'ordre linguistique. Elles indiquent également des faits relatifs à l'histoire du peuplement, notamment que des groupes bété (12) seraient originaires du Nord (des zones soudaniennes), que des groupes yokolo n'occupaient pas la région située à l'ouest d'Issia il y a deux générations et viendraient du pays gouro. Par ailleurs, une notion est régulièrement employée, celle de « mélange » ; ainsi tel groupe serait le « mélange » de Bété et de Gouro, tel autre celui de Tshien et de Bété, tel autre encore de Wobé (population située plus à l'Ouest) et de Gouro, etc. Bref, ces monographies font état d'une situation très complexe qui tranche singulièrement avec l'apparente homogénéité du pays bété suggérée par G. Thomann.

Plus tard, en 1935, Louis Tauxier fera un même constat. Maintenant l'unité bété à partir d'un substrat linguistique (unité qui regroupe du reste des populations qui, en tant que telles, n'appartiennent pas à l'ethnie bété, telles les Aïzi, les Dida, les Neyo, les Godie), il affirmera : « Nulle race linguistique n'est plus mélangée au point de vue anthropologique. En fait, il y a là un groupe d'hommes dont les origines anthropologiques sont diverses mais qui ont été gagnés par le même système linguistique, qui se rattache probablement au Mandé-Sud » (13). Une année auparavant, en 1934, le gouverneur Reste, suggèrait le programme suivant : « Aucune des disciplines (ethnologie, linguistique, etc.) ne serait suffisante à elle seule pour trancher la question par suite des mélanges de tribus, des mélanges des actions réciproques des vainqueurs sur les vaincus ; c'est par l'étude des tribus prises une à une, par l'étude séparée de chaque village pourrait-on dire, qu'il est possible de mettre en relief les parentés et les rapports des groupements entre eux, d'établir une sorte de chronologie du peuplement ».

(11) L'ethnonyme Yocolo ne désigne plus aujourd'hui qu'une tribu ; quant au terme Tshien, il a disparu.

(12) On utilise dans ces monographies le terme bété et non bete, cf. *Rapport ethnographique et topographique sur le pays gouro et bété*, par le lieutenant-colonel METZ, ANRS, I.G.333 et *Monographie du Cercle du Haut-Sassandra*, par le commandant NOIRE et du secteur des Tshien, par le capitaine BOURCELOT, ANRS, I.G.345.

(13) Archives dépouillées à la Société des Africanistes.

Reprenons le fil de la conquête militaire par la pacification de la région de Gagnoa ; sous l'autorité du commandant de Cercle, Noire, en poste depuis 1911, la région dite « secteur Tshien du Sud » est soumise en dix mois, exactement d'octobre 1912 à août 1913, (précisons qu'en 1912 survient une réforme administrative ; le Cercle du Sassandra est partagé en Cercles du Haut-Sassandra et du Bas-Sassandra : à l'exception de Soubré et de ses environs, l'essentiel du pays bété est intégré au Haut-Sassandra).

Grossièrement, la conquête s'effectue du nord au sud, à partir des postes de Sinfra et d'Oumé ; deux compagnies de cent fusils chacune en ont la charge, sous la conduite du capitaine Bourcelot et du lieutenant Person. Suivant les consignes d'Angoulvant, le principe de la « tache d'huile » est strictement appliqué. Tout village rencontré qui ne se soumet pas immédiatement (notamment en déposant les fusils), fait l'objet d'un « ratissage » en règle ; les rapports, à cet égard, sont édifiants : pour chaque rédition, on fait le bilan des tués et des prisonniers. Sont d'abord « actionnées » les tribus Zedi et Gbadi puis les Niabré (qui forment la tribu la plus importante du secteur) et les Paccolo. C'est dans ce mouvement de conquête qu'est fondé, début 1912, le poste de Gagnoa, situé sur la frange orientale de la tribu Niabré. Cette même année les Zabia et les Guébié, qui ont été soumis dans le cadre d'une autre pacification, celle du pays dida, sont rattachés au Cercle du Haut-Sassandra (le pays dida étant lui-même rattaché au Cercle de Lahou).

Ainsi, se dessinent les derniers contours du pays bété : l'arbitraire administratif colonial trace une frontière entre les « pays » bété et dida, les intégrant respectivement aux Cercles du Haut-Sassandra et de Lahou, et du même coup transforme en groupes bété, des tribus qui auraient très bien pu être qualifiées de dida.

L'importance du nombre des tués indique que les compagnies de tirailleurs se sont heurtées à une forte résistance ; résistance qui s'illustre par une ultime tentative d'inverser le cours des événements.

En mars 1913, plusieurs centaines de guerriers originaires essentiellement du Gbadi (Boudoukou, Kpapekou, Koukouezo, Gbassi, Gadoukou) tentent de prendre le poste de Gagnoa. Feignant d'apporter leur soumission et de déposer leurs fusils, ils pénètrent sans difficultés à l'intérieur du poste ; malheureusement, les tirailleurs découvrent aux derniers instants le stratagème et font feu sur les guerriers « tshien ». Le rapport des armes étant trop inégal, ils doivent s'enfuir, en laissant derrière eux de nombreux tués.

Durant quatre mois encore, jusqu'en août 1913, les colonnes de tirailleurs parcourent et « ratissent » systématiquement la région, mais les autorités doivent attendre la fin de l'année et le début de 1914 pour qu'elle soit réellement pacifiée.

Ainsi s'achève la formation pratique du pays bété. Dès la création du poste en 1912, Gagnoa est relié à Issia (et par là même à Daloa), puis à Soubré. A l'instar des trois postes fondés à l'initiative de Thoman, Gagnoa est situé à la périphérie du pays. Si bien que les quatre futures villes, par les segments qui les joignent (Soubré-Daloa, Daloa-Gagnoa, Gagnoa-Soubré), en tracent concrètement les limites. Certes, si ce pays bété ne conserve pas son unité administrative originelle, celle du Cercle du Sassandra, (en 1916, par une nouvelle réforme, le pays est coupé en deux : les secteurs d'Issia, de Daloa et de Vavoua forment le Cercle de Daloa et les secteurs de Soubré et de Gagnoa celui de Sassandra), il maintiendra et il renforcera son homogénéité à partir de déterminants géographiques et économiques. Comme l'explicitèrent très clairement les autorités coloniales vers les années 1930, le Bassin du Sassandra, unifié par trois grands axes de communication (Soubré-Daloa-Gagnoa-Soubré), forme un « grand groupement économique naturel ».

Précisons un dernier point : après la pacification, et durant quelques années encore, la région de Gagnoa continue à être dénommée le « secteur tshien ». Assez rapidement, toutefois (probablement avec l'émergence de l'économie de plantation) ce vocable (qui est, rappelons-le, d'origine gouro) tombe en désuétude et les populations de Gagnoa sont appelées, comme leurs homologues de Daloa et de Soubré, bété.

Plusieurs facteurs semblent avoir joué. En premier lieu la formation effective du « grand groupement économique naturel » évoqué plus haut. En second lieu, l'émergence d'une conscience ethnique à l'extérieur du pays : dans le sillage de la conquête, fuyant le travail forcé, bon nombre d'individus, notamment des jeunes, fuient vers la Basse-Côte et exercent les emplois les plus divers. Ainsi, le terme « bété », tout en nommant d'une manière très large des originaires du centre-ouest, désignent toute une catégorie de jeunes travailleurs manifestant un certain type de comportement face au salariat, particulièrement celui de ne pas se fixer dans un endroit ni dans un emploi. Enfin, l'ethnonyme bété prend, autour des années 1930, un sens tout à fait extensif ; il ne désigne pas simplement les populations comprises dans le triangle Soubré-Daloa-Gagnoa, mais un ensemble, à bien des égards hétérogène, dont l'unité semble être uniquement linguistique. Nous retrouvons ici, inspiré de M. Delafosse, le propos de Tauxier cité précédemment, à savoir que le terme « bété » s'applique aussi bien aux Dida, aux Neyo, etc., qu'aux « Bété proprement dits ». Par ailleurs, à cette même époque, les autorités coloniales ont besoin de grands découpages qui simplifient la situation ; évoquant l'ouest ivoirien, le Gouverneur Reste (1934) écrit avec une pointe de lucidité : « On pourrait, semble-t-il, diviser

ce groupe en Bété, Wobé, Gouro, Bakwé (mais cette division ne serait qu'une simplification un peu arbitraire). Ce sont les noms les plus généralement adoptés. »

On voit donc assez bien comment les premiers « portraits » ethniques se dessinent en étroite liaison avec la situation coloniale, c'est-à-dire aussi bien avec la mise en valeur et les classifications des dominants, qu'avec les activités pratiques des dominés.

III. LES EFFETS IMMÉDIATS DE LA CONQUÊTE MILITAIRE ET LES PREMIÈRES MESURES DU POUVOIR COLONIAL (14)

La pacification de la région de Gagnoa se solde par un bilan très lourd : 2 000 morts, près de 1 500 prisonniers, des centaines de blessés, un habitat largement détruit, de nombreux fuyards réfugiés dans des zones mal ou peu contrôlées par les autorités du Cercle (regroupés dans des campements de fortune) (15). A ce premier bilan s'en ajoute un second qui prend toute la mesure des effets dévastateurs de la conquête sur l'attitude des populations locales.

Comprenant que la conquête militaire implique la présence durable des Français, les populations locales conçoivent une ultime résistance par une stratégie de la « terre brûlée ». Afin que leurs réserves vivrières et surtout leur cheptel (principalement bovin) ne soient pas réquisitionnés par les troupes coloniales, elles les consomment massivement. Les rapports de l'époque sont, à cet égard, éloquentes, car ils témoignent d'un mélange d'étonnement et de ressentiment du côté des autorités coloniales. Au reste, depuis cette pathétique consommation, on ne trouve absolument plus trace de ces petits bovidés qu'en 1913 les autorités du Cercle estimaient encore à environ 800 têtes.

Le pouvoir colonial ne peut, bien évidemment, se satisfaire de la défaite militaire et du désarmement des populations ; sa véritable « victoire » réside dans sa capacité à organiser le territoire conquis sur de nouvelles bases. La mise en place d'un contrôle social et administratif passant prioritairement par la maîtrise de l'espace, il s'agit d'élargir les voies d'accès tracées durant la première période, d'en créer de nouvelles pour faire communiquer des postes jusqu'alors sans liaison et, surtout, de mettre sur pied un réseau de pistes permettant la fixation des unités d'habitat le long ou à proximité de

(14) L'analyse, ici, ne porte plus sur l'ensemble du pays bété mais sur la seule région du Gagnoa.

(15) Voir notamment aux ANCI les rapports politiques X 35.32, X 35.39 et X 35.22.

ces axes. A nouveau, une telle entreprise implique le recours à la force, c'est-à-dire le recrutement obligatoire d'un contingent de manœuvres autochtones. Mais cette institution du travail forcé (destiné également à l'infrastructure des postes puis, plus tard, au colonat européen) provoque à son tour une forte résistance, surtout lorsqu'elle se conjugue, à partir de 1914, avec la levée d'hommes pour la « grande guerre » européenne. C'est pourquoi, dès cette époque, on assiste à un premier exode rural ; fuyant les corvées obligatoires et l'enrôlement militaire, bon nombre d'individus, notamment des jeunes, émigrent, au moins provisoirement, vers les centres urbains de la Basse-Côte (Lahou, Bassam, Bingerville) préférant y travailler contre un maigre salaire, plutôt que de se soumettre dans leur milieu d'origine à l'arbitraire colonial.

La seconde mesure prise par l'Etat colonial consiste à établir un impôt de capitation sur les « indigènes » ; dans la région de Gagnoa et dans l'ensemble du Cercle du Haut-Sassandra, il est de 2,50 F (francs de l'époque) pour tout individu des deux sexes de plus de dix ans (16).— Toutefois, si ce principe d'imposition a pour principal objectif de contraindre les populations locales à vendre leurs produits pour obtenir les sommes requises, les autorités locales, à la fois par prudence et par souci tactique, en décomposent le mécanisme et acceptent sans difficulté que l'impôt soit payé non point en monnaie française mais en manilles ou en *sompé*, en petit bétail (caprin, ovin) et en cordes de caoutchouc. Cet assouplissement du dispositif de contraintes présente, en fait, pour le pouvoir colonial deux avantages : il permet d'une part de faire accepter le principe de l'impôt obligatoire comme s'il s'agissait d'un tribut payé à la puissance victorieuse, d'autre part de retirer définitivement des circuits d'échanges les valeurs locales (manilles et *sompé*) et de remplir le vide ainsi créé par l'argent de la métropole.

Lorsqu'on examine les consignes politiques de l'époque, on s'aperçoit que les autorités coloniales ne souhaitent pas que le recouvrement de l'impôt en numéraire débouche sur un rapport de force : elles admettent plutôt la nécessité d'une phase transitoire amenant progressivement les populations locales à intégrer dans leur propre sphère économique les nouveaux signes monétaires.

C'est pourquoi, consécutivement au recouvrement assez souple de l'impôt, ces autorités s'efforcent d'injecter du numéraire, en encourageant l'exploitation de produits commercialisables, notamment la kola et le caoutchouc.

En ce qui concerne la kola, la stratégie coloniale est particulière-

(16) Voir à ce sujet Pierre KIPRE : *La pénétration française dans l'ouest forestier de la Côte-d'Ivoire*, Mémoire de maîtrise, 1969.

ment intéressante, car elle relance un négoce pratiqué bien avant la conquête et s'appuie sur les réseaux particulièrement efficaces des marchands dioula (terme désignant spécifiquement les marchands du nord, Malinké et Dioula proprement dits, mais qui, progressivement, désignera les populations septentrionales, que ce soient des ivoiriens, des guinéens ou des maliens) ; il lui suffit simplement, grâce à cette « avant-garde économique du progrès » (17), acquise assez rapidement aux « bienfaits » du système monétaire importé, de transformer l'un des termes de l'échange, en substituant aux *sompé* traditionnels l'argent français. On voit donc ici assez clairement comment l'Etat colonial s'appuie sur un commerce inter-africain et sur des intérêts particuliers pour imposer ses perspectives de « mise en valeur » et de transformations socio-économiques.

Le caoutchouc, qui n'était, sous aucune forme, exploité avant la colonisation, est en revanche un produit entièrement nouveau. Le latex des « futumias » qui bénéficie en ce début du siècle d'un cours élevé sur le marché mondial, fait donc l'objet de ce qu'on appelle volontiers aujourd'hui une « opération de développement » ; mais cette opération n'est guère concluante. Non seulement les populations s'adonnent, dans leur ensemble, assez peu à la récolte du caoutchouc, n'exploitant dans le meilleur des cas ce produit que pour l'obligation de payer soit en nature, soit en argent, l'impôt colonial, mais, en outre, le cours du latex subit autour des années 1915 une chute importante ; si bien que cette tentative de développement tourne court en quelques années.

Globalement, la décennie qui suit l'achèvement de la conquête militaire (soit la période 1913-1925) constitue une période indécise ; certes, du point de vue des autorités coloniales, le bilan est loin d'être négatif : les objectifs d'infrastructure routière sont à peu près exécutés, la reconstruction des villages autour des pistes est bien ébauchée. Se met en place par ailleurs une politique administrative, visant à créer une « chefferie » locale (chefs de villages et de cantons) entièrement dévouée à « l'œuvre civilisatrice ». Le paiement de l'impôt permet de retirer de la circulation certains biens « traditionnels », et de faire reconnaître çà et là la valeur et l'usage de l'argent. Cependant, malgré l'efficacité du dispositif, le pouvoir colonial se heurte à la faible collaboration des colonisés.

Tout d'abord, durant les trois premières années (1913-1916) certaines tribus (pourtant désarmées) demeurent franchement hostiles, particulièrement les N'dri (situés à l'ouest des Niabré) les Guébié et les Zabia ; il n'est pas rare que des tirailleurs en tournée se fassent « bastonner ». Une telle attitude s'explique aisément, car non seule-

(17) Expression coloniale désignant les Dioula.

ment les populations locales sont défaites et désarmées, mais au surplus, elles doivent affronter une période de disette : la destruction des villages et la fuite en brousse ont provoqué l'abandon d'un grand nombre de champs de cultures, les réquisitions et, surtout, les surcroîts de consommation ont vidé les réserves de vivres, l'importante levée d'hommes a empêché ou compromis les défrichements de forêt, etc. C'est pourquoi, dans bien des cas, les autochtones n'acceptent de reconstruire leurs villages autour des axes routiers qu'après avoir subi une nouvelle épreuve de force, en l'occurrence la mise à feu ou à sac de leurs campements.

Mais, jusque dans les années 1925, l'attitude des groupes locaux consiste en des formes variées de résistance au pouvoir colonial.

S'il s'agit parfois d'un refus manifeste de subir les contraintes, notamment celle de payer l'impôt, les autorités sont le plus souvent confrontées à des formes plus indirectes ou plus passives de résistance, lesquelles ne peuvent être aisément brisées par des actes de répression aveugle. Ainsi, bon nombre d'individus se soustraient au travail forcé et aux corvées de toutes natures, en se réfugiant dans des zones mal contrôlées ou en s'exilant, comme on l'a vu, vers la Basse-Côte. Par ailleurs, kola et caoutchouc n'entament pas véritablement un processus de mise en valeur et de pénétration de l'économie marchande ; ces deux produits restent essentiellement destinés au paiement du tribut colonial.

Tout se passe comme si, dans cette période de rupture, les colonisateurs étaient renvoyés et confrontés à eux-mêmes ; et dans ce mouvement d'auto-contemplation, comme s'ils inscrivaient le texte d'un discours dont le caractère délibérément ethnocentrique confine à la schizophrénie. C'est ainsi que le faible intérêt des populations à l'égard des « efforts » de mise en valeur devient sous leur plume la preuve d'une « grande paresse », que les retraits en brousse traduisent « un esprit d'indépendance », que les difficultés d'asseoir une « bonne » chefferie collaboratrice souligne « l'état d'anarchie » des sociétés locales, que les difficultés de percevoir l'impôt, en dépit des promesses formulées, révèlent un « caractère manifestement hypocrite ».

On pourrait multiplier les jugements de valeur ou simplement racistes qui, par leur délirante accumulation, expriment moins le discours autojustificateur des nouveaux occupants qu'une impuissance à penser le réel ou, plutôt, une incapacité à concevoir la situation comme le résultat de leur propre entreprise (18).

(18) Ce genre de procédure réflexive inaugurée par les colonisateurs se maintient jusqu'à aujourd'hui ; bien qu'elle se soit épurée d'expressions appartenant à la « vulgate » raciste (encore qu'elle n'en soit pas totalement à l'abri), les opérations de développement en mal de réussite cherchent la plupart du temps l'erreur ou l'irrationalité chez ceux qu'elles sont censées développer : en sorte que la pensée ou

A partir de 1920, sur cette plage incertaine où les colonisateurs tentent de juguler et d'expliquer vainement le comportement assez peu coopératif des populations locales, se glissent opportunément les premiers méandres d'un cours nouveau et les difficultés de l'administration commencent à trouver leur solution par l'émergence d'un secteur privé local. En effet, à cette date, s'installent des colons européens (français pour la plupart), qui se taillent des exploitations de 50 à 100 ha. Le but de l'opération : produire du cacao.

Il faut, à cet égard, préciser un point ; l'introduction du café et du cacao dans la colonie ivoirienne est déjà ancienne (les premiers plants de café sont récoltés dès 1880), et leur mise en valeur n'est plus à démontrer. Depuis les premiers essais de Verdier (19) l'arboriculture s'est largement développée dans toutes la partie sud-est de la colonie sur la base d'une production cacaoyère essentiellement « indigène » ; c'est pourquoi le colonat européen se tourne vers les contrées où son installation ne se heurte pas à la dynamique autochtone ; or, le centre-ouest ivoirien (et notamment la région de Gagnoa), tardivement « pacifié », présente l'avantage d'être suffisamment déstructuré, pour offrir aux colons (avec le soutien de l'administration) la possibilité de s'octroyer des terres.

En outre, à cette même époque s'installent également dans la région, des africains étrangers à l'univers « tshien » ou « bété » ; il s'agit d'abord du personnel administratif et militaire de l'appareil colonial (originaire bien souvent des autres colonies de l'AOF), de colporteurs malinké, ensuite de migrants issus des régions voisines ou des pays limitrophes. Cette population allogène, nommée d'une manière générique dioula, occupe, dans une première phase, le poste de Gagnoa et s'adonne principalement à des activités de commerce. Mais, dans une seconde, bon nombre de ces originaires du nord, encouragés par l'exemple du colonat européen et soutenus par l'administration, s'approprient, apparemment sans difficulté, les terres situées autour du poste et se taillent des exploitations de cacao (plus tard de café) ; si, considérées une à une, ces exploitations sont incontestablement moins grandes que celles des français (de l'ordre de 5 à 10 ha), en se multipliant d'une manière contigüe, elles forment globalement de véritables fronts de colonisation. Bénéficiant de la faveur des autorités coloniales, les Dioula s'insèrent aussi bien dans les activités commerciales que dans la jeune arboriculture, et sont ainsi fidèles à l'image qui leur est dévolue d'« avant-garde économique du progrès ».

l'analyse du réel est une chose rare, et dont la découverte tardive semble mobiliser désormais les sciences humaines.

(19) VERDIER, dans les années 1880-1890, qui était à la fois commerçant et représentant de la France en Côte-d'Ivoire, avait créé une grande plantation de café à Élima près d'Assinie.

IV. L'ÉMERGENCE D'UNE ÉCONOMIE DE PLANTATION « INDIGÈNE » ET LE DÉVELOPPEMENT ORIGINAL D'UN SYSTÈME SOCIO-ÉCONOMIQUE

A ses débuts, l'économie de plantation, c'est-à-dire principalement l'exploitation des cultures arbustives (20) (cacao, café), est donc avant tout un fait étranger.

Dans les années 1925, les populations autochtones n'apportent qu'avec réticence leur collaboration au projet de mise en valeur coloniale ; l'opération caoutchouc a fait long feu, l'administration et le nouvel ordre qu'elle est censée promouvoir n'induisent, bien souvent, qu'un rapport d'évitement. Bénéficiant ainsi des positions de repli des populations locales, l'immigration étrangère s'amplifie durant toute la décennie 1925-1935. De toutes les régions forestières, la zone de Gagnoa, et d'une manière générale le centre-ouest ivoirien, devient le plus important foyer de colonisation agricole ; les européens en sont bien évidemment les chefs de file, s'appropriant assez rapidement plusieurs milliers d'hectares (21), mais l'installation d'Africains ou d'Ivoiriens étrangers à la région donne parallèlement naissance à une économie de plantation « indigène ».

Il s'agit, comme on l'a indiqué, principalement de Dioula, mais, à partir des années 1935, commencent à s'installer des migrants originaires du pays baoulé. Notons que jusque dans les années 1980 le cacao reste largement dominant ; toutefois, l'exploitation du café va progressivement rattraper celle du cacao pour la dépasser autour des années 1950.

Ces quelques chiffres, extraits des rapports agricoles du secteur de Gagnoa, illustrent cette progression du café et la part importante de la production « indigène » (22).

	1934	1937
<i>Cacao</i>	3 348 t	4 475 t (dont 826 t en plantations indigènes)
<i>Café</i>	294 t	1 195 t (dont 561 t en plantations indigènes)

(20) Auxquelles s'ajoutent, parfois, la banane et l'huile de palme (cultivées par les Européens).

(21) On a pu estimer ces Européens à environ une trentaine ; bon nombre cumulent et exploitent plusieurs centaines d'hectares et l'on note la présence d'une vaste société, la SPROA, qui, à elle seule, se taille près de 3 000 ha de café et de cacao. Un recensement de 1950 établit l'importance du colonat européen à environ 10 000 ha de superficie cultivée. Cf. Hubert FRECHOU : Les plantations européennes en Côte-d'Ivoire, in *Cahiers d'Outre-mer*, VIII-29, 1955.

(22) Rapports agricoles de 1935 et 1938 : ANRS. Dossiers 2.G.35.55. 2.G.38.28.

Cependant, le monde autochtone ne reste pas à l'écart de ce développement arboricole. Au milieu des années 1925, les villages bété sont à peu près tous rebâties le long ou à proximité des axes routiers ; le dispositif administratif est pour l'essentiel mis en place : les tribus précoloniales, lorsque leur taille est suffisante, sont reconduites telles quelles (Niabré, Paccolo, Zabia, etc.) ou, lorsque leur dimension est trop petite, sont regroupées dans des ensembles plus vastes (Gbadi, Zedi) de telle manière à instituer des cantons équivalents.

Faute de pouvoir s'appuyer sur une chefferie « traditionnelle », les autorités françaises créent donc une couche hiérarchisée de notables (chef de village, chef de canton, chef de province, la province correspondant à peu près à la région de Gagnoa) (23). A l'instar du colonat européen et de certains groupes d'allogènes, cette chefferie va s'adonner à l'exploitation des cultures pérennes : collaborateurs du pouvoir colonial, les nouveaux chefs bénéficient des prestations de travail obligatoire et mobilisent leurs administrés pour aménager leurs plantations (cette mobilisation dépasse le cadre villageois lorsqu'il s'agit des chefs de canton ou du chef de province), alléguant l'usage de la force en cas de défection. A la fin des années 1920, tous les villages autochtones ont, ainsi, au moins une plantation de l'ordre de 7 à 10 ha (24). Mais la mobilisation s'avère assez difficile et provoque à nouveau des fuites hors de la région et vers la Basse-Côte (comme nous le verrons, le rapport aîné/cadet sous sa forme précoloniale ne parvient pas à être le support de telles corvées ; au contraire, il se distend, car ces prestations obligatoires n'ont pas de sens proprement lignager). C'est pourquoi les notables ont bien souvent recours à la main d'œuvre allogène disponible. Mais, d'emblée, l'exigence des chefs se confronte aux stratégies des « étrangers », car le travail fourni a pour contrepartie l'accès à la terre, à savoir dans un premier temps, l'autorisation de cultiver du vivrier.

Ce rapport entre main d'œuvre allogène et planteurs autochtones est l'amorce d'un processus qui va se développer dans les années 1935 et donner naissance à un système socio-économique original et partiellement autonome. Car, si l'on ne peut nier que ce système soit effectivement soumis aux intérêts coloniaux et au marché mondial,

(23) Elle touche en « ristourne » un pourcentage sur les impôts perçus. Il est assez difficile de déterminer les critères de choix de ces notables locaux ; du point de vue autochtone, ces personnages sont souvent des « aînés » de lignage, mais le rapport qui se crée entre le chef et ses administrés est un rapport nouveau qui, bien souvent, fait l'objet, sinon de contestation, du moins de grande passivité de la part des autres lignages ou des autres figures dominantes de l'unité résidentielle.

(24) Rapport agricole de 1928, ANRS. Dossier 2.G.28.36.

ni contester le fait qu'il achève, dans le sillage de la pacification, d'effacer des registres importants de l'univers précolonial, les ressorts internes qui président à son développement échappent pour l'essentiel au contrôle des autorités : le mode extensif de cultures, les cessions de terre, les relations de travail avec les allochtones, les types de faire-valoir constituent autant de pratiques endogènes sur lesquelles l'administration (et, par la suite, l'Etat ivoirien) n'a que peu d'emprise. Mises à part quelques interventions d'ordre technique (imposition de certaines variétés, régénération des plantations, etc.), elle se satisfait la plupart du temps d'une politique du « laisser-faire », puisqu'au bout du compte le système (bien qu'il lui paraisse assez peu « rationnel ») permet une croissance continue de la production de café et de cacao. Mais, plus encore, ces pratiques ne sont pas d'ordre strictement économiques : elles interviennent dans le cadre d'une recomposition de la société autochtone. Elles prennent notamment sens à l'intérieur du cadre ethnique (les migrations d'allogènes en pays bété participent à son unité en forgeant précisément l'idée d'autochtonie) où sont à l'œuvre d'autres productions sociales : l'exode rural, les relations ville-campagne, la scolarisation constituent l'autre face de l'économie de plantation, et en prolongent l'analyse et la compréhension.

1. Les relations organiques entre autochtones et allochtones

Le développement de l'économie de plantation « indigène » (par opposition à l'« européenne » (25)) ne peut se comprendre qu'à la lumière des rapports qui se sont progressivement noués entre autochtones et allochtones.

Après une première phase où seuls sont concernés des groupes d'étrangers à la région, notamment des Dioula (qui occupent les terres souvent vacantes de la périphérie des postes et des petits centres urbains, tels Gagnoa ou Guiberoua situé sur la route d'Issia) et la chefferie administrative qui se taille quelques grosses exploitations, dans les années 1930 se met en place un système agricole fondé sur la petite exploitation (inférieure à 10 ha). Ce système, qui ne prendra sa véritable mesure qu'après la Seconde Guerre mondiale, repose sur la « complémentarité fonctionnelle » entre populations autochtones et allochtones.

On a vu précédemment que les notables bété, faute de pouvoir

(25) Ces deux secteurs sont clairement distingués par l'administration coloniale, ce qui lui permet de rémunérer les produits indigènes en dessous de la production européenne.

toujours mobiliser leurs propres administrés, ont recours à la main d'œuvre « étrangère » ; ce faisant, ils fixent cette main d'œuvre sur les terroirs villageois en lui permettant d'assurer sa subsistance. Ce principe d'utilisation de la force de travail allogène est à la base de l'expansion de l'économie de plantation locale. Avant d'en examiner les modalités concrètes, précisons deux points.

Du côté autochtone, il ne s'agit plus de notables soucieux de rentabiliser leur position administrative, mais de petits planteurs ; l'usage de la main d'œuvre étrangère pose donc le problème de l'éclatement des patrilignages en unités de production restreintes dont le nombre d'actifs ne dépasse pas le niveau de la maisonnée.

Chez les allochtones, l'acceptation de tâches culturelles correspond à une stratégie très précise : accéder par ce biais à la terre et exploiter ainsi leurs propres plantations.

C'est pourquoi, on peut effectivement parler de complémentarité, puisque les intérêts des uns et des autres convergent pour fixer la main d'œuvre autochtone sur les territoires autochtones ; c'est pourquoi également, on ne peut séparer le problème du travail de la question foncière, ou celui des rapports de production de celle des cessions de terres. Toutefois, on verra que le phénomène des cessions n'est pas uniquement lié à la mise en œuvre de relations de travail, mais aussi à la « découverte », chez les autochtones, de la propriété privée, ou de la possibilité d'acquérir des revenus complémentaires par la vente de terres.

L'installation des allochtones en milieu bété semble au départ avoir suivi deux cheminements ; le premier a déjà été évoqué : il s'agit de manœuvres travaillant sur les plantations des notables et obtenant en contrepartie le droit de cultiver leurs vivriers.

Le second marque l'apparition effective des cessions de terres ; en effet, les allochtones, dès les années 1935, acquièrent des portions de forêt auprès des autochtones (principalement auprès des aînés de lignages mineurs, soit ceux qui contrôlent la distribution foncière). On remarque à cette époque, outre la nombreuse colonie dioula, la présence de migrants baoulé : par exemple, à Titiekou (Zabia), les premières plantations allochtones remontent aux années 1935-1940 et ont été précisément acquises par ces originaires du centre-est ivoirien.

Cependant, ces premières cessions ne paraissent pas prendre immédiatement un caractère vénal ; il s'agit plutôt de tractations symboliques à l'occasion desquelles le bénéficiaire offre au cédant des biens en nature (pagnes, vivres). Bien que débouchant généralement sur une acquisition définitive, ce type de tractation instaure entre les parties une relation ambiguë ; en l'absence d'un règlement initial, il

se heurte à la revendication (26) toujours possible d'un droit d'autochtonie par l'ancien propriétaire.

Les premiers foyers allogènes (27) dans la région de Gagnoa constituent donc des zones attractives pour de nouveaux migrants qui rejoignent ainsi leurs compatriotes ou leurs parents déjà installés. Cette population « étrangère », prête à travailler pour accéder d'une manière ou d'une autre à la terre, rencontre une économie de plantation autochtone embryonnaire ; car, outre les exploitations de la « chefferie », il existe, à partir des années 1930, des petites superficies (la plupart du temps inférieures à 1 ha) cultivées par des Bété. Ces plantations servent à payer l'impôt, mais ne peuvent se développer au-delà de quelques milliers d'ares par suite des réquisitions pour le travail obligatoire et du manque de main-d'œuvre familiale.

Il nous est difficile d'établir avec précision quelles formes prirent, à leurs débuts, les relations de travail entre autochtones et allochtones. Quoi qu'il en soit, celle qui s'est largement répandue avec l'expansion des cultures pérennes est une sorte de métayage nommé *abusuā* (ce terme n'est pas d'origine bété, il provient du monde akan et signifie littéralement « le partage »). Il règle un type de faire-valoir ou l'allochtone « métayer », après avoir pris en charge l'essentiel des actes cultureux (désherbage, récolte) sur une portion donnée de plantation, récupère pour lui-même le tiers du produit final, tandis que les deux autres tiers vont à l'autochtone « propriétaire » de la terre. Avec ce type dominant, coexistent d'autres modes de faire-valoir, notamment celui-ci : l'allogène met en valeur une parcelle d'un planteur bété et en contrepartie obtient de ce dernier le droit de planter sur une terre voisine son café et/ou son cacao (ainsi que du vivrier) ; en d'autres termes, il lui paye une redevance permanente sous la forme d'une rente en travail. Ce type de rapport entre autochtones et allochtones mérite un bref commentaire ; à l'instar de la forme originelle où le manœuvre « étranger », travaillant pour un chef local, se fixe sur le terroir en cultivant ses vivriers, l'accès à la terre est soumis ici à une relation contractuelle de dépendance personnelle (si l'allochtone cesse de travailler chez l'autochtone, il perd en principe le droit de cultiver ses plantations).

Mais, au fur et à mesure du développement de l'économie de plantation, les allochtones s'efforcent d'imposer d'autres formes de

(26) En général, lors des conflits, les autorités coloniales puis ivoiriennes, suivant le principe du « laisser-faire » (« la terre est à celui qui la cultive ») donnent, juridiquement raison à l'acquéreur, c'est-à-dire à l'allochtone.

(27) Généralement situés, le long des principaux axes routiers. Ainsi, Gagnoa-Issia, Gagnoa-Sinfra, Gagnoa-Oumé.

faire-valoir et de relations ; par exemple, « les métayers » s'émancipent de la tutelle de leurs employeurs par l'achat de parcelles, mais maintiennent les relations en se faisant remplacer par d'autres allo-gènes. Ou bien encore, font pression pour modifier les termes du partage et obtenir l'*abuñõ*, c'est-à-dire le partage à la moitié.

Outre ces formes de « métayage », la généralisation des cultures arbustives (surtout après l'abolition du travail forcé en 1947) implique le recours de plus en plus fréquent à une main-d'œuvre rémunérée (aussi bien chez les petits planteurs autochtones qu'allochtones) ; cette main-d'œuvre se répartit en trois catégories : les journaliers, les contractuels et les salariés payés au mois (appelés communément « mensuels »). La formule « contrat » est, sans nul doute, la plus répandue ; il s'agit d'une équipe de travailleurs (quatre ou cinq) qui exécute, en un laps de temps assez court, une tâche culturale déterminée (le désherbage sous les caféiers et les cacaoyers principalement) : le montant de la rémunération est fixé à l'avance et d'une manière globale, sans que l'employeur n'ait à se mêler des écarts de travail fourni par chacun des « contractuels ». L'importance de cette formule est étroitement liée à la généralisation de la petite plantation ; elle représente, en effet, pour le petit exploitant le moyen le plus efficace (quoique d'un coût assez élevé) de réaliser une récolte optimale (le nettoyage des plantations déterminant largement la quantité de produits récoltés). La formule des journaliers est la moins fréquente : de coût assez peu élevé, elle est aussi de faible rendement et exige un contrôle quasi permanent de l'employeur (28). Enfin, la forme salariale *stricto sensu*, à savoir les « mensuels », est généralisée dans tout le secteur de la grosse plantation et s'observe aussi au niveau le plus élevé de la petite plantation, chez les exploitants mettant en valeur au moins 6 ha de café et de cacao (29).

Complétons ce tableau descriptif par deux remarques. D'une part, ces diverses formes d'utilisation de la main-d'œuvre, grossièrement « le métayage » et « le salariat », peuvent coexister au sein d'une même exploitation ; par exemple, tel planteur a recours à un « *abusua* » pour entretenir l'une de ses parcelles et emploie des contractuels sur telle autre.

D'autre part, on peut repérer une différenciation ethnique à

(28) Sur toutes ces questions, nous renvoyons à l'étude détaillée de J.-P. CHAUVÉAU et J. RICHARD, qui ont travaillé dans une zone d'économie de plantation tout à fait similaire (et voisine) à celle de la région de Gagnoa. Cf. Une périphérie recentrée : à propos d'un système local d'économie de plantation en Côte-d'Ivoire. *CEA* 68 XVII-4.

(29) On notera toutefois que les gros planteurs, lorsqu'ils n'ont pas de main-d'œuvre familiale suffisante, supportent également le coût de la rarefaction de la main-d'œuvre et, par conséquent, utilisent aussi des « contractuels ».

l'intérieur de la population allochtone, en fonction des divers types de main-d'œuvre. Avec la généralisation de l'économie de plantation les Voltaïques — et particulièrement les Mossi — dominent toutes les catégories de salariés (contractuels, mensuels) ; ils constituent, en quelque sorte, la base essentielle du « prolétariat » agricole (encore qu'il faudra nuancer ce terme). Les emplois de « métayers » sont à la fois occupés par des Voltaïques et des Dioula (Malinke, Senoufo, Bambara, etc.). Les Baoulé, en revanche, ne tissent pas de relations de travail avec les autochtones et visent, dès leur installation, à acquérir des terres et à aménager des micro-territoires au sein des terroirs bété (30).

Avant d'examiner l'évolution récente de l'économie de plantation, notamment les conséquences provoquées par la pression foncière et la raréfaction de la main-d'œuvre, il est nécessaire d'interpréter d'une manière plus théorique ou plus problématique la nature des rapports entre allochtones et autochtones, entre planteurs et main-d'œuvre et, plus généralement, les caractères spécifiques de la petite plantation paysanne dans la région de Gagnoa.

Abordons en tout premier lieu un problème essentiel : celui de la rencontre entre un volant de main-d'œuvre allochtone et une économie de plantation embryonnaire.

On a vu qu'à ses débuts cette économie relevait de la micro-exploitation, puisque les superficies ensemencées en cacao et café ne dépassaient pas l'hectare ; or, les relevés effectués systématiquement par les agents du cadastre (31) montrent qu'en 1955 (soit après le grand « boom » des années 1950), la moyenne générale des plantations bété dépasse finalement à peine 2 ha (2,3-exactement) (32).

Par ailleurs, nos propres monographies réalisées en 1973 et 1974 (Dobé-Mahidió, Titiékou, Barouhio) corroborent à peu près cette donnée (la moyenne des superficies en cultures pérennes pour ces

(30) Ceci n'épuise bien sûr pas la diversité ethnique de la population allochtone. On trouve aussi, mais d'une manière très minoritaire, des Gouro, Dan, Wobé, etc.

(31) Relevés effectués sous le contrôle du géomètre ZELINSKI.

(32) Ce chiffre est très précis, car il est le résultat d'un relevé systématique des cadastres ZELINSKI. On obtient ainsi, par tribu ou par canton, la répartition suivante. Paccolo : 3,62 ha ; Gbadi : 2,67 ha ; Zabia : 2,38 ha ; Nékédi : 1,91 ha ; Niabré : 2 ha ; N'dri : 1,76 ha ; Guébié : 1,47 ha.

On remarque une assez nette disparité entre ces groupes. Peut-être faut-il attribuer les écarts à des phénomènes d'ordre historique. Les archives indiquent, en effet, que les Paccolo ont assez vite collaboré, alors que les Guébié ont longtemps résisté. On peut donc supposer que la pénétration allochtone a été moins aisée dans le second cas que dans le premier et a provoqué, par là même, un développement inégal de la petite production paysanne.

trois villages est de trois hectares), montrant ainsi qu'en une vingtaine d'années l'univers de la petite production autochtone est resté pratiquement le même. Bien que cette seule « moyenne » masque des disparités entre autochtones, notamment l'existence ici et là de « gros planteurs » (qui ne sont pas uniquement des chefs administratifs), on peut légitimement s'étonner du décalage qu'il y a entre la faible étendue des exploitations et le recours assez diversifié à une main-d'œuvre extérieure, c'est-à-dire au « métayage » et/ou au salariat.

En réalité, si l'on regarde les choses d'un peu près, la corrélation petite plantation/main-d'œuvre étrangère devient tout à fait compréhensible et interprétable.

Tout d'abord, la présence d'une telle main-d'œuvre est liée à la faiblesse de la main-d'œuvre familiale. Les relations asymétriques qui unissaient autrefois le cadet à l'aîné et les prestations de travail qu'elles impliquaient, n'accompagnent pas le développement de l'économie de plantation (33) ; ce développement entraîne dans un même mouvement l'éclatement des *grigbe* et la multiplication de planteurs qui possèdent pour seules forces de travail, outre la leur, celle de leurs épouses (et éventuellement celle de leur progéniture). Ainsi, c'est bien l'émergence de rapports sociaux entre autochtones et allochtones qui a présidé à l'extension durable des superficies ou, plutôt, à la mise en valeur individuelle de quelques hectares de plantations.

Cette première observation en appelle immédiatement une seconde. On ne peut définir le petit planteur comme un propriétaire foncier percevant une rente, notamment à travers les formes de métayage, ou comme un capitaliste agraire réinvestissant la part d'un sur-travail non payé (celle des salariés) dans la sphère de la production ; ce que montre clairement le passage à quelques hectares, c'est une liaison organique, une complémentarité entre producteurs. Apparemment une telle complémentarité masque des rapports d'exploitation. En prenant l'exemple le plus manifeste, celui du « métayage », on peut dire que le petit planteur autochtone s'accapare un sur-produit (les 2/3 dans le cas de l'*abusuā*, la moitié dans celui de l'*abuñō*), fruit du travail de l'allochtone.

Mais de quoi s'agit-il exactement ici ? En recourant à ce type de faire-valoir, l'autochtone n'abandonne pas pour autant la sphère de la production ; comme nous l'avons indiqué, une telle pratique traduit, au moins en partie, l'insuffisance de sa main-d'œuvre familiale. Concrètement, cela se manifeste par une exploitation divisée en un secteur qu'il prend lui-même en charge et un autre qu'il laisse en métayage (bien souvent les exploitations des autochtones en cultures

(33) Exception faite du cas très particulier des prestations chez les notables.

arbustives sont partagées en deux ou trois parcelles, non nécessairement attenantes).

En outre, la parcelle sur laquelle travaille le « métayer » (34) est la plupart du temps marquée d'un investissement antérieur du planteur ; c'est effectivement l'autochtone qui a défriché la forêt (à cette occasion, il a parfois bénéficié d'une entraide villageoise), et qui a planté le café et le cacao. L'espace aménagé s'est ainsi transformé en plantation, à savoir en une unité productive reposant sur la pérennité et la fixité (à la différence des cultures vivrières exigeant un système de jachère et de rotation, les cultures arbustives, une fois qu'elles ont été plantées et qu'elles se sont suffisamment développées, exigent, outre la récolte annuelle, des désherbages réguliers (35)), et dont la finalité vise l'obtention d'un revenu annuel. En d'autres termes, l'autochtone se définit d'emblée comme un planteur et non comme un propriétaire foncier, et le « métayer », par son travail, réalise la valeur virtuelle de ce qui a été effectivement planté. Ainsi, l'employé est un agent nécessaire à la « reproduction simple » (36) de la plantation ; et, du même coup, son sur-travail ou son « exploitation » ne peut être assimilé à une plus-value de type capitaliste, puisque la part du produit qu'il laisse à l'autochtone n'est destinée qu'à la réalisation ponctuelle du revenu de celui-ci et, par conséquent, ne débouche aucunement sur un cycle élargi.

C'est pourquoi, l'on peut définir le petit planteur autochtone comme un « producteur de marchandises à domicile » ; il dispose de ses moyens de production, il est son propre chef ou son propre employeur. Comme tel, par la vente du café et du cacao, il se verse à lui-même son salaire. En effet, le revenu tiré des cultures pérennes n'est nullement réinvesti dans la sphère productive ; mise à part la fraction nécessaire à la reproduction simple (renouvellement des instruments de travail, frais de main-d'œuvre lorsqu'il ne pratique pas le métayage), ce revenu est proprement dépensé. Il sert bien évidemment à payer l'impôt (37), mais aussi à couvrir les frais qu'implique le maintien d'une certaine vie sociale ; ainsi que nous le verrons, la

(34) Son travail consistant essentiellement à désherber les plants et à récolter le produit.

(35) Deux désherbages par an en moyenne.

(36) Nous empruntons cette notion à MARX. Toutefois, nous l'extrayons de son contexte théorique où elle occupe la place d'une réflexion préalable, abstraite, permettant la compréhension de la reproduction élargie. Nous retenons l'idée, ici, que la « reproduction simple a essentiellement la consommation pour fin ». Voir K. MARX, Œuvres Pléiade, Économie II, p. 781.

(37) A l'époque coloniale, car, depuis l'Indépendance, mises à part les cartes obligatoires d'adhésion au PDCI, le Gouvernement ivoirien n'« impose » pas le pay-sannat.

compensation matrimoniale privée de ses bœufs, de ses manilles, etc., se monétarise, les pagnes qui habillent le planteur et sa famille et interviennent dans les relations « coutumières » (relations avec la belle-famille, funérailles) s'achètent sur les marchés locaux. On pourrait multiplier les exemples en dressant, par ailleurs, la liste des nouveaux « besoins » apparus avec la colonisation et l'extension de l'économie marchande (lampes à pétrole, mobilier, médicaments, et surtout frais scolaires). Bref, tel un « salarié », le planteur doit de plus en plus se procurer ce qu'il ne peut produire lui-même ; de plus en plus en effet, car même le secteur de l'auto-consommation, c'est-à-dire le secteur vivrier, est soumis à la logique marchande. Aujourd'hui, non seulement il vend des denrées, notamment du riz pluvial, mais cet acte étant rarement le résultat d'un surplus — bien plutôt celui de l'insuffisance du revenu tiré des plantations — il est contraint d'en acheter ; à cet égard, les budgets familiaux effectués à Dobé Mahidio (Niabrè) révèlent que les dépenses en nourritures équivalent à celles consacrées à la main-d'œuvre. En outre, depuis l'Indépendance, la scolarisation représente un poste de dépenses très important ; de tels frais témoignent moins de la stricte observance des consignes gouvernementales que d'un choix ou d'un « investissement » délibéré. En s'efforçant ainsi d'extraire leur progéniture du milieu rural, de la « pousser » à occuper des emplois citadins, les planteurs autochtones mettent en lumière leur propre situation socio-économique ; essentiellement producteurs, évoluant dans un système de « reproduction simple », ils « investissent », la plupart du temps, hors de la sphère des plantations.

La forme, aujourd'hui la plus répandue d'utilisation de la main-d'œuvre, à savoir le « contrat », permet de définir plus exactement la notion de « producteur à domicile ». Les « contractuels » remplissent une tâche très précise, celle de désherber et d'entretenir la plantation ; leur travail est donc la condition de réalisation d'un revenu optimal ou escompté. Par conséquent, outre l'hypothèse de la rente qui disparaît d'elle-même, il est fort difficile de repérer l'extorsion par les petits planteurs d'un sur-travail. La rémunération du « service » fourni est éminemment fluctuante et ne s'inscrit pas dans un rapport d'exploitation qui permettrait, quelles que soient les variations, à la « classe » des petits planteurs d'en être toujours la bénéficiaire ; plus précisément, dans la mesure où l'accès à la terre accroît la population d'exploitants agricoles (planteurs allochtones), le volant de main-d'œuvre tend à se raréfier (d'autant que la demande en travail s'accroît) et la rémunération des contrats à augmenter.

Comme l'ont fort bien montré J.-P. Chauveau et J. Richard à propos d'une région voisine (38), on ne peut véritablement parler de

(38) Région d'Oumé ou pays Gban. Cf. l'article *op. cit.*

« marché de la force de travail », ou plus exactement du contrôle de ce marché par les détenteurs du capital foncier, puisque dès le départ, l'existence de ce marché dépend des possibilités d'accès à la terre ; la main-d'œuvre allochtone ne se vendant « que momentanément comme marchandise » (39), c'est-à-dire dans l'attente d'acquérir sa propre plantation.

Aujourd'hui, il paraît vain de rechercher un rapport d'exploitation sous les contrats de travail, puisque par leur chéteté relative, ils permettent à peine la reproduction simple de l'économie de plantation autochtone.

Nous laissons volontairement de côté le problème des salariés payés au mois car ce type de main-d'œuvre est minoritaire au sein de la petite plantation et s'observe particulièrement chez les gros planteurs. A cet égard, nous avons mené une enquête systématique auprès de ce groupe particulier d'exploitants ; l'investigation a permis de dénombrer seulement une quarantaine de gros planteurs, dont l'exploitation varie entre 15 et 60 ha. Dans bon nombre de cas, il s'agit d'anciens chefs de canton nommés par l'administration coloniale, ou bien de leurs héritiers directs ; toutefois, on repère des individus qui n'appartiennent pas à la chefferie administrative mais qui se sont forgés un capital et une expérience en travaillant sur les plantations européennes comme chefs d'exploitation, sur les chantiers forestiers, ou bien encore dans les réseaux d'achat de café et de cacao. Fait significatif : ne disposant pas nécessairement au départ d'un patrimoine foncier, ils se sont comportés comme des autochtones en achetant des terres à des villageois et en bâtissant un campement autonome au milieu de leur exploitation. Dans tous les cas de figure, il s'agit bien d'une petite bourgeoisie locale : elle participe rarement au procès de production (si ce n'est à son contrôle et à sa gestion), elle emploie toutes les formes de main-d'œuvre, notamment des « mensuels », réinvestit dans la production en achetant de nouvelles terres (y compris les notables), enfin, elle diversifie ses activités en plaçant son capital dans les transports et l'immobilier. Par ailleurs, ayant généralement plusieurs épouses (souvent quatre ou cinq), ces gros exploitants sont aidés de certains de leurs enfants et dirigent ainsi une sorte d'entreprise familiale.

Compte tenu des arguments et des concepts utilisés pour rendre compte de l'économie de plantation autochtone, tout laisse à penser que les exploitants bété ne tirent guère d'avantages à la présence allochtone, si ce n'est celui de compenser la faiblesse de leur main-d'œuvre familiale ; ni rentiers, ni capitalistes agraires, ils évoluent en

(39) « Une périphérie recentrée... », *op. cit.*

« reproduction simple » et se rémunèrent eux-mêmes par la vente du café et du cacao. Sans contredire cette grille d'analyse, il semble, toutefois, que pendant toute la période d'expansion de l'économie de plantation (1935-55), les relations du travail entre allochtones et autochtones ont permis à ces derniers d'économiser (au moins tendanciellement) leur force de travail.

En effet, aussi longtemps que les facteurs de production sont abondants (qu'il n'y a pas compétition entre planteurs sur la terre et la main-d'œuvre), ils peuvent se décharger de certaines tâches et augmenter la productivité de leur travail. Autrement dit, les petits producteurs autochtones tendent à aménager l'exploitation ou la ponction (40) dont ils sont l'objet, en la déplaçant partiellement vers les allogènes. Un tel aménagement, encore une fois, n'a pas statué de rente puisqu'aussi bien ils le payent en cessions de terres, en dépossession foncières qui, à terme, conduisent à inverser les données initiales. Aujourd'hui, tandis que les planteurs allochtones sont presque aussi nombreux que les planteurs bété, l'heure n'est plus à l'économie de la force de travail, mais à sa dépense, la main-d'œuvre, comme la terre, se faisant de plus en plus rare.

En outre, l'économie tendancielle de la force de travail ne peut s'analyser en soi ou dans son simple rapport avec la présence allochtone. Car les « désengagements » ponctuels ou circonstanciels des autochtones à l'égard de leurs plantations permettent, malgré l'éclatement des groupes en corps en unités restreintes, le maintien d'une certaine vie sociale et collective : rencontres quotidiennes des hommes autour des palmiers, visites régulières à des parents, y compris à ceux qui sont installés en ville, et surtout funérailles ou levées de deuil qui constituent des parenthèses importantes (plusieurs jours à chaque fois) ponctuant le rythme de travail annuel.

La mort individuelle reste encore le maillon par lequel s'organisent les retrouvailles collectives, où chacun doit se conformer à la règle, à la coutume ; le temps gagné dans le cadre des activités agricoles est réinvesti à l'intérieur de ce qui forge un sens à la vie commune et aux liens de parenté.

(40) A notre sens, cette exploitation n'est pas en tant que telle de nature capitaliste, même si elle participe comme segment à un système global qui peut se définir ainsi. Il s'agit d'une ponction effectuée à la source par la puissance coloniale, puis par la puissance étatique, c'est-à-dire d'une sorte d'accumulation mercantile naissant de l'écart important entre le prix payé au producteur et celui qui se réalise sur le marché mondial.

2. La logique des cessions de terres et l'univers différencié de la petite plantation

Comme on l'a vu, le développement de l'économie de plantation autochtone ou la mise en œuvre de relations de travail entre Bété et étrangers est organiquement liée à la demande foncière des allochtones ; parmi les différents types de cessions de terres on peut d'abord repérer l'octroi de simples usufruits.

Ce premier cas de figure est dans la continuité des pratiques précoloniales : l'autochtone cède un droit d'usage, celui de mettre en valeur une portion de forêt. Fait remarquable, ce droit ne concerne que la culture de produits vivriers ; tel manœuvre ou tel « métayer », outre la rémunération de son travail, est autorisé par son employeur à reproduire sa force de travail sur place. L'usufruit n'est donc qu'une manière de fixer avantageusement la main-d'œuvre sur le terroir villageois.

Il arrive toutefois que ces cessions sans appropriation prennent la forme de locations ; on est donc en présence d'une rente foncière : l'autochtone perçoit le dixième de la récolte annuelle (41), ou bien une somme d'argent (2 000 à 3 000 CFA). Mais si l'on est en droit de parler ici de rente (aussi minime soit-elle), il faut tout de suite souligner que celle-ci ne se réalise que dans le secteur vivrier. Car, paradoxalement, le secteur des plantations, bien loin de générer des rentes, va, au contraire, infléchir les cessions de terres en aliénations et en rapports marchands.

Pour saisir cette étroite liaison entre ventes et terres destinées aux cultures arbustives, il faut brièvement analyser les transformations du régime foncier provoquées par l'émergence de l'économie de plantation.

Traditionnellement, la culture des produits vivriers définit la terre comme un simple support ; l'essentiel est sa mise en valeur, c'est-à-dire les denrées qu'on en tire.

Avec le café et le cacao, les choses vont radicalement changer ; à la jachère et au système de rotation se substitue une structure productive reposant sur la fixité et la pérennité. La relation disjonctive terre/produit, qui avait cours autrefois, disparaît ou plutôt s'inverse ; grains de café ou cabosses de cacao, peu importe au fond, puisqu'ils n'ont localement aucune valeur d'usage : ils ne sont que virtualité

(41) Voir à ce sujet H. RAULIN : *Mission d'étude des groupements d'immigrés en Côte-d'Ivoire*. ORSTOM, 1957, p. 77.

d'argent ou « revenu sur pied » (42). En revanche, la terre, dans la mesure où elle devient un élément quasi invariant, s'investit de toute la valeur marchande du produit. La notion de plantation synthétise parfaitement ce renversement ; elle définit, en effet, la symbiose ou la conjonction de la terre et du produit, leur unité étant précisément génératrice d'un gain monétaire.

L'économie de plantation fait entrer ainsi la société autochtone dans l'univers de la propriété privée. Chaque exploitant bété qui plante son café et/ou son cacao s'en approprie le support, à savoir la terre ; mais à ce stade de l'évolution du régime foncier, la propriété privée est simplement formelle. Le planteur possède effectivement la terre qu'il met en valeur, mais celle-ci ne vaut qu'au regard du café et du cacao qu'il y a planté et reste encore une donnée virtuelle, abstraite, car l'exploitant autochtone est fondamentalement un producteur qui vise l'obtention d'un revenu et, éventuellement, comme on l'a vu, l'économie de sa force de travail.

L'accession à la propriété privée réelle s'accomplit finalement dans le cadre des aliénations de terres aux étrangers.

Précisons, ici, deux points.

D'une part, le fait que les ventes concernent principalement les plantations ou les terres destinées aux cultures arbustives signifie qu'on aliène essentiellement (ce qui signifie proprement réaliser la valeur marchande) les parcelles qui procurent un revenu monétaire permanent. D'autre part, la découverte de la propriété privée n'est pas antérieure à l'acte de vente mais lui est entièrement contemporaine ; le mouvement, ici, n'est pas : « je vends parce que je suis propriétaire », mais « je vends, donc je suis propriétaire ».

Cette formule lapidaire met en évidence l'autonomie relative des cessions de terres. En effet, bien que ce phénomène soit indubitablement lié à la mise en place des relations de travail entre autochtones et allochtones, on ne peut le réduire au seul objectif de fixer la main-d'œuvre ; cette liaison relève en propre de la stratégie des allochtones qui se présentent simultanément comme salariés ou métayers et comme exploitants potentiels. Du côté autochtone, si l'aliénation entérine souvent une promesse antérieure (celle faite au « métayer » ou au « salarié » de lui fournir une portion de forêt), elle traduit également l'intérêt ou l'opportunité de réaliser la valeur marchande contenue virtuellement dans le patrimoine foncier (à savoir la valeur qui

(42) Pour reprendre l'expression de Jacques Weber à propos d'une économie de plantation camerounaise : « Reproduction des milieux ruraux, première phase : types de surproduit et formes d'accumulation — La province cacaoyère au centre-sud Cameroun — » in *Essais sur la reproduction des formations sociales dominées*. Travaux et documents de l'ORSTOM n° 64, 1977.

s'y investit grâce aux plantations) ; il s'agit, en quelque sorte, d'un revenu complémentaire qui permet à l'occasion de rembourser une dette, de payer une compensation matrimoniale, de verser le prix d'une accusation (en sorcellerie) (43) ou d'un adultère, de régler la scolarité d'un enfant, etc. Mais cette réalisation est un véritable passage à l'acte qui désigne le mouvement même de l'appropriation ; la propriété privée n'étant pas une donnée préexistante, la vente relève du fait accompli.

Ceci rend compte de plusieurs phénomènes.

Tout d'abord, il n'existe pas à proprement parler de marché de la terre : si l'on peut calculer des moyennes de prix (par exemple à Dobé-Mahidio, on a pu estimer la moyenne à 35 000 F CFA l'hectare en francs constants), on ne constate aucun cours officiel. Le montant de la vente est simplement fixé de gré à gré, en fonction des possibilités et des nécessités de chacun des partenaires.

En second lieu, la vente n'est pas officiellement enregistrée (pas plus du reste que ne l'était préalablement la « propriété » aliénée) ; toutefois, on observe souvent que ces aliénations font l'objet d'une reconnaissance écrite : chacune des deux parties, en présence de leur(s) témoin(s) respectif(s), indique et signe sur un papier libre le contrat de vente, avec son montant et, quelques fois, la superficie approximative.

Cette pratique est intéressante, car il semble que cette exigence de la trace écrite ait été imposée par les allochtones ; ceux-ci peuvent en référer au tribunal local et ainsi se protéger juridiquement contre d'éventuelles contestations. Car, devenu effectivement propriétaire, le nouveau planteur sait (ou a appris à savoir) que celui qui lui a vendu sa parcelle n'en était pas nécessairement auparavant le détenteur légitime ; qu'une telle notion n'a guère de sens avant la vente et que le cédant a commis « un coup de force » en transformant son droit d'usage en droit de propriété. Par conséquent, documents et témoignages servent moins à protéger l'allochtone contre les velléités tardives du vendeur que contre celles d'autres autochtones (parents ou voisins de celui-ci), qui parfois viennent le trouver pour réviser l'accord passé ou réclamer leur dû (arguant du fait, par exemple, qu'une partie de la terre vendue leur appartient).

Ceci explique le caractère secret des ventes (44) : l'autochtone réa-

(43) Avec les transformations provoquées par la colonisation, les accusations de sorcellerie ne débouchent plus sur la mort ou la mise en captivité ; généralement, l'accusé est contraint de verser une somme aux accusateurs ou aux plaignants.

(44) Au niveau de l'enquête, les autochtones évoquent rarement les ventes réalisées ; les planteurs allochtones, en revanche, présentent spontanément les documents écrits pour montrer, ainsi, la légalité de leur présence.

lise la valeur marchande de la terre pour son propre compte et place ainsi son groupe social devant le fait accompli.

Enfin, on constate ici et là que, malgré le versement de la somme en bonne et due forme, se maintient un certain style de rapport où l'acheteur semble rester le débiteur du cédant ; par exemple, celui-ci recevra de celui-là des cadeaux réguliers en vivriers, ou bien quelques dizaines de kilos de café. On ne peut, cependant, interpréter ce type de phénomène en terme de rente, en distinguant la vente du droit de planter de celle de la terre proprement dite (qui resterait autochtone), car, par l'aliénation, l'acheteur est bel et bien devenu propriétaire (45). Cette sorte de « dette infinie » (46) exprime, comme on l'a dit plus haut, le mouvement par lequel l'appropriation privée se réalise en même temps que la vente. Autrement dit, le vendeur autochtone tente d'instaurer un rapport symbolique à la place de ce qu'il a concrètement perdu ; c'est donc le contraire de la rente ou, plus exactement, son échec. En outre, ce type de relation interpersonnelle (créancier/débiteur) se relâche souvent au fil des années, et finalement participe autant des stratégies autochtones que de celles des immigrants ; ceux-ci ont tout intérêt à maintenir de bons rapports (et notamment à accepter certaines exigences des anciens « propriétaires »), ne serait-ce que pour acheter de nouvelles terres.

Il est clair qu'à ce jeu, bien loin de bénéficier d'une rente, les planteurs bété de Gagnoa entrent dans le cycle élargi des aliénations foncières.

La généralisation de la vente est d'autant plus importante qu'elle accompagne l'expansion de l'économie de plantation autochtone (les aliénations commencent dès les années 1935 et se multiplient vers les années 1950). Tout homme adulte devenant planteur, devient simultanément vendeur potentiel ; cette virtualité n'implique pas que tous les planteurs autochtones soient égaux devant l'aliénation foncière. Comme on l'a vu, ce sont les aînés qui, à l'époque précoloniale, contrôlaient la distribution des terres et permettaient à chaque homme marié de disposer d'un droit d'usage (ce pouvoir de contrôle et de gestion collective ne pouvant être assimilé à un droit de propriété) ; or, avec le développement des cultures arbustives, ce pouvoir « traditionnel » se métamorphose en capacité de ventes. En effet,

(45) Ainsi peut-il la transmettre à ses héritiers ou la revendre à un autre allochtone. On rencontre même certains cas où un planteur bété achète à un allochtone une terre anciennement autochtone.

(46) D. PAULME interprète ce phénomène comme la manifestation de comportements traditionnels ; de même que le mari reste le débiteur de sa belle-famille après le versement de la « dot », de même l'acheteur demeure le dépendant de l'ancien propriétaire du sol. Cf. *Une société de Côte-d'Ivoire...*, *op. cit.*, p. 121.

la plupart des villages enquêtés, près de la moitié des terres aliénées l'ont été par cinq ou six individus.

Mais ce constat ne constitue en aucune manière une règle ; tout autre planteur est en mesure d'aliéner les terres dont il a l'usage, mais ses possibilités sont plus limitées et il ne pourra réitérer des actes de vente qu'en empiétant sur sa propre exploitation. Ainsi, le mouvement de l'appropriation privée, de la réalisation de la valeur foncière, touche massivement le monde autochtone, provoquant une multiplication, une dissémination de la petite plantation.

Ajoutons un dernier point ; si la vente entre autochtones et allochtones est le cas de figure dominant, on observe également, avec la complexification croissante du système local, des aliénations entre autochtones (souvent, il s'agit de tractations entre des individus appartenant à des villages mitoyens) et entre allochtones, montrant ainsi que la propriété une fois acquise peut indéfiniment se transférer.

La logique des cessions de terres a donc entraîné l'installation définitive ou durable des allochtones et recomposé le paysage démographique de la région de Gagnoa et plus généralement du pays bété. Aujourd'hui, les petits planteurs allochtones sont presque aussi nombreux que leurs homologues autochtones ; chaque terroir est un ensemble complexe où se mêlent les parcelles des différents groupes. L'espace habité se double souvent d'un quartier dioula, mais les résidences des immigrants sont également dispersées loin des axes routiers, aux confins des terroirs et constituent parfois de véritables villages installés au milieu de leur propre espace de cultures (cas des Baoulé).

Avant d'évaluer les effets de cette imposante colonisation agricole sur l'évolution spécifique de l'économie et de la société autochtone, il est intéressant d'analyser globalement l'univers de la petite plantation en comparant secteur bété et secteur allochtone.

On ne dispose pas, pour les exploitations allochtones, de données équivalentes à celles fournies par le recensement de 1955 (notamment les 2,3 ha de moyenne pour l'ensemble des planteurs bété de la région de Gagnoa). Nous nous référerons donc à des estimations plus locales, celles d'Henri Raulin, en 1956, et celles issues de nos propres investigations monographiques (principalement Dobé-Mahidio et Titiékou auxquelles s'ajoute l'enquête socio-économique de deux campements baoulé, kouakoukro et kouassikro, respectivement situés au sud et au nord de Gagnoa).

Henri Raulin indique qu'à Dignago (47) (village situé à l'ouest

(47) *Mission d'étude...*, *op. cit.* voir p. 80 et 81.

des Niabré, dans le canton N'dri), la moyenne des plantations appartenant à des immigrés est de 3,7 ha, tandis que celle des plantations bété est de 2,3 ha.

Presque vingt ans après, à Dobé-Mahidio, le relevé du terroir fournit les résultats suivants : 3 ha pour les allochtones et 2 ha pour les Bété ; à Titiékou, un autre relevé permet de repérer un écart plus sensible : 5 ha pour les premiers contre 3 ha pour les seconds. Par ailleurs, les enquêtes réalisées dans les deux gros campements baoulé donnent respectivement 6,3 ha et 5,9 ha.

Comment interpréter cette différence, semble-t-il régulière, entre autochtones et allochtones (2,4 ha contre 4 ha en moyenne pour les seules plantations) (48) ?

L'explication la plus courante consiste à affirmer que les uns sont moins « dynamiques » que les autres ; selon les cas on étaye le propos en se référant soit à un modèle culturel (par exemple, les Baoulé sont traditionnellement plus agriculteurs que les Bété), soit à un modèle psycho-sociologique (le migrant est par nature entrepreneur).

Mais, comme l'ont montré fort justement J.P. Chauveau et J. Richard (49), une telle interprétation est fort peu explicative ; car, en recourant à des types de comportement ou à des mentalités, elle élude l'examen des processus réels.

Convenons tout d'abord de remettre en question l'indicateur jusqu'à présent utilisé, à savoir la moyenne arithmétique. L'univers de la petite plantation se distribuant grossièrement dans une fourchette comprise entre 1 à 10 ha, l'étude des différentes strates nuance singulièrement l'inégalité apparente entre autochtones et allochtones.

Au bas de l'échelle, c'est-à-dire autour d'un hectare, on trouve autant, sinon plus, d'étrangers que de Bété (par exemple, à Dignago, H. Raulin dénombre 22 planteurs allochtones et 17 planteurs autochtones répondant à ce cas de figure ; à Dobé-Mahidio, nous en avons recensé six pour chacune des deux communautés). Du côté allochtone, il s'agit la plupart du temps de Voltaïques et de Dioula ayant acquis un peu d'autonomie (50) mais qui continuent, par ailleurs, à travailler pour d'autres planteurs.

Entre deux et quatre hectares se concentrent les exploitations autochtones. Toutefois, dans cet intervalle, on observe aussi une

(48) C'est-à-dire non compte tenu des superficies cultivées en vivriers ; celles-ci varient en fonction du nombre d'actifs familiaux et particulièrement du nombre d'épouses. A Dobé-Mahidio, on a pu établir que les petits planteurs (autochtones et allochtones), en 1973, mettaient en valeur environ 1 ha de vivriers.

(49) *Un cas de périphérie recentrée...*, *op. cit.*, p. 503.

(50) Souvent il s'agit de micro-plantations inférieures à un hectare.

importante proportion de plantations d'immigrants et tout particulièrement de Dioula (à Dobé-Mahidio et à Titiékou, plus de 50 % des plantations dioula sont comprises entre 2 et 4 ha).

Jusqu'à 6 ha, on trouve donc une égale représentation des autochtones et des allochtones. A partir de ce chiffre, les positions respectives des uns et des autres se modifient. On remarque que dans l'intervalle compris entre 6 et 10 ha, les plantations des « étrangers » sont nettement plus nombreuses que celles des autochtones ; et, dans ce groupe, se distinguent, ici encore, des Dioula mais surtout des Baoulé. Ainsi, à Dobé-Mahidio les deux planteurs les plus importants (respectivement 8 et 11 ha de plantations), installés depuis les années 1950, sont d'origine malinke, et à Titiékou (village où l'immigration baoulé, à la différence de Dobé-Mahidio, est particulièrement importante), comme du reste dans les deux campements baoulé enquêtés, l'ordre de grandeur moyen des plantations appartenant aux originaires du centre-est ivoirien est de 6,5 ha (avec fort peu de fluctuations entre elles).

Il ressort de cette première analyse qu'on ne peut véritablement parler d'inégalité, ou de comportement différentiel entre planteurs autochtones et allochtones. Une même ligne de stratification traverse l'ensemble des deux groupes, lesquels se redistribuent suivant un ordre croissant de sous-catégories empiriques (1 ha, 2-4 ha, etc.). A ce niveau de généralité, la disparité des exploitations est fonction de la main-d'œuvre utilisée. Ainsi, au bas de l'échelle, on observe des petits planteurs qui n'ont pas de main-d'œuvre rémunérée et très peu d'actifs familiaux (parfois, certains Voltaïques ne disposent que de leur propre force de travail) ; à un niveau plus élevé, le nombre de ces actifs augmente légèrement, mais surtout apparaît l'usage occasionnel de contractuels ou de journaliers. En haut de la hiérarchie, la structure de la main-d'œuvre est cumulative : aux bras familiaux et aux contractuels s'ajoute un *abusuā* (métayer) ou bien un « mensuel ».

Toutefois, l'examen de la dispersion autour des moyennes arithmétiques a montré que les plantations autochtones se concentrent autour de 2-3 ha tandis que les plantations d'immigrants varient davantage, se distribuant sur plusieurs valeurs modales. N'est-ce pas là l'indice de différenciations ethniques ? En fait, ces différenciations ne sont valides qu'aux limites de l'ensemble considéré et n'ont de sens que dans la mesure où elles témoignent de situations et de stratégies particulières ; ainsi, ceux qui mettent en valeur de très petites plantations sont la plupart du temps des Voltaïques originaires du pays mossi. Or, ces migrants sont la plupart du temps de jeunes hommes célibataires (des cadets) qui ne disposent pas de main-d'œuvre familiale ; en outre, tandis qu'ils exploitent leurs micro-plan-

tations, ils continuent souvent à entretenir des relations de travail avec d'autres planteurs (autochtones ou allochtones). Mais, cette caractéristique propre au groupe voltaïque ne constitue pas un déterminant absolu ; comme l'a indiqué F. Martinet, on ne peut se contenter d'analyser la situation des Mossi dans la zone d'arrivée au regard de leur position ou de leur statut social au sein de leur société d'origine ; il faut faire intervenir le contenu spécifique du « procès migratoire », qui à l'échelle individuelle permet de repérer des éléments nouveaux : tel migrant, après avoir été ouvrier sur un chantier, manœuvre sur une plantation, exploitant de quelques centaines d'ares, devient à son tour planteur à part entière, mettant en valeur plusieurs hectares de cultures arbustives (51).

Au sommet de la stratification, on trouve des Dioula (mais en ce qui les concerne, on ne peut repérer des traits distinctifs puisqu'ils apparaissent aussi bien aux niveaux inférieurs) et surtout des Baoulé.

Cette place avantageuse des exploitants originaires du centre-est ivoirien s'explique d'emblée par des caractéristiques inverses de celles des Voltaïques.

Les planteurs baoulé sont généralement des hommes adultes, mariés, issus d'une région proprement ivoirienne (de nombreux Dioula et les Voltaïques sont étrangers) ; par ailleurs — et cela les différencie nettement des autres allochtones — ils ne contractent pas de relations de travail avec les planteurs bété : ils sont simplement demandeurs et acheteurs de terre et sur cette base reconstituent, à l'intérieur des terroirs autochtones, des ensembles autonomes.

Ces quelques points de repère permettent de mieux apprécier le problème de la main-d'œuvre ; en effet, ce que traduit la différence entre une majorité de planteurs bété et certaines catégories de planteurs allochtones, c'est l'inégal accès à la force de travail. Cette inégalité se saisit d'abord au niveau de la main-d'œuvre familiale ; comme nous l'avons précédemment indiqué, les petits planteurs autochtones ne disposent bien souvent — outre le leur — que du travail de leurs(s) épouse(s). En revanche, bon nombre de Dioula et de Baoulé emploient plusieurs actifs familiaux (fils, neveu, frère, etc.) ; et sur cette base familiale étoffée se greffent souvent les types de main-d'œuvre les plus avantageux (métayers et mensuels). Par ailleurs, quel que soit le type de main-d'œuvre, ces planteurs allochtones s'efforcent d'employer des actifs qui appartiennent au même groupe ethnique qu'eux, voire au même sous-groupe ou au même village. Ainsi, bon nombre de planteurs baoulé utilisent ce qu'ils appellent des « six mois », à savoir des compatriotes engagés sous

(51) Cf. F. MARTINET : *Le dynamisme pionnier dans le Sud-Ouest ivoirien : ses effets sur le milieu forestier*, ORSTOM, pp. 52-63.

contrat durant une demi-année. Ce jeu de relations ethniques et villageoises permet de fixer la main-d'œuvre, et d'infléchir ainsi à leur avantage la concurrence entre planteurs.

Peut-on appliquer aux allochtones, ou plutôt aux groupes d'immigrants placés à ce sommet de la hiérarchie, les catégories utilisées précédemment pour l'analyse de la seule économie de plantation autochtone ?

D'une manière plus générale, les notions de « producteurs de marchandises à domicile », de « reproduction simple », valent-elles pour l'ensemble des strates considérées (et ce, quelles que soient les appartenances ethniques) ? Si l'on examine les choses sous un angle statique, c'est-à-dire sans prendre en considération la dynamique ou les processus contradictoires du système, ces notions restent pour une large part valides.

L'homogénéité de l'univers de la petite plantation est d'abord concrètement visible sur le terrain. Les techniques et le mode extensif de production sont partout identiques et, mis à part le travail, presque aucun « input » n'est investi dans la plantation (engrais, insecticide...). L'habitat, et pour parler très empiriquement, le niveau de vie, ne subissent que de très légères variations ; on distingue simplement ceux qui vivent à peu près correctement de ceux qui subsistent. Au-delà de ces observations immédiates, cet univers se laisse aisément définir comme une petite production marchande ; y prévaut en effet le cycle classique M.A.M. (marchandise-argent-marchandise). Autrement dit, l'argent obtenu grâce à la vente du café et du cacao, fonctionne comme moyen de circulation et non comme capital. Cette petite production marchande implique, en général, des rapports d'exploitation, car on voit mal l'intérêt d'utiliser des salariés si, au bout du compte, la part de revenu supplémentaire que leur travail représente était payée à sa juste valeur (encore que la cherté relative des contrats infléchit l'extorsion vers zéro et ne permet qu'une moindre exploitation du planteur par lui-même).

Mais le sur-produit ou la plus-value ainsi dégagée n'est pas incorporée à la production et n'induit pas un processus d'accumulation ou d'auto-valorisation du capital (52).

Toutefois, ce schéma, aussi dominant soit-il, nous paraît trop rigide et ne rend pas compte des aspects multiformes de l'économie de plantation locale. Il faut, en effet, considérer deux données importantes. D'une part cette petite production marchande est soumise au marché capitaliste mondial en subissant concrètement les variations

(52) Cf. l'éclaircissement fourni par MARX, *Économie II*, Pléiade. Notamment pp.381 à 403.

du prix du café et du cacao, si bien que la réalisation de la valeur marchande des cultures pérennes ne dépend pas uniquement du petit planteur et de sa capacité à mobiliser sa force de travail, mais aussi des fluctuations du marché international. D'autre part, l'exploitant rencontre moins ce marché que l'Etat (colonial ou ivoirien) qui lui fixe un prix pour chacun des deux produits.

Si l'on prend comme seul exemple la situation qui prévaut depuis l'Indépendance, on observe que le Gouvernement ivoirien est censé assurer aux planteurs (par le canal d'une institution spéciale : la Caisse de Stabilisation des Prix Agricoles) un revenu à peu près stable et, éventuellement, répercuter les tendances durables à la hausse. Mais il est clair que ces prix taxés constituent le moyen privilégié par lequel l'Etat forge sa propre base économique ; il s'efforce de maintenir un écart entre le prix payé au producteur et le prix du marché mondial de manière à drainer un surplus, écart qui lui permet à la fois de se reproduire en tant qu'Etat et d'investir dans d'autres secteurs de la production (« opérations de développement »).

Sur la base de cette accumulation, le Capital tend donc à se réaliser au niveau de l'Etat (capitalisme d'Etat) (53). Nous ne prétendons pas que cette « reproduction étatique élargie » explique localement les mécanismes de reproduction simple (54). Ainsi que nous l'avons souligné, les formes prises par l'économie de plantation dans la région de Gagnoa sont largement autonomes et ne peuvent, par conséquent, s'expliquer par des facteurs exogènes ou par l'articulation (évidente) au système capitaliste. Toutefois, le marché mondial et l'Etat interviennent dans la perpétuation de ces formes en limitant les possibilités locales d'accumulation de type capitaliste.

La notion de reproduction simple ne définit donc pas l'essence de la petite production marchande propre à la région de Gagnoa et, plus généralement, du centre-ouest ivoirien ; elle désigne simplement le mouvement par lequel la petite plantation tend à se perpétuer et, malgré la présence d'une main-d'œuvre rémunérée, le cycle par lequel le revenu réalisé éprouve quelques difficultés à franchir le seuil du capital.

Pendant, les tendances actuelles de l'économie de plantation montrent que le problème de la main-d'œuvre met de plus en plus en position concurrentielle les petits planteurs ; ceux qui disposent de réseaux privilégiés distancent les autres. Sont-ils pour autant en

(53) Nous laissons de côté ici l'important secteur du capitalisme privé et étranger.

(54) Ce serait du reste faux car, ailleurs, notamment dans le sud-est ivoirien, l'économie de plantation locale a suivi un tout autre cours avec l'émergence d'une bourgeoisie rurale.

mesure d'accumuler ou de briser le cycle de la reproduction simple ? Apparemment, certains planteurs, et particulièrement ceux qui sont situés au sommet de la hiérarchie présentée plus haut (majoritairement des allochtones, dioula et baoulé), sont au seuil de la production capitaliste ; ils utilisent une main-d'œuvre relativement importante, à la fois familiale et salariée, et tendent à diversifier leurs activités, par exemple commercialisent des vivriers sur des marchés libres (igname, manioc), ou bien cumulent deux ou plusieurs plantations relevant de terroirs distincts. Mais ce développement nous paraît se heurter à deux obstacles majeurs. D'une part, la ponction organisée par l'Etat rend problématique ou difficile le dégagement d'une plus-value capitaliste ; pour que le revenu se change réellement en capital il faudrait que l'exploitation de la main-d'œuvre salariée soit systématique et draconienne, en d'autres termes que son coût soit très faible (ce qui n'est pas véritablement le cas). D'autre part, on ne peut isoler la région de Gagnoa du reste du pays. Le sud-ouest ivoirien (région sous-peuplée) constitue une zone où il est encore possible d'étendre l'économie de plantation (55). Par conséquent, la main-d'œuvre étant en mesure d'accéder à la terre ailleurs, préserve, voire renforce ses capacités de négociation. Ainsi, le processus capitaliste est donc toujours différé, et la petite production marchande, malgré ses contradictions, toujours reconduite.

Une telle situation soulève un problème plus général, à savoir la non-réalisation dans l'actuelle Côte-d'Ivoire d'un marché « libre » du travail (compte tenu de l'importance des migrations, il n'y a pas d'expropriation des paysans mais, à l'inverse, mouvements vers la terre).

En bref, le travail ne rencontre pas le capital parce que le capital virtuel ne parvient jamais tout à fait à rencontrer le travail.

Aujourd'hui, du reste, compte tenu de la raréfaction de la main-d'œuvre, le secteur de la grosse plantation est lui-même compromis. Faute de « bras », certains planteurs possédant une cinquantaine d'hectares ne récoltent plus que 5 à 6 tonnes de café et/ou de cacao et rejoignent ainsi les rangs de la petite production marchande.

3. La « redécouverte » du rapport autochtones/allochtones

Telle que nous l'avons décrite et analysée, l'économie de plantation de la région de Gagnoa semble briser la distinction spontanée entre autochtones et allochtones.

(55) Ceci se réalise du reste depuis quelques années ; l'on assiste à la mise en place de fronts pionniers où des allogènes (Voltaïques, Dioula, Baoulé) s'installent comme planteurs.

Certes, on a repéré des différences (accès inégal à la main-d'œuvre) entre ces deux grands groupes, notamment au sommet de la hiérarchie locale, mais, dans l'ensemble, l'homogène l'emporte sur l'hétérogène, la petite production marchande englobant sous un même label les diverses catégories empiriques.

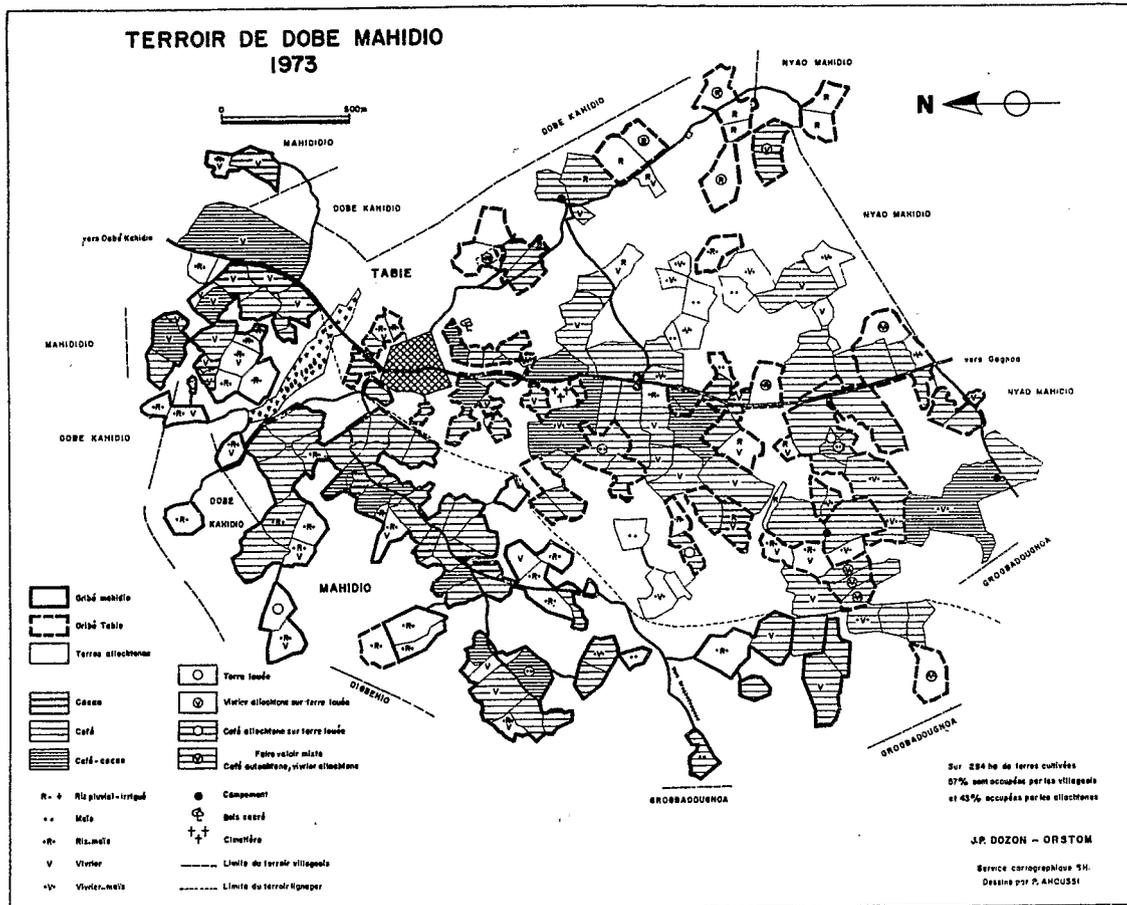
Toutefois, le point de vue de l'analyse objective, qui tend à abolir toute différence véritablement significative entre le petit planteur autochtone et son homologue allochtone, ne peut être restitué ou réfléchi par les intéressés qu'à la condition d'exclure de son champ la dynamique et la dégradation des liens organiques entre Bété et populations immigrantes.

Nous nous proposons donc de redécouvrir la question ethnique ; redécouvrir car elle intervient, dans le contexte socio-économique local, non pas comme une donnée traditionnelle, mais plutôt comme le produit de ses contradictions.

Il convient de mettre en évidence un premier phénomène. La notion d'autochtone, catégorie apparemment immédiate servant à désigner ceux qui occupaient originairement la région de Gagnoa, doit être à notre sens médiatisée ; en effet, elle ne prend sa véritable signification qu'à l'intérieur du rapport autochtones/allochtones, indiquant ainsi qu'au plan de l'analyse le mouvement et la logique du système précède la situation antérieure. Compte tenu de la complémentarité des liens entre les deux groupes, les premiers occupants deviennent concrètement des autochtones.

Le contenu de cette autochtonie se résume par deux données essentielles : les Bété sont demandeurs de travail et fournisseurs de terres. Une telle complémentarité explique largement l'expansion et la réussite de l'économie de plantation locale mais, à terme, rend compte tout aussi bien de ses difficultés et de ses contradictions.

On a vu que les cessions de terres étaient organiquement liées à l'utilisation de la main-d'œuvre, mais aussi qu'elles suivaient une logique particulière ; la vente exprimant paradoxalement l'accession à la propriété foncière par la réalisation de sa valeur marchande (ceci expliquant notamment la vente de terres à des immigrants, tels les Baoulé qui ne contractent aucune relation de travail préalable avec les autochtones). Les aliénations massives de terres aux étrangers permettent à ceux-ci d'accéder à l'autonomie économique et créent une situation complexe où la complémentarité initiale se conjugue désormais avec la demande spécifique de main-d'œuvre des planteurs allochtones. Progressivement, ce système en expansion rencontre ses propres limites ; les ventes de terres qui connaissent un rythme accru depuis l'Indépendance (correspondant à de nouvelles vagues migratoires, notamment celles en provenance du pays baoulé) débouchent sur une grave pression foncière et bon nombre de terroirs sont



aujourd'hui au seuil de la saturation. Dobé-Mahidio en fournit une illustration exemplaire où les plantations vieillissantes doivent être remplacées, entraînant un empiètement sur l'espace réservé aux cultures vivrières et une diminution des capacités d'autoconsommation (56).

Mais, parallèlement à cette pression foncière, on observe aussi une raréfaction de la main-d'œuvre. D'une part, la dissémination de la petite plantation et l'augmentation du nombre des planteurs ont accru la demande en forces de travail. D'autre part, la saturation, tendancielle des terroirs diminue les possibilités de ventes et détourne la main-d'œuvre potentielle vers des régions plus propices à l'autonomie économique.

Une telle raréfaction crée, aujourd'hui, une situation de concurrence entre les planteurs ; mais cette situation, bien qu'elle puisse toucher chaque exploitant, quelle que soit son origine ethnique (y compris le secteur de la grosse plantation), semble épouser les contours du rapport autochtones/allochtones, conférant ainsi une base objective aux particularismes ethniques.

Chez les planteurs bété qui disposent d'une main-d'œuvre familiale réduite (il arrive cependant que des jeunes déscolarisés installés provisoirement au village travaillent contre rémunération), la raréfaction de la main-d'œuvre dioula et voltaïque les atteint directement, compromettant la reproduction de l'économie de plantation autochtone.

En revanche, bon nombre d'allochtones réussissent à canaliser la force de travail par le biais de réseaux familiaux, villageois ou, plus généralement, intra-ethniques. Cet avantage (qui prend parfois une allure d'exclusivité comme chez les planteurs baoulé) redouble ou amplifie les difficultés spécifiques à l'économie de plantation autochtone. Du même coup, la rareté du facteur travail introduit une concurrence entre les groupes et non simplement entre les individus, et fournit un solide argument à la revendication ethnique. L'analyse sociologique ne peut donc se satisfaire des catégories et des raisonnements qui nous ont jusqu'à présent permis d'élucider le système socio-économique local ; plus exactement, la dégradation du système, des liens organiques entre fournisseurs de travail et offreurs de terres, oblige à changer l'angle d'attaque et à reconsidérer la distinction autochtones/allochtones.

Réservant un chapitre particulier au cours nouveau pris par la

(56) Rappelons qu'à Dobé-Mahidio, les dépenses destinées à la nourriture représentent autant que celles consacrées à la main-d'œuvre (soit pour chacune le cinquième des dépenses globales).

société bété, nous nous bornerons, ici, à repérer les manifestations de l'ethnicité dans le cadre actuel ou récent de l'économie de plantation.

Débouchant progressivement sur une saturation des terroirs (57), les cessions et les ventes de terres deviennent le creuset d'une idéologie d'autochtonie. De prime abord un tel phénomène est paradoxal, car, outre la nécessité de fixer la main-d'œuvre et de répondre aux souhaits des métayers et des salariés, les aliénations suivent un processus autonome, permettant la réalisation effective de la propriété privée. En conséquence, un tel processus semble plutôt démontrer une absence notoire de sauvegarde du patrimoine foncier.

Pour comprendre les ressorts de cette idéologie d'autochtonie il faut rappeler que les aliénations foncières ne furent que l'une des facettes de l'expansion et de la généralisation de l'économie de plantation ; la vente interpersonnelle, voire secrète, réfléchissant le mouvement général de l'appropriation privée et ne se heurtant globalement à aucun contrôle social (celui des aînés ou du « maître de la terre »), ne pouvait qu'être vouée au mimétisme et à la répétition. Au bout du compte, seule la raréfaction de la terre fait décliner la pratique des ventes ; mais, en ce point limite, ce qui n'était qu'une série d'actes individuels se métamorphose en prise de conscience collective. A l'échelle d'un village, l'histoire de plusieurs décennies d'exploitation des cultures pérennes et de ventes se concrétise par une recomposition de sa population et de son parcellaire. A Dobé-Mahidio, 45 % des terres cultivées sont appropriées par les allochtones, et à Titiékou 70 % des plantations sont mises en valeur par les Dioula et les Baoulé.

Ainsi, l'objectivation de cette réalité, de l'importance démographique des « étrangers », de l'exiguïté des terroirs tend à effacer les marques de l'histoire, celles des ventes ponctuelles et interpersonnelles qui se sont accumulées sur plusieurs décennies, pour ne restituer que le mouvement de colonisation allochtone. L'idéologie d'autochtonie s'appuie sur la seule représentation de la stratégie des immigrants ; elle efface les conditions pratiques de leur présence, car celle-ci est de moins en moins fondée sur des relations organiques ou complémentaires. La pression foncière se double d'une raréfaction de la main-d'œuvre, et à ce jeu de la concurrence les planteurs autochtones semblent objectivement perdants. A sa manière — et ceci explique son émergence tardive — cette idéologie découle d'un

(57) Il convient de nuancer, car les terroirs sont inégalement atteints par la pression foncière. En général, ceux qui sont le plus touchés sont situés le long des axes routiers, ce qui correspond aux mouvements de colonisation allochtone. Par ailleurs, on peut repérer des attitudes différencielles devant la vente ; à sollicitation égale, certains villages ou certains lignages ont moins vendu que d'autres.

échec ; celui de n'avoir pu fixer et utiliser la main-d'œuvre étrangère sans contrôler ou auto-réguler les ventes de terres, et du même coup, en un ultime recours, énonce l'antériorité de la présence bété sur celle des « étrangers », à savoir le droit du premier occupant.

Le problème des aliénations foncières et de l'idéologie d'autochtonie appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, les ventes de terres (qui continuent à être pratiquées en dépit de la pression foncière) sont souvent vécues sur le mode d'une conscience malheureuse, comme si leur pratique était confusément perçue comme non conforme au principe même de l'autochtonie.

Ensuite, la revendication du patrimoine foncier est relayée et amplifiée par les absents, c'est-à-dire par les originaires bété installés en ville, le rapport entre le monde rural et le monde urbain venant surdéterminer les relations entre autochtones et allochtones ; ici, le rôle des citadins est double : il consiste bien souvent à dénoncer les ventes et, par conséquent, à en reprocher la pratique aux villageois, mais simultanément à s'appropriier l'autochtonie pour étayer leur propre conscience ethnique sur fond de colonisation allogène et l'infléchir en revendication politique.

En troisième lieu, l'idéologie d'autochtonie semble particulièrement s'investir dans le rapport bété/baoulé. En effet, les migrants originaires du centre-est ivoirien étant quasi-exclusivement acheteurs de terres, représentent un groupe éminemment concurrentiel, puisque leur stratégie les place d'emblée hors du système de complémentarité ; ceci est renforcé par le fait que ces allochtones bénéficient d'une main-d'œuvre privilégiée et qu'ils ont, en quelque sorte, le « leadership » de la petite plantation. Par ailleurs, on ne peut analyser le rapport bété/baoulé sans en évoquer la dimension politique ; les migrations baoulé s'intensifient à partir de 1960 et leur installation dans le centre-ouest reçoit l'appui des autorités ivoiriennes : sans l'encourager d'une manière explicite, elles la tolèrent complaisamment sur le mode du « laisser-faire » (« la terre est à celui qui la cultive ») et la défendent juridiquement lors de conflits fonciers.

L'idéologie d'autochtonie déborde donc le contexte local pour signifier les enjeux politiques de la société ivoirienne.

Enfin, cette idéologie n'est pas une simple représentation qui anime les consciences individuelles ou collectives ; elle se manifeste concrètement par des tentatives de réappropriation foncière, par des conflits locaux qui obligent parfois certains allochtones à quitter les lieux. Outre la rébellion de 1970 (sur laquelle nous reviendrons), la revendication d'autochtonie s'est particulièrement manifestée durant cette brève période (1974-1976) où la région de Gagnoa a été le théâtre d'un développement intensif de la riziculture irriguée

(« opération Soderiz »). Sans entrer ici dans les détails, retenons simplement que la Société d'Etat qui dirige l'opération aménage plusieurs dizaines de bas-fonds (lieux favorables à l'aménagement hydraulique), ce qui implique concrètement une nationalisation de ces espaces fonciers, puis suscite le volontariat des populations locales. A ce premier stade, le déroulement du projet ne se heurte à aucun obstacle majeur ; il est vrai que les bas-fonds sont impropres à la culture des plantes arbustives et, mises à part quelques parcelles de riz inondé et la présence de « raphias » (« palmiers »), les villageois n'y sèment pas davantage leurs vivriers.

Pourtant, lors de l'établissement des listes de volontaires, on assiste à de nombreux palabres, car les Bété tentent d'exclure des futurs groupements de riziculteurs les allochtones qui, par ailleurs, se sont également portés volontaires (il s'agit essentiellement de Dioula et de Voltaïques).

Cette attitude offensive des autochtones vise plusieurs enjeux (58). Elle témoigne d'une volonté de se réappropriier un espace nationalisé (espace, en outre, valorisé grâce au prix du riz relativement élevé) ; mais aussi d'empêcher, dans un contexte où la terre est de plus en plus rare, que les allochtones ne disposent d'un espace de cultures grâce à la seule autorité d'une Société d'Etat, et surtout que la main-d'œuvre locale, notamment voltaïque, ne trouve l'occasion de rompre les contrats de travail en acquérant sur les bas-fonds rizières sa propre autonomie économique.

Le volontariat rizicole des Bété de Gagnoa illustre assez bien l'idéologie d'autochtonie en acte.

Le phénomène ethnique bété se précise ainsi davantage. Au sein du nouvel ordre colonial s'est élaborée une économie de plantation originale ou, pour reprendre une expression de l'époque, un « grand groupement économique naturel » fondé sur un système de relations entre autochtones et allochtones.

Si dans sa phase ascendante, correspondant à son expansion et à sa généralisation, ce système a suivi un cours relativement harmonieux distribuant des rôles complémentaires aux différents groupes en présence, il s'est progressivement dégradé par la logique insidieuse et autonome des cessions de terres ; la petite production marchande soumise à la pression de l'Etat a donné naissance à un partage inégal de la main-d'œuvre, conduisant à des clivages de plus en plus nets entre Bété et « étrangers ».

(58) Cf. *La problématique rizicole dans la région de Gagnoa*, J.-P. DOZON, ORSTOM, ronéotypé, 1975.

L'ethnicité ou « l'ethnisme » condense l'histoire. Elle synthétise le développement d'un système qui, sur sa fin de parcours, tend à rendre de plus en plus précaire le fonctionnement de l'économie de plantation autochtone ; elle revendique la présence allochtone (« sans nous, ils ne seraient pas planteurs ») tout en la rendant responsable des difficultés actuelles.

CHAPITRE VI

NAISSANCE D'UNE « SOCIÉTÉ CIVILE »

La conquête militaire et les procédures administratives qui l'ont suivie se sont traduites par la quasi-disparition de pans entiers de l'univers précolonial. Cependant la cassure qui s'est opérée au début de ce siècle n'est pas totale. En effet, parallèlement à la disparition d'importantes pratiques sociales, l'administration coloniale, non sans difficultés, impose la reconstruction de l'habitat, et bien qu'elle contraigne certains groupes (visiblement non désireux de cohabiter) à se rassembler, elle ne modifie pas le jeu des distributions tribales et lignagères. En sorte que sous sa gouverne se perpétue un certain ordre institutionnel. On se propose donc d'étudier ce mouvement particulier, en précisant toutefois que ce qui se conserve doit, à notre sens, s'analyser à la lumière des formes sociales émergeant par ailleurs ; le développement de l'économie de plantation dans ses ressorts spécifiques (notamment les relations autochtones/allochtones) détermine le style de la reproduction. Plus exactement, productions et reproductions sociales évoluent ensemble, indissolublement.

Ce point de vue dynamique abolit toute dualité (le secteur de la tradition cotoyant le secteur de la modernité), car la constitution d'une petite production marchande autochtone (dont nous verrons les formes particulières d'extraversion : exode rural, scolarisation, etc.) confère de nouvelles déterminations aux appartenances lignagères et aux références symboliques : elle en modifie le contenu et l'orientation.

I. TRANSFORMATIONS ET DÉTERMINATIONS NOUVELLES DE L'UNIVERS LIGNAGER

Apparemment, depuis l'époque précoloniale, les choses n'ont pas changé. L'appartenance au village paternel, et surtout l'appartenance au *grigbe*, demeure pour tout individu — ou plutôt pour tout planteur — des références premières et immédiates. Toutefois, un examen plus attentif révèle que les groupes, et particulièrement les patrilignages, se sont singulièrement transformés.

On a vu qu'autrefois les *grigbe* dévoilaient leur cohérence par des activités collectives, telle la chasse, et par la possession d'un grand filet. Avec la quasi-disparition des pratiques cynégétiques, leur dimension « groupe en corps » tend à s'estomper, renvoyant ces ensembles d'agnats à leur seul aspect de structure patrilinéaire. Ce renvoi au symbolique est d'autant mieux marqué que s'efface également la praxis lignagère. L'analyse que nous avons conduite précédemment a montré que les liens agnatiques ne constituaient pas une donnée immédiate, qu'ils étaient le résultat de procès d'incorporation, de relations asymétriques, d'une circulation d'hommes (captifs, adoptés, neveux utérins) déterminant à terme le profil singulier de chaque lignage ; en outre, par le régime matrifocal, les *grigbe* étaient le lieu de stratégies et de nouvelles productions lignagères, conduisant aux segmentations et aux séparations. Or, avec la mise en place d'habitats et de terroirs figés et surtout avec le développement de l'économie de plantation, ces processus lignagers sont totalement annihilés ; les *grigbe* sont donc devenus des structures qui déclinent simplement leurs lignées et seule l'importance de l'exode rural leur permet de sauvegarder un relatif équilibre démographique.

Analysons plus en détail la logique de cette transformation. Jadis, le rapport aîné/cadet mettait essentiellement en évidence un lien de dépendance matrimoniale et, plus généralement, soulignait l'écart entre l'homme monogame et l'individu polygine (faisant ainsi des aînés les « maîtres producteurs » de la structure lignagère) ; ce lien, en outre, reléguait au second plan le problème des prestations de travail, celles-ci n'ayant véritablement cours que durant la période de célibat où le fils attendait de recevoir une épouse de son « père ».

Avec l'introduction des cultures pérennes ce rapport va subir un infléchissement particulier. Les aînés ne parviennent pas à transformer les cadets en main-d'œuvre privilégiée, à instaurer un rapport d'exploitation économique ; le seul avantage dont ils bénéficient réside dans l'appropriation foncière : les aînés pouvant mettre en valeur des superficies légèrement plus étendues et, surtout, vendre de nombreuses terres.

De prime abord la situation n'est donc guère différente de celle qui prévalait à l'époque précoloniale. Cependant, dans ce processus où tout individu marié devient, quelle que soit sa position sociale, petit planteur (ou citadin), non seulement le rapport aîné/cadet ne se cristallise pas en un rapport de classes mais, en outre, devient un critère d'analyse de moins en moins pertinent ; car, mise à part la question des prestations de travail, c'est le lien de dépendance matrimoniale lui-même qui tend à se relâcher.

On a vu que la compensation matrimoniale était l'instrument de l'incorporation masculine ; elle permettait une mise à distance des générations et était la condition de réalisation des relations asymétriques. La colonisation rend caduque la valeur attachée aux biens matrimoniaux, en particulier les manilles et les *sompé*. Pourtant, elle se perpétue et désormais se paye essentiellement en billets de banque.

Apparemment, cette monétarisation de la compensation ne modifie pas le schéma antérieur ; comme par le passé, elle semble permettre aux aînés de contrôler la nouvelle génération (notamment de différer l'âge au mariage des « fils ») et de maintenir avantageusement un rapport de dépendance. En réalité, on ne peut raisonner en terme de stricte reproduction ; car l'argent, en tant que valeur générale et abstraite, s'émancipe totalement des circuits matrimoniaux (rappelons, pour mémoire, que les manilles et les *sompé* se détachaient eux aussi de ces circuits ; mais ils ne pénétraient que partiellement d'autres secteurs de la vie sociale et restaient étroitement liés aux mécanismes de la production lignagère), et investit la compensation moins par adaptation du système lignager aux circonstances nouvelles que par le biais des appropriations privées dont celui-ci est le théâtre.

En effet le développement de l'économie de plantation s'accompagnant d'un accès à la propriété foncière, un processus similaire va s'effectuer à l'intérieur du groupe de parenté : chaque planteur tend à s'approprier sa propre lignée, c'est-à-dire à empêcher qu'un aîné contrôle sa progéniture. A ce stade chaque planteur est censé retirer de ses revenus, de la vente des cultures arbustives, l'argent nécessaire au paiement de la « dot » de ses fils. Toutefois il serait inexact d'interpréter ce rapport entre les générations comme une relation de dépendance durable, permettant au père de différer le mariage de son fils pour l'employer sur sa plantation. S'il arrive qu'un fils travaille effectivement pour son père jusqu'à son mariage (la « dot » étant ici une manière de rétribution), on observe bien souvent des situations tout à fait opposées. On se souvient que jusqu'en 1947 les hommes, et particulièrement les jeunes, sont astreints au travail forcé ; fuyant les réquisitions, beaucoup d'entre eux quittent le village et vont s'installer en ville. Par ailleurs, certains individus

n'acceptent pas de travailler sur une plantation qui, de fait, appartient en propre à leur père et dont l'héritage trop lointain ne leur est pas véritablement assuré. L'exode rural trouve ici sa seconde motivation.

Enfin, dès les années 1925-1930, des missions chrétiennes dispensent un enseignement élémentaire et sont très vite fréquentées par des jeunes de la région de Gagnoa. Cette tendance à la scolarisation ne cessera de s'affirmer au cours des décennies suivantes, notamment après l'Indépendance, contribuant à renforcer les processus d'émigration.

La permanence de la compensation n'est donc pas liée au maintien d'une relation de dépendance permettant aux pères d'utiliser leurs fils comme main-d'œuvre. Comment, dès lors, en rendre compte ?

Remarquons tout d'abord que le travail des jeunes à l'extérieur procure une seconde source de revenus ; de sorte que l'argent de la compensation n'est pas exclusivement rassemblé par le père ; le fils apporte souvent une partie du montant fixé et parfois même règle lui-même la somme à sa belle-famille. De telles pratiques montrent que le *le*, par rapport à l'univers précolonial, n'occupe plus la même place : il est essentiellement le prix que les beaux-parents exigent contre le départ de leur fille.

On retrouve ici le problème de la sphère privée. S'approprier sa propre lignée signifie, au premier chef, valoriser ses filles, réaliser un revenu supplémentaire (revenu monétaire qui ne sera pas la plupart du temps épargné pour le mariage d'un homme — père ou fils — mais, comme on dit localement, « mangé » ou dépensé) et conserver le ou les gendres dans une position de débiteur. Étant donné que les fils versent souvent eux-mêmes une partie ou la totalité de la compensation, celle-ci devient pour l'ensemble des petits planteurs une ressource positive (1).

Nous évoquons il y a un instant le problème de l'héritage. Comme la compensation, la dévolution des biens suit le mouvement

(1) Le problème de la « dot » se pose aujourd'hui dans des termes assez différents ; des données nouvelles sont, en effet, apparues. D'une part, une loi remontant à 1964 interdit la coutume de la dot ; bien que cette loi soit quelque peu artificielle (ne donnant pas lieu à des poursuites judiciaires), certains l'utilisent pour en différer le paiement ou, tout simplement, pour en diminuer le prix, notamment les citadins qui sont à distance respectable des pressions villageoises.

D'autre part, les filles ne font pas l'objet d'une discrimination scolaire et beaucoup d'entre elles abandonnent le milieu rural pour tenter leur chance en ville ; il est donc fort difficile pour les pères de percevoir une « dot », puisqu'ils ne contrôlent ni leur célibat, ni leur éventuel mariage (et ce n'est qu'après coup, c'est-à-dire après la naissance d'un premier enfant, qu'ils tentent de percevoir la « dot »).

global de l'appropriation privée. L'héritage en ligne verticale tend à se substituer à la transmission collatérale ; toutefois, cette nouvelle pratique s'accommode de compromis avec les règles anciennes. D'une part, elle intervient principalement dans le cadre des plantations ou des terres en général (2) et concerne un fils et un seul (l'aîné, s'il est toujours présent au village). D'autre part, l'héritier « traditionnel » (un frère du défunt) est en droit de réclamer un dédommagement, voire même une partie des terres du défunt ; il y a là un rapport de force qui est variable suivant les situations.

En définitive, le rapport aîné/cadet, tel qu'il a été défini dans le cadre de la praxis lignagère, ne se reproduit pas ; avec le processus d'autonomisation des familles restreintes (*sue*), les relations asymétriques (qui permettaient à une minorité d'individus de contrôler l'incorporation des hommes et la circulation des femmes) sont brisées.

Certes, on a précisé que certains, lors du démarrage de l'économie de plantation, ont tiré parti de leur position en s'appropriant de plus grandes superficies ; mais, par ce « coup de force » initial, ils n'ont exprimé que leur pure individualité. D'aucuns échoueront à entretenir leur exploitation, par faiblesse personnelle, ou par une inclinaison trop marquée à vendre leurs terres. En revanche, d'autres planteurs, sans avantage particulier quant à l'appropriation foncière, par un niveau régulier de production, réussissent à inverser les inégalités de départ.

Le rapport aîné/cadet se dissout ainsi dans les itinéraires individuels, dans l'histoire particulière des lignées qui se sont déclinées sur deux ou trois générations ; et les écarts repérables aujourd'hui entre petits planteurs (écarts compris essentiellement entre 1 et 6 ha) en sont, au premier chef, le résultat. On constate ainsi que des personnages dont la position en terme généalogique est celle d'aîné sont relativement pauvres, alors que, par exemple, des descendants de captifs disposent de revenus plus décents ou plus confortables.

Au bout du compte, le développement de l'économie de plantation révèle les incertitudes ou les indéterminations de la période précédente ; plus exactement, l'appropriation privée révèle la non-cristallisation du rapport aîné/cadet à l'époque précoloniale et par sa logique propre renforce et diversifie les processus d'individuation. Ces processus sont d'autant plus importants qu'ils ne se déroulent plus simplement à l'intérieur de l'univers villageois : l'exode rural et

(2) En ce qui concerne le lévirat (l'héritage des veuves), l'épouse ou les épouses, lorsqu'elles ne se remarient pas ailleurs (ce qui est désormais possible, surtout pour les femmes jeunes), restent auprès d'un des frères du défunt.

la scolarisation ont créé des situations nouvelles. Les positions acquises ou les professions exercées (du manoeuvre au haut fonctionnaire), la comptabilité des réussites ou des échecs en ville ne peuvent s'expliquer par les statuts antérieurs des pères ou des ancêtres ; elles relèvent largement des cheminements individuels ou de contextes étrangers à l'institution lignagère.

Le descendant de captif dont le fils est aujourd'hui commandant de gendarmerie manifeste ainsi sa propre réussite (ce qui peut se traduire concrètement par une aide substantielle) et s'émancipe ainsi des références précoloniales.

Au demeurant, on ne peut réduire le patrilignage à une configuration de lignées ou de sphères privées. Il conserve une incontestable efficacité symbolique, notamment au plan des interdits matrimoniaux (et des interdits alimentaires) lesquels, dans leur ensemble, sont toujours respectés. Mieux encore, le *grigbe* et secondairement le village, en tant que formes premières d'inscription des individus, se renforcent tout au long du développement de l'économie de plantation. Apparemment, cette assertion est contradictoire avec ce qui précède, l'appartenance au collectif lignager semblant être battu en brèche par les processus d'appropriation privée.

En fait, ces processus adviennent dans un cadre qu'ils ne modifient pas ; leur logique n'étant pas d'essence lignagère, et ne débouchant pas à terme sur la séparation et sur la création d'un nouveau *grigbe*, ils figent la structure agnatique qui devient seulement comptable du destin de ses patrilignes.

Les segments demeurent attachés au lignage et ne prennent sens que par rapport à lui, et les citadins, quoique puisse être leur attitude à l'égard de leur groupe de parenté, en sont membres effectifs.

La structure lignagère et le groupe résidentiel constituent un pôle rural qui se « nourrit » des itinéraires individuels et des parcours citadins. Chaque village a son « double », c'est-à-dire un ensemble, cette fois-ci tout à fait réel, d'urbains (salariés, étudiants) dont le poids démographique est souvent équivalent à celui de sa propre population. Le « double » participe matériellement à la vie villageoise, par exemple à l'amélioration de l'habitat ou aux dépenses scolaires ; certes, l'aide des citadins est généralement personnalisée, passe par le canal des *sue* et s'adresse au père, à la mère ou au frère proche resté au village. Mais globalement, la réalité sociologique du « double » se réfléchit sur le pôle rural ; certains villages n'ont que des ouvriers ou des petits employés, tandis que d'autres arborent une couche de salariés relativement aisés (enseignants, fonctionnaires, cadres). On peut repérer des différences similaires entre les lignages d'un même village.

Les inscriptions lignagères et villageoises englobent donc le monde rural et le monde urbain. L'efficacité symbolique désigne ainsi la liaison organique entre ces deux univers. Encore faut-il préciser un point important : les funérailles ou les levées de deuil, qui constituent le moment privilégié où cette efficacité est globalement observable, ne témoignent pas uniquement d'une fidélité à la tradition. Les manifestations « coutumières », le déploiement du système lignager et des réseaux de parenté parlent d'autres choses que d'eux-mêmes.

En ces occasions, le village-hôte mêle l'observation des règles à la démonstration de sa réalité socio-économique. La qualité de son accueil est à la mesure de sa capacité à rassembler une somme importante d'argent (3) et à mobiliser non seulement l'ensemble de ses planteurs mais également son double urbain. L'apport financier et surtout la présence des citadins (dont certains affichent d'incontestables signes extérieurs de richesse) constituent un enjeu important, car ils montrent son degré de réussite, même là où il n'est plus véritablement maître du jeu (ville, univers salarial, etc.). Les funérailles représentent l'ultime manière d'actualiser le système symbolique, de redonner vie aux pratiques culturelles (chants, danses, joutes oratoires). Toutefois, le respect du code, en tant que rapport, n'est pas inscrit dans le code lui-même ; car il est une façon de dévoiler et de signifier le réel. En effet, avec le développement d'une petite production marchande, le village et ses lignages se sont constitués en pôle rural autochtone et ont été le théâtre de productions et de transformations sociales ; mais ces processus, dont on a vu la teneur, sont demeurés des phénomènes internes et l'univers lignager-villageois est resté le cadre à l'intérieur duquel les logiques individuelles ont pris leur sens. Les funérailles manifestent sans conteste le respect du code, mais elles traduisent aussi l'histoire récente des villages bété, leur inégal niveau économique, leur inscription différentielle dans le monde urbain et dans les diverses couches ou classes qui composent la société ivoirienne.

Dans cette perspective, la sorcellerie constitue un bon « analyseur ». A l'instar de l'institution lignagère et villageoise, elle trouve de nouveaux terrains d'élection. Les processus d'appropriation privée, l'autonomisation des patrilignes multiplient les rivalités et les ressentiments ; les ventes de terres réalisées au détriment du frère ou des fils, la réussite économique de certains, la stagnation ou

(3) A Dobé-Mahidio, lors des funérailles du *dudubeñ* (du dernier « maître de la terre » sans doute), il a été rassemblé environ 500 000 F CFA ; une partie provient du village lui-même et particulièrement du lignage Tabié, une seconde du réseau de parenté, une troisième des citadins.

l'appauvrissement des autres, les tentatives manquées d'urbanisation, les pertes de travail, les échecs scolaires constituent autant de phénomènes ou d'événements singuliers. Leur sens ne parvient pas à s'égarer dans le dédale des itinéraires personnels ou des situations objectives, et remonte à la source lignagère et villageoise qui conserve largement la maîtrise de l'interprétation. Elle la conserve d'autant plus que le champ de la sorcellerie tend à perdre ses assises et ses règlements publics (les interrogations du cadavre par les neveux et les principales ordalies ont presque disparu) et à substituer aux accusations un climat de soupçons et d'intrigues mal résolues.

Au reste, cet univers « sorcier » ne se contente pas d'interpréter les conflits ou les contradictions ponctuelles : il synthétise et condense sur un mode « théorique » les nouvelles productions sociales, c'est-à-dire aussi bien les transformations internes du pôle villageois que les processus d'urbanisation, montrant ainsi que les absents restent non seulement membres de leur patrilignage, mais sont censés être en mesure de participer aux entreprises maléfiques du *gudime*. A cet égard un récit très étonnant nous a été proposé ; le narrateur présente un *gudime* qui a la propriété de métamorphoser son village en une superbe ville (à l'image d'Abidjan ou de Yamoussoukro, village du Président F. Houphouët-Boigny, devenu par ses soins une authentique ville promise au destin de capitale administrative ivoirienne), et dont les membres (sorciers) composent une sorte d'appareil d'Etat avec à sa tête un président et un aéro-page de ministres. Cette variante moderniste du *gudime*, loin de nier la réalité villageoise, représente une manière de corroborer et d'anticiper ses tendances profondes ; notamment en explicitant les liens organiques entre pôle rural et pôle urbain, en soulignant les investissements scolaires (et partant les désirs d'insertion dans l'appareil d'Etat), et en indiquant le caractère éminemment transitoire de l'économie de plantation autochtone. Ainsi, le pôle rural reste producteur et distributeur du sens ; il se laisse transfigurer en ville et en gouvernement mais conserve la maîtrise de cette singulière promotion.

Outre ces références lignagères et villageoises, qu'en est-il des éléments de la « matriversion » ? Remarquons tout de suite que les processus d'appropriation privée et d'autonomisation des lignées favorisent les relations interpersonnelles ou l'utilisation par chacun de sa parentèle. A cet égard, les liens matrilatéraux, notamment entre ego et des représentants du lignage de sa mère, ou entre ceux qui partagent un même pays maternel (*sayeremo*), constituent, aujourd'hui comme hier, une manière de contourner l'instance du *grigbe* et de mener ses propres stratégies ; toutefois, le recours à ce réseau de

parents n'est plus orienté vers la production lignagère, mais tend à renforcer les replis sur la sphère privée.

Certaines biographies sont de ce point de vue particulièrement significatives ; des originaires de Dobé-Mahidio installés aujourd'hui à Abidjan ont trouvé lors de leur arrivée un soutien matériel auprès de « maternels » et, parfois, ont obtenu un premier emploi grâce à leur appui. En outre, bon nombre de collégiens sont placés chez leur oncle maternel, ou bien chez un cousin matrilatéral de leur père.

En milieu rural, les relations entre membres d'un même lignage et d'une façon générale entre villageois, ne sont pas des rapports de simple coexistence : ici, également, les discriminants maternels ont favorisé l'éclosion de liens de solidarité et de pratiques d'entraide entre planteurs.

A Dobé-Mahidio, durant la période SODERIZ », deux *noyoko-suyoko* ont présidé à la formation du groupement de riziculteurs.

A Titiékou, la mise en valeur du bas-fond a donné naissance à quatre groupes d'entraide, fondés chacun sur l'appartenance matriclanique. Ce phénomène n'est du reste pas spécifique à Titiékou ; dans d'autres villages du canton Zabia (canton particulièrement sollicité par le développement de la riziculture irriguée), on constate un usage similaire des *lele*. Mieux encore, dans l'un des villages enquêtés, les matriclans, avant l'intervention de la SODERIZ, ont donné naissance à une sorte d'organisation mutualiste ; chaque *lele* s'est transformé en une association autonome : ses membres y cotisent annuellement et peuvent ainsi bénéficier d'emprunts à faible taux d'intérêt. Ailleurs, quelques jeunes (la plupart sont déscolarisés) ont conçu un nouveau matriclan, légitimant, par une utilisation novatrice de la tradition, leur volonté de gérer, à l'écart des adultes, leurs propres affaires.

Ces divers usages des références « maternelles » mettent en évidence plusieurs phénomènes.

Tout d'abord, ils montrent à nouveau que le patrilignage, en dépit de sa prégnance toujours vive et de son caractère éminemment comptable, a cessé de s'actualiser en manifestations ou activités collectives ; plus exactement, il a cessé d'être un « corporate group » pour n'apparaître désormais que comme une pure structure symbolique. Ensuite, cette dimension « groupe en corps » de l'institution lignagère s'est déplacée autour des figures matricentrées, lesquelles permettent aux petits planteurs (devenus pendant quelque temps producteurs de riz irrigué) d'organiser, ici ou là, des groupements de solidarité économique. Enfin, ce déplacement ne peut s'interpréter comme un simple mécanisme inhérent à l'organisation sociale des Bété de Gagnoa. Certes, compte tenu de leur importance à l'époque précoloniale, il n'y a rien d'étonnant à ce que les figures matricen-

trées occupent aujourd'hui le devant de la scène lignagère et prennent en charge certaines activités et certaines relations socio-économiques, comme si à l'intérieur du partage institutionnel, l'ordre patrilinéaire, voué aux entreprises privées et impuissant à susciter du « collectif », laissait libre cours aux identifications utérines. Toutefois, cette procédure interne s'éclaire aussi à la lumière de déterminations exogènes : la riziculture irriguée, de par son mode cultural intensif, requiert des formes d'entraide, la raréfaction de la main d'œuvre « étrangère » et de la terre exige de nouvelles solidarités villageoises, les difficultés financières, notamment au moment de la rentrée scolaire, suscitent de nombreux emprunts, l'existence de jeunes déscolarisés engendre des problèmes spécifiques donnant lieu à une insertion différentielle dans le milieu lignager et villageois.

En d'autres termes, face à ces situations particulières, les références maternelles constituent des réponses ou des solutions adéquates ; elles permettent la création et le fonctionnement de « tontines », d'associations, de mutuelles, de groupes de jeunes. L'imaginaire « matriverti » se cristallise en institutions durables ou provisoires et confère une légitimité à des activités qui requièrent une entente minimale.

II. LE RAPPORT HOMME/FEMME DANS L'ÉCONOMIE DE PLANTATION

Le référent précolonial a mis en évidence un partage assez net entre le monde masculin et le monde féminin ; et bien que les hommes ne fussent pas toujours étrangers aux activités agricoles, les pratiques cynégétiques et guerrière organiquement liées à l'ordre institutionnel étayaient l'ancrage sexuel de la division sociale, dévoilant ainsi le site d'une domination originelle.

Les hommes, en devenant planteurs, sont désormais partie prenante de la production agricole ; et à l'ancienne division se substitue un nouveau partage du travail entre les sexes, moins net et plus technique, dont les ressorts perpétuent la domination masculine tout en la rendant simultanément explicite et précaire. Examinons ce processus en détail.

Avec le développement de la petite production marchande, les femmes continuent à prendre en charge l'essentiel du secteur vivrier, et particulièrement la production rizicole. En effet, parallèlement aux cultures pérennes, le riz sous sa forme pluviale se généralise. Alors qu'il était cultivé, à la veille de la colonisation, seulement par quel-

ques tribus et que la maïs, la banane et le taro étaient très probablement les denrées dominantes, le riz devient sous l'égide de l'administration coloniale (qui organise vers les années 1935-40 une vaste campagne de vulgarisation) le produit vivrier qui assure pour une large part (4) la subsistance des populations autochtones. Aujourd'hui, le paddy est totalement intégré à l'économie de plantation et se présente, malgré son caractère récent (5), comme une denrée traditionnelle (les Bété, selon un modèle quelque peu stéréotypé (6) seraient à l'instar des autres ethnies de l'ouest ivoirien, riziculteurs, par opposition aux groupes situés à l'est du Bandama, notamment les Baoulé cultivateurs d'igname). L'impulsion donnée au départ par les autorités coloniales semble avoir trouvé, comme pour le café et le cacao, une sorte de répondeur favorable auprès des autochtones. A cela trois raisons principales. D'abord le cycle végétatif du riz s'inscrit assez bien dans le calendrier agricole, notamment dans celui des cultures pérennes (par exemple, la récolte et le transport du café et du cacao correspondent à une période où les rizières sont laissées en jachère). Ensuite, et bien qu'elle exige une charge de travail importante, surtout au niveau du désherbage, du décorticage et du vannage), cette céréale présente deux avantages majeurs : d'une part, le transport et surtout le stockage du riz sont aisés, d'autre part, le paddy diminue la fraction du temps consacré à la préparation des repas.

Enfin, la riziculture pluviale n'est pas uniquement destinée à l'auto-consommation, elle permet de réaliser des revenus complémentaires, soit par la vente au kilo à des commerçants dioula, soit sous forme de « bottillons » à des acheteuses de passage.

Les femmes deviennent donc, à l'intérieur du secteur vivrier, principalement rizicultrices ; mais pour autant, elles ne sont pas dispensées de travailler sur les plantations. Le procès de production rizicole n'interférant pas ou peu avec celui des cultures arborescentes, le stockage et la préparation des repas permettant une rationalisation du travail domestique, les épouses peuvent travailler avec leur mari sur les plantations, principalement au moment de la récolte et du transport des produits. Apparemment il n'y a rien là que de très normal : hommes et femmes participent conjointement à la mise en valeur de l'exploitation. En réalité, sous cette « harmonieuse » activité familiale

(4) Sont cultivés également, mais dans une moindre mesure, le maïs (souvent en association avec le riz) et le manioc.

(5) Rappelons que son introduction dans la région de Gagnoa remonte à la deuxième moitié du XIX^e siècle.

(6) Avec J.-P. CHAUVEAU et J. RICHARD, nous avons proposé une analyse critique de ce modèle, dans un article intitulé « Histoires de riz, histoires d'igname : le cas de la Moyenne Côte-d'Ivoire ». *Africa* 51 (2), 1981.

où épouse(s) et époux semblent conjuguer leurs efforts, se laisse repérer un nouveau rapport social.

La position des deux partenaires est loin d'être équivalente. Les conjointes n'ont toujours aucun droit sur la terre ; elles restent fondamentalement des étrangères et ne sont liées au lignage de l'époux que par une simple relation matrimoniale.

Corollairement, elles n'interviennent dans le processus d'appropriation que d'une manière indirecte ; c'est dire aussi bien que leur travail sur les plantations ne constitue pas un fait immédiat ou naturel mais, bien plutôt, un service que les épouses, telles des employées, rendent à leur mari. C'est pourquoi, elles n'acceptent de récolter (voire quelques fois de désherber) le café et le cacao qu'à la condition d'être rémunérées. A la fin de chaque campagne, les conjoints leur versent une somme (ou bien offrent des pagnes) proportionnelle aux revenus réalisés (7).

De sorte que dans le cadre de l'économie de plantation, la domination masculine se manifeste non seulement au niveau de la maîtrise ou de la propriété foncière, mais également et surtout comme un pouvoir de commercialisation. Autrement dit, les femmes, bien qu'elles soient censées partager une vie commune avec leurs maris, constituent la première main-d'œuvre utilisée par ces derniers ; lorsqu'on les interroge, elles formulent un rapport d'employeurs à employées en toute lucidité.

Par ailleurs l'inégalité entre les hommes et les femmes se laisse aisément comptabiliser par l'examen de leurs journées de travail.

D'après nos relevés effectués à Dobé-Mahidio, on a pu établir que les planteurs travaillent en moyenne 4 à 5 heures par jour, tandis que leurs épouses, cumulant activités agricoles et tâches domestiques, accomplissent une dizaine d'heures.

Ce nouveau contenu du rapport entre les sexes a plusieurs implications.

La domination masculine perd son caractère idéologique ou « enchanté » ; hommes et femmes ne forment plus deux univers distincts, où la condition de possibilité des groupes, des collectifs lignagers, résidait précisément dans l'atomisation des femmes, où les pratiques cynégétiques et guerrières énonçaient et actualisaient ce jeu de la différence des sexes. Ils se trouvent désormais confrontés au sein d'un même procès de production arboricole et au sein d'une même activité marchande. Si bien que la domination masculine se dévoile comme telle, en l'occurrence comme propriété privée, comme pouvoir de commercialisation et comme utilisation ou exploitation de la

(7) A Dobé-Mahidio on a pu établir que les femmes reçoivent une rémunération moyenne de 10 000 à 15 000 F CFA.

main-d'œuvre féminine. Cette mise à nu de la domination a deux conséquences majeures. D'une part, qu'un mari ne paie pas ou rémunère mal sa femme, celle-ci remet alors en question le contrat de mariage et retourne dans son village natal en attendant de trouver un nouvel époux plus généreux. On a pu constater à cet égard que l'instabilité matrimoniale est aujourd'hui particulièrement forte (il n'est pas rare de rencontrer des femmes, en général de moins de quarante ans, qui ont eu trois ou quatre maris successifs) ; et la compensation matrimoniale, malgré sa perpétuation (8), ne constitue pas un frein à l'augmentation des divorces, car le père rembourse rarement son gendre, laissant cette tâche au nouveau prétendant de sa fille.

D'autre part, on assiste parmi la jeune génération à des refus clairement exprimés (9) de la condition faite aux femmes en milieu rural ; ce refus est d'autant plus marqué que les filles ne font pas l'objet de discrimination et sont scolarisées comme les garçons. L'exode rural féminin est donc un phénomène qui prend aujourd'hui de plus en plus d'ampleur et qui, par contre coup, augmente et justifie celui des hommes.

III. LES FORMES EXTRAVERTIES DE LA SOCIÉTÉ AUTOCHTONE

Qu'entendons-nous par formes extraverties ?

Il s'agit de faits sociaux, de productions sociales, étroitement liés à la colonisation puis au développement de l'économie de plantation, dont la signification et la finalité traduisent une certaine négation du milieu villageois. Les cessions et les ventes de terres correspondent parfaitement à cette définition ; inhérentes au système local, elles sont en même temps un facteur d'extraversion, puisqu'elles mettent en péril les conditions de reproduction de l'économie de plantation autochtone. D'autres phénomènes répondent à la définition proposée, à savoir l'exode rural et la scolarisation.

Nous les avons déjà rencontrés, notamment en examinant les transformations internes de l'univers lignager ; on se propose donc, ici, de traiter ces phénomènes en tant que tels, d'identifier leur

(8) On peut se demander si le maintien de la « dot » n'est pas également lié à la valorisation des femmes comme forces de travail.

(9) Voir à ce sujet, l'article de Claudine VIDAL : La guerre des sexes à Abidjan. *Cahiers d'Études Africaines*, n° 65 XVII, pp. 121-153.

logique particulière. Il nous semble en effet qu'au-delà de la formation de « doubles » villageois, c'est-à-dire d'ensembles de citoyens participant peu ou prou aux destinées de leur village d'origine, l'exode rural et la scolarisation constituent des éléments importants de la formation d'une ethnicité bété. Suivant notre thèse de départ, la conscience ethnique ne peut s'interpréter comme une manifestation archaïque, comme un retard de l'identification ou de la représentation collective sur des bases matérielles qui se seraient en revanche nettement modifiées. On a déjà vu que l'idéologie d'autochtonie émerge *a posteriori*, au fur et à mesure que les facteurs de production se raréfient et que la concurrence entre planteurs se cristallise autour du clivage entre bété et allochtones. De la même façon, les départs en ville et les investissements scolaires engendrent une configuration particulière à l'intérieur de la Colonie, puis au sein de l'espace ivoirien ; une « société civile » s'élabore d'une manière interne en fonction des liens qui se tissent entre les pôles urbains et les pôles ruraux, désignant ainsi l'entrelacs des relations ville-campagne, et d'une manière externe, par rapport à l'Etat et à l'espace national ivoirien : la conscience ethnique venant, en quelque sorte, réfléchir les processus internes sur le mode d'une relation singulière entre une société civile et un pouvoir central.

1. Aspects et évaluation de l'exode rural

L'exode rural est un phénomène ancien, contemporain de la conquête militaire.

A l'époque, il traduisait chez les jeunes autochtones une volonté de fuir la répression et le travail forcé. Il va se poursuivre avec le démarrage de l'économie de plantation et connaître une ampleur nouvelle dans les années 1930-40. Plusieurs facteurs rendent compte de cet accroissement de l'émigration ; notamment les réquisitions de travail sur les plantations européennes et chez les notables locaux, la tentative des « aînés » et plus généralement des pères d'utiliser leurs fils comme main-d'œuvre privilégiée sur les parcelles récemment plantées en café et cacao. Bref, touchant principalement les jeunes générations, l'exode rural accompagne le développement de la petite production marchande ; mieux encore, loin d'être un phénomène de circonstance, il devient un élément structurel jetant des passerelles entre les revenus tirés des cultures d'exportation et les revenus salariaux perçus en ville. On verra, à cet égard, que l'exode rural n'est pas — ou plutôt n'a pas été — un phénomène irréversible, qu'une majorité de planteurs actuels sont d'anciens citoyens ayant appris et exercé pendant quelque temps un métier manuel.

Avant d'examiner les modalités de cet exode rural, il convient d'aborder plusieurs points importants.

Dès la fin de la pacification, les migrants autochtones se dirigent vers les lieux qui, pour l'époque, représentaient les centres attractifs de la Colonie, à savoir Grand-Lahou, Grand-Bassam et Bingerville (seuls quelques groupes d'autochtones s'installent dans d'autres zones rurales, notamment dans le sud-est et dans celle de Guitry). Là, ils s'emploient comme main-d'œuvre sur les chantiers de travaux publics, comme commis d'administration ou comme « boys ».

Or, en dépit des parcours ou des aventures individuelles, ces migrants, prompts à vendre leur force de travail, semblent manifester un comportement singulier que le pouvoir colonial interprète en terme ethnique.

Ces jeunes Bété présentent ainsi une « humeur instable et vagabonde », n'ayant aucun sens de l'autorité, abandonnant vite leur emploi pour se mettre en quête d'un nouveau contrat. Bref, se constitue une image stéréotypée du « Bété » dont le contenu plutôt négatif ou péjoratif désigne une manière d'être, une « personnalité de base » qui paraît difficilement conciliable avec les impératifs du travail salarié et à laquelle l'administration française porte la plus vigilante attention (10).

Loin de référer à un modèle culturel préexistant, ce profil ethnique s'élabore sur les lieux où se nouent précisément ces rapports « instables » de salariat.

En effet, le centre-ouest et la zone de Gagnoa, pacifiés définitivement en 1913, achèvent le processus de colonisation française. Aussi, le jeune pays bété s'inscrit tardivement dans l'espace ivoirien ; d'autres régions — particulièrement le sud-est et la Basse-Côte — sont depuis de nombreuses années en « situation coloniale », situation qui, du reste, a succédé à une longue période de contacts et de relations commerciales avec les Européens.

Les jeunes migrants découvrent donc une contrée où la présence occidentale et française a déjà fait largement son chemin, où s'est élaborée une vie administrative et économique, où les rapports entre colonisateurs et colonisés ne relèvent plus de la simple soumission, mais suivent une évolution plus complexe ; l'économie de plantation locale est essentiellement « indigène », le commerce africain est actif, et surtout certains postes de commandement, de maîtrise, sont occupés (aussi bien dans l'administration que sur les chantiers) non point par des « Blancs » mais par des Ivoiriens. Bref, ils sont confrontés à une réalité qui les place d'emblée au bas de l'échelle sociale et les confine durablement au rôle de manœuvre ou de subalterne.

(10) Cf. notamment le rapport politique, 1930, ANCI, dossier IV 80/5.

C'est sur cette base que s'élaborent simultanément un stéréotype et une conscience ethnique.

Plus précisément, la Basse-Côte n'est pas simplement le pôle où existe un marché du travail, mais aussi un lieu où se résume l'histoire récente de la Colonie. Les rapports sociaux y sont médiatisés par des références ethniques, car la colonisation a créé des inégalités particulières : certaines populations participent déjà à « l'œuvre coloniale », tandis que d'autres sont à peine pacifiées (11). Du même coup, être manœuvre signifie en même temps être bété, car la situation objective de ces jeunes migrants s'identifie à la position différentielle de leur milieu d'origine par rapport aux contacts européens et à la conquête militaire.

Précisons, du reste, que l'expression « jeunes bété » prend dans les rapports administratifs un sens tout à fait générique ou extensif, qualifiant indistinctement les originaires d'une vaste région comprise entre Sassandra et Daloa. Peut-être est-ce en Basse-Côte que le terme est devenu d'usage courant (c'est-à-dire quitte la sphère des colonisateurs pour être employé par les intéressés et par les autres populations ivoiriennes), puisqu'à la même époque, en « pays bété », on distingue encore les Tshien de Gagnoa des groupes voisins.

Certes, durant les décennies qui suivent, les migrants bété ne resteront pas manœuvres ou simples exécutants ; bon nombre acquièrent une qualification et, avec le développement de la scolarisation, certains s'orientent vers les services et vers l'administration.

Toutefois, en dépit de cette amélioration et de cette diversification des emplois, les rapports sociaux semblent toujours se cristalliser autour des références ethniques, comme si les inégalités initiales, à savoir celles créées par la colonisation, perduraient et signifiaient toujours une sorte de retard historique. Les Bété n'ont guère de représentants au sein du Syndicat Agricole Africain, lequel regroupe majoritairement des originaires du centre et de l'est ivoiriens ; de la même manière, mis à part certains notables, peu d'entre eux militent et surtout remplissent des fonctions dirigeantes au sein du PDCI-RDA. En sorte que, comme au tout début de la période coloniale, les Bété semblent rester en marge des appareils (syndical et politique) qui donneront plus tard naissance à l'État ivoirien.

A l'appui d'enquêtes effectuées dans trois villages (Dobé-Mahidio, Titiékou et Barouhio), examinons plus en détail les principaux aspects de l'exode rural.

Une première coupe synchronique permet d'établir la composition et la structure de la population masculine (12) active, absente de

(11) G. BALANDIER a clairement repéré ce type de phénomène. Cf. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, op. cit. ; pp. 20-21.

(12) Enquêtes effectuées en 1975.

cette trilogie villageoise. Il ressort tout d'abord que sur l'ensemble de cette population, et compte non tenu des jeunes scolarisés (collégiens et étudiants), plus de la moitié des originaires résident à l'extérieur (58 % à Dobé-Mahidio, 55 % à Barouhio et à Titiékou).

Ces chiffres, aussi homogènes soient-ils, ne nous paraissent pas extrapolables à l'ensemble de la région de Gagnoa et, *a fortiori*, au pays bété ; nos estimations démographiques avaient en effet fixé à 40 % la population des non-résidents. Il semble que nos trois villages, situés à proximité de Gagnoa, ont été particulièrement touchés par les mouvements de « colonisation allochtone » et ont subi, par contre coup, une crise particulièrement aiguë de leur économie de plantation, multipliant ainsi les causes de départ.

La quasi-totalité de ces émigrants exerce une activité professionnelle en ville ; à cet égard, on a pu dresser la typologie suivante :

<i>MANUELS</i> 32 %	<i>EMPLOYÉS</i> 41 %	<i>FONCTIONNAIRES</i> 14 %
<i>ACTIVITÉS DE COMMERCE</i> 4 %	<i>PLANTEURS</i> 5 %	<i>CHÔMEURS</i> 3 %

A l'exception de quelques individus qui se sont installés comme exploitants dans un autre milieu rural, l'essentiel des activités sont des activités salariées. Une analyse plus fine révèle que certaines professions ont des fréquences très élevées ; ainsi, parmi les « manuels », les métiers liés à la mécanique (mécanicien, tôlier, soudeur) et ceux du bâtiment (maçon, menuisier, charpentier) sont très répandus : ils représentent en effet 60 % de leur catégorie.

En ce qui concerne les employés et les fonctionnaires, l'observation est la même ; plus du tiers des actifs de la seconde catégorie exercent le métier de chauffeur et près de la moitié de la troisième celui d'instituteur. Une seconde répartition permet d'identifier les destinations de cet exode rural :

<i>GAGNOA</i> 18 %	<i>DALOA</i> 3 %	<i>AXE GAGNOA-ABIDJAN</i> <i>(LAKOTA-DIVO-DABOU)</i> 10 %
<i>SASSANDRA-SAN PEDRO</i> 5 %	<i>ABIDJAN</i> 53 %	<i>REGION DE BOUAKE</i> 4 %
<i>DIVERS</i> 8 %		

Ces pourcentages sont éloquentes : Abidjan est de loin le pôle attractif dominant. Il n'y a pas de « diaspora » bété, mais essentiellement un axe d'émigration nord-ouest/sud-est qui va de Gagnoa à la capitale (13).

Que peut-on dégager de cette série de données ? En premier lieu, elle éclaire la notion de « double-villageois » évoquée précédemment ; chaque village a ainsi une seconde population, exerçant une activité salariée et résidant en ville, notamment à Abidjan.

En second lieu, depuis le début du siècle, le vecteur de l'exode rural est resté inchangé : Abidjan s'est substitué à Bassam et Binger-ville, et Gagnoa en se développant a offert quelques emplois et surtout, comme nous le verrons, des possibilités d'apprentissage.

En troisième lieu, l'importance de cet exode est relativement indépendante de la scolarisation ; bon nombre de ces migrants, particulièrement les « manuels » et les employés, sont des hommes d'âge mûr qui ont quitté fort jeunes leur village (bon nombre vers les années 1940), n'ayant parfois jamais fréquenté une école ou suivi qu'une ou deux années de cours élémentaires.

Précisons à cet égard que les trois villages, outre cette population salariée, ont aussi une population lycéenne et estudiantine ; mais le phénomène scolaire n'a pris une réelle importance que vers les années 1950 et surtout après l'Indépendance, renforçant ainsi les tendances à l'émigration.

Enfin, on est en droit de s'interroger sur le caractère définitif ou irréversible de cet exode rural ; car cette simple « photographie » réalisée en 1975 ne tient pas compte de retours éventuels ; cette hypothèse semble d'autant plus concevable que si l'on appréhende l'exode rural dans une perspective diachronique, on constate rétrospectivement un incessant va et vient entre les pôles urbains et les pôles ruraux.

Toutefois, ce phénomène sur lequel nous allons revenir dans un instant, ne permet pas de définir cette coupe synchronique comme un épisode éphémère : les citadins des années 1970 redevenant à terme des villageois et des planteurs. Bien que par leurs déclarations certains intéressés n'excluent aucunement la possibilité d'un retour au village, celui-ci est envisagé uniquement comme l'aboutissement d'une vie active, comme une retraite où ils pourront au moins assurer leur subsistance. Au reste, plusieurs facteurs accréditent la thèse d'un processus non réversible ; ainsi que nous l'avons indiqué, une majorité d'originaires ont quitté leur village depuis de nombreuses années (certains depuis 1940) ; durant toute cette période ils

(13) Soit la route Gagnoa-Abidjan où sont précisément situées Lakota, Divo et Dabou.

ne s'y sont jamais réinstallés d'une manière durable. On peut donc considérer leur départ comme un fait subjectivement positif, et bien qu'ils ne soient pour la plupart qu'ouvriers et employés, leur urbanisation s'est finalement concrétisée par l'obtention d'un métier ou d'un emploi assez stable. En outre, cette première génération de citadins ou, pour reprendre la notion développée par G.M. Gibbal de « néo-citadins » (14), se double aujourd'hui d'une seconde (voire d'une troisième) pour laquelle le village n'est souvent qu'un lieu de référence, autour duquel s'enchevêtrent de nouveaux enjeux et de nouvelles représentations. Si, pour ces « citadins » à part entière (nés en ville), l'horizon villageois continue à signifier et à réguler certaines de leurs relations sociales, c'est selon des modalités nouvelles et particulières. La valorisation du village parle moins de sa réalité que d'une manière « toute citadine » d'utiliser et d'exhiber ses « racines » et, ce faisant, constitue le relais privilégié de l'appartenance ou de la conscience ethnique.

Une seconde approche, à caractère rétrospectif, permet de mieux saisir l'importance de l'émigration autochtone. Parmi les planteurs résidant dans les trois villages enquêtés (soit à peu près 200 individus), une majorité livre une biographie jalonnée de parenthèses citadines (15) ; 23 % seulement n'ont jamais émigré, alors que tous les autres, soit 77 %, ont quitté au moins une fois leur milieu d'origine. Voici comment se répartissent les différentes fréquences de départ :

<i>0 fois</i>	<i>1 fois</i>	<i>2 fois</i>	<i>+ de 3 fois (jusqu'à 6 fois)</i>
23 %	43 %	19 %	15 %

Précisons tout de suite que ces départs ne sont en aucune manière occasionnels, ou ne peuvent être assimilés à de simples et brèves visites chez des parents installés définitivement en ville.

Il s'agit d'assez longues absences, durant lesquelles le migrant autochtone a appris ou exercé un métier et habité dans un centre urbain.

Le tableau reproduit ci-après indique que la moyenne de la durée globale des séjours effectués est de sept années. Il révèle en outre un phénomène intéressant : plus le nombre des fréquences augmente, plus la durée moyenne de chaque séjour diminue ; autrement dit,

(14) *Citadins et villageois dans la ville africaine : l'exemple d'Abidjan*, Maspéro, 1972.

(15) Les données présentées ici ne tiennent pas compte des « anciens combattants » (c'est-à-dire des départs forcés d'hommes pour l'infanterie coloniale ; assez souvent du reste, les migrations vers la Basse-Côte constituent le seul recours pour éviter la mobilisation).

parmi ceux qui sont partis une seule fois, une forte proportion a fait un séjour de longue durée (parfois de plus de dix ans), tandis que ceux qui ont effectué plusieurs départs paraissent, à chaque fois, entrecouper leur projet migratoire d'une réinsertion au village. On a donc d'un côté une véritable urbanisation qui s'achève par un retour définitif à la vie rurale, de l'autre de simples tentatives d'émigration qui traduisent à la fois des échecs répétés et une volonté insistante de renouveler l'expérience citadine.

Examinons plus avant le contenu de cette émigration provisoire.

Première constatation : elle atteint toutes les catégories d'âge, mais particulièrement les individus de plus de cinquante ans, et couvre la période coloniale comme celle de l'Indépendance. Certains départs sont contemporains du démarrage de l'économie de plantation, d'autres remontent au début de l'Indépendance ou sont tout à fait récents. Le phénomène apparaît donc comme un processus continu qui traverse et accompagne l'histoire et les transformations de ces quarante ou cinquante dernières années. C'est pourquoi, on peut le qualifier d'« exode rural perlé ». Pendant près d'un demi-siècle, la région de Gagnoa (et très probablement l'ensemble du pays bété) a fait l'objet de départs et de retours permanents ; bref, la ville et le salariat n'ont cessé d'attirer les ressortissants du centre-ouest ivoirien, conférant à la société autochtone cette double inscription (rurale/urbaine) qui nous semble être au cœur de l'élaboration et de la métamorphose ethnique.

ANALYSE DES FRÉQUENCES DE DÉPART EN FONCTION DES DURÉES MOYENNES DE SÉJOUR

Fréquence	Durée moyenne des séjours	Total cumulé	Coefficient	Moyenne pondérée
1	5,4	5,4	0,56	3,08
2	3,3	6,6	0,25	1,65
3	4,1	12,3	0,07	0,8
4	4,3	17,2	0,027	0,46
5	2,3	11,5	0,027	0,21
6	3	18	0,04	0,73

T = 7 ans

Comme précédemment, analysons tour à tour les activités exercées et les destinations.

— *Les activités exercées*

Les activités manuelles l'emportent très largement sur toutes les autres professions. Autrement dit, là encore les causes des départs ne sont pas imputables à la scolarisation. Plusieurs indices le montrent ; il s'agit de simples manœuvres qui ont préféré, pendant quelque temps, vendre leur force de travail plutôt que de rester au village, ou bien d'individus qui ont tenté d'apprendre un métier (les apprentis représentant le cinquième des travailleurs manuels).

En examinant la durée de ces apprentissages, on constate qu'elle ne dépasse pas cinq ans, la plupart se situant entre un et trois ans. De plus, beaucoup de manœuvres et apprentis n'ont fait qu'un seul séjour en ville et généralement à Gagnoa.

Ces indices traduisent de nombreuses tentatives d'urbanisation qui, faute de réussite, ont finalement débouché sur des retours au village.

Au demeurant, ces emplois non ou faiblement qualifiés, n'excluent pas l'existence de métiers ou d'activités plus professionnelles dont certaines relèvent du secteur des services et de l'administration ; elles recourent généralement d'assez longs séjours en ville.

— *Les destinations*

Comparé au mode quasi définitif, l'exode rural « perlé » ne restitue pas le même profil migratoire. Alors que dans le premier cas, Abidjan arrivait nettement en tête des lieux d'arrivée, dans le cas présent c'est Gagnoa qui constitue le principal foyer d'attraction.

<i>GAGNOA</i>	<i>ABIDJAN</i> (<i>BASSE-CÔTE</i>)	<i>AXE GAGNOA-ABIDJAN</i>
37 %	25 %	10 %
<i>SASSANDRA</i>	<i>DALOA</i>	<i>RÉGION DE BOUAKE</i>
5 %	8 %	8 %
<i>DIVERS</i>		
7 %		

Ce renversement de position entre Gagnoa et Abidjan nous paraît très significatif. Ce que nous saisissons avec le mode perlé de l'exode rural, ce ne sont bien souvent — comme il a été dit plus haut — que

des tentatives d'urbanisation ; or, ces tentatives semblent passer par des villes-relais. Plutôt que de se couper immédiatement de son milieu d'origine, sans avoir l'assurance d'un emploi à Abidjan, l'émigrant préfère s'installer quelque temps à Gagnoa ; là, il pourra apprendre un métier, ou bien accumuler un petit pécule pour tenter éventuellement une nouvelle expérience ailleurs.

Plusieurs observations tirées de nos enquêtes viennent étayer cette interprétation. La plupart des apprentissages enregistrés ont été faits à Gagnoa, bon nombre d'« indépendants » ont monté leur première affaire (boutiquier, tailleur) dans cette même ville ; enfin, une proportion importante d'ouvriers sans qualification ont trouvé leur premier travail à Gagnoa.

Signalons, en outre, que beaucoup de ces migrants n'ont pas été plus loin que Gagnoa : ils ont fait leur expérience, puis sont retournés au village.

Apparemment, cette rétrospective contredit nos remarques préliminaires, à savoir que l'exode rural se dirigeait essentiellement vers la Basse-Côte. En fait, les premiers mouvements d'émigration autochtone n'ont pu être enregistrés au niveau de nos enquêtes, car ils sont trop anciens (seules les archives coloniales permettent véritablement de les repérer). Bon nombre de ces migrants sont aujourd'hui décédés et certains ne sont jamais revenus dans leur village d'origine et ont fait souche en Basse-Côte ou à Abidjan. Ce que saisit cette brève analyse, ce sont essentiellement les départs qui couvrent la période 1935-1975, laquelle correspond précisément à la croissance de Gagnoa.

— *Interprétations des retours au village*

Les réponses sommaires formulées par les planteurs à la question, « Pourquoi êtes-vous revenus au village ? », permettent de dégager deux grands types d'explication. Le premier a pour critère de référence la ville et l'activité exercée ; une mauvaise insertion citadine et professionnelle explique ainsi le retour au village. Toutefois si le milieu rural vaut comme solution de repli, cette dernière prend elle-même un caractère souvent provisoire ; l'objectif d'émigrer n'est souvent pas abandonné, et la biographie de certains individus se présente comme une succession fluctuante et hésitante de séjours citadins et de séjours ruraux. Aujourd'hui certains planteurs, encore jeunes (au-dessous de la quarantaine), envisagent de quitter pour la troisième ou quatrième fois le village afin de tenter une nouvelle expérience urbaine et renouer ainsi avec un ancien métier.

Le second a pour toile de fond l'univers villageois. A la suite du

décès du père, tel individu décide de bénéficier de ses droits d'héritage et découvre ou redécouvre le métier de planteur. Ce type de retour concerne souvent des migrants qui se sont depuis plusieurs années installés en ville ; l'activité qu'ils exercent leur a semblé insuffisamment intéressante ou lucrative pour susciter un abandon d'héritage (surtout si la plantation du père est d'une taille convenable). Par ailleurs, certaines périodes ont été particulièrement favorables au retour des citadins, notamment à partir de 1947 (abolition du travail forcé), et durant les années 1950-55 au cours desquelles les cultures arbustives ont connu un fort accroissement de leur rémunération.

Les notions de pôle rural et de pôle citadin utilisées précédemment sont donc pleinement justifiées. Tour à tour ces pôles remplissent des fonctions attractives et répulsives. Cependant, ce jeu d'alternance entre l'économie de plantation et le salariat urbain paraît être aujourd'hui sérieusement compromis ; avec la raréfaction des facteurs de production et avec l'importance de la scolarisation, l'émigration définitive tend à l'emporter sur les retours, conférant ainsi à l'univers de la petite plantation un caractère transitoire.

2. L'« investissement scolaire »

Le phénomène scolaire parachève ce panorama des formes extraverties de la société autochtone.

Comme il vient d'être indiqué, l'école participe incontestablement à l'exode rural : mieux, elle en augmente l'intensité et semble renforcer les tendances à l'irréversibilité du processus migratoire.

Encore doit-on préciser un point important. La scolarisation n'a connu une véritable ampleur qu'assez récemment (à partir des années 1950), et durant la période antérieure elle ne fournit qu'une explication parmi d'autres de l'émigration locale ; elle n'est donc pas, en terme historique, la cause stricte des départs en ville. Tout aussi bien peut-on inverser la relation, et observer que l'ancienneté de l'exode rural et des expériences urbaines a contribué à faire de l'instruction un objectif, un « investissement » des populations locales. De sorte que le rapport entre l'école et l'émigration n'est pas unilatéral ; ces deux phénomènes sociaux s'influencent mutuellement, tout en étant chacun doté d'une relative autonomie.

En fait, cette proposition vaut pour toutes les formes extraverties. Les cessions de terres, par leur logique particulière, renforcent les tendances à l'exode rural (la pénurie foncière provoquant des départs obligés), mais l'on peut également admettre que le désir de rompre avec l'univers villageois se concrétise préalablement chez l'émigrant

par la vente d'une « propriété », voire de l'ensemble de sa plantation (lui permettant ainsi de disposer au départ d'un petit pécule) ; de la même manière, le souci de scolariser leurs enfants contraint parfois les planteurs à aliéner leur terre. Ainsi, par leur autonomie propre, les formes extraverties se répercutent les unes sur les autres et cumulent ou amplifient globalement leurs effets.

La scolarisation ne s'est progressivement généralisée qu'à partir des années 1950 et surtout après l'Indépendance. Toutefois, le contact avec l'appareil scolaire est plus ancien. Dès les années 1920, s'installent des missions catholiques qui dispensent un enseignement essentiellement primaire ; mais la fréquentation assidue de ces écoles confessionnelles ne touche qu'une minorité d'autochtones, principalement ceux qui habitent des villages situés non loin du poste de Gagnoa et de quelques localités importantes où ces missions ont une antenne. On notera, au passage, que depuis cette époque, une frange importante des populations locales, à l'instar du reste de nombreux ressortissants de la zone forestière, s'est convertie au christianisme (encore qu'il faille singulièrement nuancer la teneur de cette conversion (16)).

Au-delà de cette histoire scolaire (qui mériterait, si nous disposions de données suffisantes, tout un développement), ce que nous tentons de repérer ici, c'est la part d'intention, d'initiative, de stratégie des groupes locaux à l'égard de l'école ; car s'il est vrai qu'un tel repérage dépend au départ de l'existence ou de la répartition des missions catholiques, on ne peut réduire le comportement des colonisés à ce seul fait objectif. Ils peuvent refuser d'envoyer leurs enfants dans ces institutions dirigées par les missionnaires, mais ils

(16) En effet, si l'on peut aisément repérer un certain impact du christianisme et principalement du catholicisme, il faut tout de suite ajouter que cet impact est resté largement en surface ; le catholicisme coexiste avec les formes de croyance propres au domaine de la sorcellerie, mais aussi avec des dérivés du christianisme : soit des dérivés proprement africains, connus sous le nom de syncrétismes, tel le Harrisme (qui, fondé par Wade Harris au début du siècle depuis le Liberia, se répandit en pays bété dès les années 1915) ou le culte de Deima (créé par la prophétesse Baye Honoyo, originaire du pays godié, autour de 1940), soit des dérivés internes au christianisme occidental, tel le méthodisme, l'adventisme ou les Témoins de Jéhovah. Une telle diversité religieuse mériterait à soi-seule une vaste étude. A noter, dans cette perspective, un fait intéressant ; bon nombre d'individus intègrent dans leur propre existence cette diversité religieuse : ils ont été tour à tour catholiques, harristes, méthodistes, témoins de Jéhovah, et certains d'entre eux ont même « essayé » la religion musulmane, comme si ces différents cultes étaient jugés par les intéressés d'un point de vue strictement réaliste, c'est-à-dire en fonction de leur capacité ou de leur efficience à résoudre leurs difficultés ou à fournir un sens à leur cheminement individuel.

peuvent aussi souhaiter que l'on crée ou que l'on augmente les centres d'accueil.

A cet égard, la période récente est tout à fait révélatrice. Depuis l'Indépendance, l'école primaire est devenue obligatoire, mais les autorités laissent aux villageois le soin de construire les bâtiments (l'école proprement dite et la maison du ou des maîtres) et de payer toutes les fournitures scolaires.

Dans cette affaire, l'Etat se contente de verser un salaire à l'instituteur. Or, l'ensemble des villages de la région de Gagnoa paraissent trouver les ressources et la solidarité nécessaires pour financer une telle charge. Certes, les allochtones participent à l'entreprise commune ; mais les autochtones en sont les maîtres d'œuvre et, à la différence des premiers, envoient systématiquement leurs enfants (garçons et filles) à l'école.

Au reste, les populations locales ne se contentent pas de suivre à la lettre les consignes gouvernementales et de supporter ainsi une bonne partie des frais de l'enseignement primaire ; elles poursuivent un effort similaire (et beaucoup plus « spontané ») en ce qui concerne le « secondaire », le « technique », voire le « supérieur » (encore qu'à ce niveau, l'Etat ivoirien prenne l'essentiel des frais en charge).

Ainsi, à Barouhio (Niabré) sur un échantillon de quarante unités familiales (ce qui représente la moitié des maisonnées de cette localité) près d'une cinquantaine de jeunes gens et jeunes filles fréquentent (1975) soit un lycée, soit un collège technique, soit une université ; en outre, la plupart étudient à Abidjan ou à l'étranger (sept étudiants sont à Paris).

Cette « réussite scolaire » (17) s'ajoutant à un important taux d'émigration, la pyramide des âges de Barouhio révèle une très forte carence de la génération des 20-40 ans. En sorte que la plupart des planteurs de ce village ont entre 50 et 70 ans. Fait majeur, ces vieux exploitants n'ont pour ainsi dire plus de descendants pour leur succéder, et d'ici une décennie, seuls quelques éventuels retours au village permettront de sauvegarder une frêle économie de plantation autochtone.

Il a donc suffi d'une génération, à savoir celle qui avait entre une vingtaine et une trentaine d'années lorsque s'est amorcée l'économie de plantation (autour de 1930), pour entraîner une accélération sans précédent de l'histoire de Barouhio et faire accéder la génération suivante à des aspirations et à des modes de vie éminemment modernes.

Aujourd'hui, pour un étudiant de vingt-cinq ans, sa généalogie est simple : son père est planteur et son grand-père était chasseur-

(17) Précisons, à cet égard, que Barouhio connaît une assez longue « tradition scolaire ». Il est l'exemple-type du village qui a bénéficié de la proximité de Gagnoa.

guerrier. Barouhio, de façon presque caricaturale, définit la petite production marchande comme une économie transitoire. Loin de transformer une population « traditionnellement » orientée vers les activités cynégétiques et guerrières en une paysannerie stable, vouée aux cultures d'exportation, elle a, au contraire, servi de tremplin, de médiateur à l'insertion des autochtones dans la société globale ivoirienne.

L'indice d'un « investissement » scolaire se repère parfaitement à Dobé-Mahidio. Si le nombre de lycéens et d'étudiants est moins important qu'à Barouhio (de l'ordre d'une vingtaine), un relevé systématique des budgets familiaux sur une année (1975-1976) a permis de constater l'importance des dépenses consacrées à la scolarisation.

On a déjà indiqué que le premier poste de dépenses était destiné à l'achat de biens de consommation (ce qui indiquait une dégradation du secteur vivrier), soit 18 % de l'enveloppe globale ; mais suivent immédiatement les frais d'exploitation (main-d'œuvre) et les frais scolaires, avec respectivement 17 % et 16 %.

Considérons ce dernier pourcentage qui représente une masse monétaire de près de 500 000 F CFA (18). Il couvre bien évidemment la scolarité des enfants allant à l'école primaire du village (inscription, fournitures, habillement), mais surtout celle des jeunes qui suivent le cycle secondaire ; à cet égard, ressort un fait remarquable. Compte tenu des difficultés d'accès aux écoles publiques (leur saturation rendant plus draconien le système de sélection), certains planteurs n'hésitent pas à envoyer leurs fils ou leurs filles dans des collèges privés. Ces collègues — particulièrement nombreux en Côte-d'Ivoire —, dont la qualité est sinon douteuse du moins inégale, sont bien évidemment payants. Les planteurs en question « déboursent » ainsi 30 000 CFA, voire 50 000 F CFA pour une année scolaire.

Il convient de souligner ici une certaine corrélation entre le volume de ces dépenses et l'importance du revenu ou de l'exploitation. En effet, ceux qui sont en mesure de recourir aux collègues privés sont généralement des planteurs qui disposent annuellement de 150 000 à 300 000 F CFA (à Dobé-Mahidio, la moyenne des revenus est de 90 000 F CFA, 1975). Ce phénomène est également repérable à Barouhio où les plus « gros » planteurs (le niveau moyen de l'économie de plantation de Barouhio est supérieur à celui de Dobé-Mahidio), à savoir ceux qui disposent d'une exploitation de quelques 7-8 ha et d'un revenu atteignant souvent 400 000 F CFA, ont un budget de scolarité particulièrement élevé.

Les inégalités inhérentes à la petite production marchande sem-

(18) Il n'est pas tenu compte dans cette évaluation de l'aide souvent importante des citadins.

blent donc immédiatement se traduire par un inégal accès à l'école ou, plus exactement, par un inégal « investissement scolaire ». Toutefois, il arrive que la scolarité des enfants de planteurs assez pauvres soit prise en charge par d'autres, notamment par des citadins qui, non seulement payent les cours privés, mais également fournissent le « gîte et le couvert ».

Rappelons par ailleurs que certaines ventes de terres ont pour unique justification le paiement de cours privés.

Ces quelques données empiriques, extraites des monographies de Barouhio et de Dobé-Mahidio, éclairent et légitiment la notion utilisée, à savoir celle d'investissement scolaire. Les petits planteurs bété s'efforcent d'assurer au mieux la scolarisation de leurs enfants. Malgré les difficultés ou les échecs, ils n'hésitent pas à les envoyer dans des collèges privés, quitte à grever parfois du tiers leur revenu annuel, à s'endetter ou à aliéner une parcelle.

Cette attitude devant l'école traduit en définitive un choix délibéré, une position réaliste vis-à-vis de la société ivoirienne. Il s'agit de se démarquer d'un système socio-économique assujéti au marché international et surtout aux prérogatives du Pouvoir d'Etat. La petite production marchande est en elle-même un univers borné, à l'intérieur duquel les marges de manœuvre sont de plus en plus étroites, et dont les conditions primitives de développement se sont progressivement transformées en contraintes et en facteurs négatifs.

Peu importe donc l'absence tendancielle de renouvellement ou de succession des planteurs ; car l'essentiel consiste à suivre les canaux stratégiques qui mènent aux situations intéressantes et aux sphères du Pouvoir.

L'investissement scolaire, à sa manière, exprime la conscience ethnique ; en une sorte de déni d'un secteur paysan voué à l'exploitation des cultures pérennes, il montre que le destin des ressortissants bété se joue sur les lieux dominants de la société globale.

IV. LES FORMES EXTRAVERTIES CONFRONTÉES A LA PETITE PRODUCTION MARCHANDE

1. Reproduction simple de l'économie de plantation et reproduction sociale élargie

On ne peut, en dernière analyse, traiter des formes extraverties comme s'il s'agissait de phénomènes exogènes ou simplement juxtaposés à l'économie de plantation. Les aliénations foncières, l'émigra-

tion et la scolarisation constituent un ensemble de phénomènes sociaux qu'il convient de relier organiquement à l'univers rural autochtone, c'est-à-dire aux caractères particuliers pris localement par la petite production marchande. On a vu que cette dernière « fonctionne » sur le mode d'une reproduction simple, les planteurs étant des producteurs qui réalisent un revenu par la commercialisation des cultures pérennes et dont l'activité est orientée vers la consommation et non vers l'accumulation. Cependant, cette détermination générale n'a de validité que si l'on envisage la reproduction simple comme le résultat de processus et non comme un concept qualifiant la nature de l'économie de plantation. Ainsi, l'ensemble des rapports sociaux qui se sont noués entre autochtones et allochtones résultent d'un double mouvement : de l'installation, par vagues successives, d'étrangers à la région d'une part, des transformations internes de l'univers autochtone reposant sur l'appropriation privée d'autre part. Sans établir de relation de causalité, ces deux processus sont liés par un principe d'implication mutuelle qui peut se définir ainsi : le mouvement de l'individualisation favorise la fixation des allochtones (demande de main-d'œuvre), mais leur présence renforce les tendances à l'appropriation privée par la multiplication des relations inter-individuelles (ce qui n'exclut aucunement les stratégies collectives).

La « reproduction simple » traduit par conséquent le mouvement de généralisation de l'économie arboricole. Autrement dit, ce que nous saisissons au seul niveau de l'exploitation, comme un mode de perpétuation de la petite plantation (inférieure à 10 ha) doit en fait s'analyser à un niveau plus global, celui d'un système socio-économique qui d'emblée médiatise le caractère simple de la reproduction économique par une dimension dynamique ou élargie de la reproduction sociale.

Cette dimension met en évidence la recomposition des terroirs bété et, d'une façon générale, la transformation du paysage démographique (aujourd'hui, la population allochtone est presque aussi nombreuse que la population autochtone). Par ailleurs, elle rend compte des contradictions inhérentes à la logique du système, celles engendrées par la raréfaction de la terre et de la main-d'œuvre et, du même coup, explique l'émergence d'une idéologie d'autochtonie et d'une conscience ethnique fondée sur la concurrence inégale entre planteurs bété et planteurs étrangers.

Suivant cette perspective, l'analyse du fonctionnement interne de l'économie de plantation autochtone est inséparable de rapports sociaux plus globaux qui, à l'instar des rapports autochtones/allochtones, soulignent la liaison organique entre la petite production marchande et les formes élargies de la reproduction sociale et qui, par là

même, contribuent à la formation d'une ethnicité bété ; il s'agit en l'occurrence des relations qui se tissent autour de l'univers urbain, salarial et étatique, soit les centres attractifs de la société ivoirienne.

On a vu que l'exode rural était un phénomène antérieur au démarrage de l'économie de plantation, provoqué essentiellement par les contraintes et la répression coloniales. Toutefois, le développement de cette économie ne met pas un arrêt à l'émigration autochtone ; au contraire, à partir des années 1935-1940 la région de Gagnoa est le théâtre d'un va et vient permanent entre sa propre sphère et les centres urbains, dessinant ainsi une configuration hybride où la société autochtone paraît prendre appui sur deux pôles (rural-urbain), et les petits planteurs bété revendiquer une double appartenance.

Au-delà des causes ponctuelles ou récurrentes qui expliquent les départs (permanence des contraintes coloniales, refus des corvées imposées par la chefferie administrative, conflits internes, etc.), ou qui justifient certains retours (abolition du travail forcé en 1947, boom du prix du café et du cacao vers les années 1950, accès à l'héritage, etc.), forgeant ainsi l'histoire particulière des Bété de Gagnoa, il nous semble que le rapport qui s'est globalement établi entre le monde rural et le monde urbain, entre la production paysanne et l'activité salariale, n'est pas étranger à la forme particulière de l'économie de plantation autochtone. De la même manière que les rapports autochtones/allochtones constituent un premier angle d'attaque de la généralisation de la petite plantation (la forme extravertie étant ici les ventes de terres), le rapport rural/urbain éclaire à un second niveau le caractère simple de la reproduction économique ; ici encore, l'éclaircissement en question porte sur le jeu d'implication mutuelle entre les facteurs locaux qui contribuent à la limitation ou au non élargissement de la sphère productive (rareté de la main-d'œuvre, pression foncière, ponction de l'Etat, variations des prix mondiaux) et les tendances à l'émigration.

D'un côté, ces facteurs locaux expliquent ou justifient les départs en ville, mais de l'autre, l'existence de pôles urbains influence l'évolution de l'économie de plantation en se présentant comme son nécessaire aboutissement. Par cette dialectique particulière, l'univers autochtone ne se détermine plus uniquement par ses terroirs, par sa petite production marchande, mais de plus en plus par ses pôles urbains et salariaux (doubles villageois), comme si l'économie de plantation n'était qu'un tremplin vers un autre mode d'inscription sociale. Ce que révèle en outre l'émigration, ce sont les impasses de l'économie de plantation autochtone, à savoir l'impossibilité de sortir du cercle de la reproduction simple et, surtout, les difficultés d'en assurer, même sous cette forme, la pérennité.

L'exode rural représente donc l'autre réalité de la petite production marchande, une manière de se reproduire (« doubles villageois ») en dehors d'une sphère vouée non seulement à la non-accumulation mais désormais à l'appauvrissement.

La scolarisation parachève ce tableau. En dégageant une part importante de leurs revenus (et parfois en aliénant une parcelle ou en mobilisant le réseau citadin) pour l'éducation de leurs enfants, les petits planteurs explicitent à la fois leur situation socio-économique et leur intention de se dégager du cadre de l'arboriculture ou d'en tirer le meilleur parti.

Si elle renforce l'exode rural, cette scolarisation volontairement assumée, indique qu'il ne s'agit plus — comme par le passé — de gonfler les rangs des travailleurs manuels ou d'occuper des emplois subalternes, mais de propulser les nouvelles générations vers les professions où se joue le développement national et, principalement, vers l'appareil d'Etat.

L'investissement scolaire montre ainsi que la reproduction sociale passe désormais par un « entrisme » dans les sphères du Pouvoir (« étrange destin » d'une société dont les références premières soulignent l'absence d'Etat ou d'appareil politique centralisé).

Ces différents points nous permettent de cerner très précisément le contenu de l'ethnicité bété. Les formes extraverties, à savoir les ventes de terres, l'émigration et la scolarisation dessinent (au-delà des causes particulières qui les justifient, et des influences réciproques qui en multiplient les effets) une constellation de rapports sociaux spécifiques : rapports autochtones/allochtones, relations ville/campagne, petite production marchande locale/appareil d'Etat. De tels rapports, loin de nier la société autochtone ou d'effacer ses références ethniques, nous paraissent être, au contraire, à l'origine de son émergence et de sa cristallisation. Plus exactement, sur la base d'un certain type d'économie de plantation s'est enclenché un processus élargi de reproduction sociale traçant ainsi les contours d'une « société civile ».

Cette « société civile » se définit d'abord comme un ensemble pratique qui se décompose en plusieurs séries de relations (relations autochtones/allochtones, relations ville-campagne, etc.).

Mais, à ce premier niveau, l'ensemble considéré et l'enchevêtrement des séries restent pris dans le jeu des particularités. Chaque village, chaque lignage, chaque sphère individuelle, produit d'une manière spécifique, singulière, son réseau de relations. Ainsi, les localités autochtones, ne serait-ce qu'en fonction de leur situation géographique, présentent un degré inégal d'occupation allochtone (bien que les cessions de terres soient un phénomène courant, elles n'en sont pas pour autant systématiques); de la même manière,

l'émigration et les processus d'urbanisation conservent la marque du milieu d'origine sous la forme de « doubles villageois ».

Mais, parallèlement à cette élaboration pratique de la société autochtone dont la réalité est inséparable des déterminants extérieurs (politique coloniale, immigrations, marché du travail), s'effectue un déplacement où le jeu des particularités, des situations locales, se transforme en identification ethnique et en prise de conscience collective.

On a vu qu'au début de la colonisation, les jeunes migrants autochtones découvrent non seulement les difficultés du salariat, mais surtout les inégalités créées par la puissance étrangère ; leur spécialisation dans des emplois subalternes et mal payés s'expliquant essentiellement par la pacification tardive du pays bété. Ce retard « historique » définit un rapport spécifique entre une configuration régionale (Bassin du Sassandra ou pays bété) et la société globale ivoirienne. Nous avons montré, par ailleurs, qu'au-delà des particularismes locaux, la dégradation des relations organiques entre Bété et immigrants a engendré une idéologie d'autochtonie : celle-ci est d'autant plus soutenue que l'Etat colonial puis ivoirien légitime les migrations allochtones au nom d'un libéralisme économique et foncier. Ici encore, cette conscience collective, tout en motivant ou justifiant les conflits locaux, réfléchit un rapport global entre une formation sociale et le Pouvoir d'Etat.

Enfin, au début des années 1950, le pays bété fournit l'une des plus importantes clientèles du parti qui rivalise avec le PDCI-RDA, à savoir le MSA. Ce choix politique synthétise les enjeux et les contradictions évoqués précédemment (« retard historique », idéologie d'autochtonie). Mais, en tant que tel, il ajoute un élément supplémentaire et capital. A l'Indépendance, le MSA est battu ; dans le sillage de cette défaite peu de représentants bété participent aux rouages essentiels du régime ivoirien. L'attitude gouvernementale renforce la conscience collective (et par là même les pratiques et les réseaux intra-ethniques) plaçant une « société civile », à savoir un ensemble diversifié (du petit planteur à l'intellectuel en passant par toutes les catégories de travailleurs) de ressortissants bété, dans le carcan d'une ethnie virtuellement oppositionnelle.

2. Tendances et perspectives de l'économie de plantation autochtone

Compte tenu des tendances à l'irréversibilité des processus migratoires, à l'installation définitive en ville, compte tenu du poids de la

scolarisation, on peut s'interroger sur l'avenir de l'économie de plantation autochtone.

Dans certains villages (ainsi, à Dobé-Mahidio, Barouhio, Titiékou), il a suffi de deux générations, et parfois d'une seule, pour que la moitié de la population masculine devienne citadine et salariée. En observant la pyramide des âges des localités de la région de Gagnoa, l'on constate une nette distorsion vers le haut : les plus de cinquante ans l'emportent largement sur toutes les autres catégories. Ceci démontre que l'économie de plantation repose, au moins en partie, sur ceux-là mêmes qui ont pour la première fois défriché la forêt pour y exploiter les cultures arbustives.

Au fil des générations, le désengagement foncier succède donc à l'exploitation du café et du cacao. Cette situation, dont on voit mal quels facteurs pourraient en arrêter ou en inverser l'évolution (les retours au village sont aujourd'hui très largement dominés par les départs. Ajoutons que l'émigration spécifiquement féminine, due notamment à la pénibilité du travail des femmes, constitue une cause supplémentaire à l'exode masculin), confère à l'économie de plantation autochtone un caractère éminemment transitoire.

Sans prétendre fixer d'échéance ou bâtir un scénario prospectif, tentons brièvement de repérer quelques tendances en renouant avec l'analyse des transformations internes de la société bété.

Nous avons indiqué précédemment qu'en dépit des migrations l'univers villageois conservait la maîtrise de l'ordre symbolique, et loin de briser les références ou les appartenances lignagères et résidentielles, l'exode rural leur donnait, au contraire, un nouveau champ d'extension : chaque localité autochtone revendiquant un « double » composé d'absents qui participent peu ou prou à la vie villageoise (visites régulières, funérailles, aide financière, etc.).

En fait, cette analyse doit être relativisée ou, plutôt, resituée dans une perspective plus dynamique. Si l'on considère les choses d'un point de vue strictement démographique, la population des « doubles » citadins tend à gonfler aux dépens des localités d'origine ; l'émigration des jeunes n'a d'égal que le vieillissement des planteurs et, dans ces conditions, on voit difficilement comment les rapports, entre pôles ruraux et pôles urbains n'en seraient pas modifiés. Par ailleurs, ces « doubles » connaissent en eux-mêmes un développement autonome ; les migrants ont engendré une génération de citadins à part entière, lesquels pour la plupart n'ont jamais vécu au village de leur père, si ce n'est lors de visites occasionnelles.

Une enquête menée à Abidjan (1976), et destinée à parachever l'une des trois monographies villageoises, nous a fait rencontrer les deux associations d'originaires qui composent l'essentiel de son double urbain ; la première réunit les adultes (c'est-à-dire la première

génération de citadins), mais à la suite d'une mauvaise gestion de trésorerie (l'association a essentiellement une vocation mutualiste (19)), elle ne semble guère en mesure de fonctionner.

La seconde regroupe les jeunes (jusqu'à une trentaine d'années environ), à savoir aussi bien les garçons et les filles que les ouvriers et les étudiants. Contrairement à la précédente, celle-ci fonctionne correctement ; les réunions sont mensuelles : on y règle des questions souvent financières (l'association est mutualiste), on y aborde les problèmes de chacun, et, peu avant les vacances scolaires on y prépare les rencontres de football et fêtes dansantes qui se dérouleront au village.

Point intéressant : la vice-présidente de l'association, jeune femme de 22-23 ans, n'a pour ainsi dire jamais été au village (elle se souvient à peine d'une ou deux visites lorsqu'elle était encore enfant).

Ces brèves indications nous suggèrent une première réflexion. Apparemment, la bonne tenue de l'association semble démontrer que même chez les jeunes, même chez ceux qui sont nés à Abidjan, la référence au village d'origine est une donnée essentielle, montrant ainsi que le pôle rural contrôle toujours les cheminements individuels. En réalité, plusieurs éléments invitent à une toute autre interprétation.

Tout d'abord, l'existence d'une association de jeunes se distinguant de celle, problématique, des adultes, souligne une certaine rupture ; ensuite, la leçon d'organisation que les jeunes paraissent donner à leurs aînés témoigne d'une sorte de dépassement des contradictions ou des conflits internes au village, dont les citadins de la première génération n'ont pas su ou pas pu se déprendre. Enfin, si bon nombre de membres de l'association retournent régulièrement au village (principalement durant les vacances), quelques uns ou quelques unes ne s'y rendent jamais, telle cette vice-présidente pour qui le village paraît se réduire à l'association dont elle a la charge. Ainsi, la réussite visiblement durable de cette « mutuelle » abidjanaise et à la mesure de son autonomie. Si le critère de l'adhésion repose entièrement sur l'origine villageoise, l'association se présente, au premier chef, comme une structure citadine ; c'est en tant que pôle urbain particulier qu'elle est censée régler les difficultés de ses membres et qu'elle tente de faire du village une réalité à la taille de ses aspirations. Non seulement elle prend en charge les problèmes très catégoriels des jeunes (notamment leur accueil durant les vacances scolaires), mais elle soulève des problèmes plus fondamentaux : celui de la piste qui mène de Gagnoa au village et dont le sol latéritique est

(19) Chaque adhérent verse une cotisation annuelle et, en contrepartie, reçoit un prêt en cas de difficultés financières.

passablement accidenté, celui de son regroupement avec des localités voisines qui permettrait une modernisation de l'habitat, celui des ventes de terre et corrolairement de la présence allochtone qui semble de plus en plus compromettre l'économie villageoise. Bref, l'association tend à inverser les rapports entre pôle rural et pôle urbain, ce qui parfois provoque des conflits avec les « vieux » du village. Elle-même est porteuse d'une vision moderniste du milieu rural qui vient se heurter à la réalité villageoise. Cette attitude des citadins, revendiquant une sorte de responsabilité quant à l'avenir ou au destin de leur village d'origine, n'a rien d'exceptionnel.

Ainsi, durant l'opération « riziculture irriguée », une association abidjanaise d'originaires, gérée et dirigée par de nombreux intellectuels (enseignants, cadres, etc.), est intervenue directement auprès des autorités de leur village, et auprès des responsables de la SODERIZ locale. Il s'agissait pour elle d'empêcher que les volontaires allochtones (Dioula et Voltaïques) ne s'approprient une bonne partie de l'immense bas-fond aménagé par la société de développement. Pour ce faire, elle suggèrait d'apporter ses propres ressources financières afin que les villageois puissent rémunérer la main-d'œuvre étrangère et conserver ainsi le contrôle de cet espace foncier.

L'objectif de l'association ne put se réaliser, car les planteurs du village (eux-mêmes très conscients du « danger » que représentait, pour l'équilibre économique du terroir, le volontariat allochtone) virent dans cette intervention des « Abidjanais » une sorte de calcul intéressé ayant pour but de transformer les riziculteurs en une sorte de main-d'œuvre à l'usage des citadins, et de faire fructifier, pour le compte de l'association, l'investissement initial. On voit donc ici très clairement que les rapports entre pôles ruraux et pôles urbains sont loin d'être toujours harmonieux.

Ces deux exemples nous invitent à un commentaire plus général. Tandis que le milieu rural, par ses tendances extraverties, confère à sa base économique un caractère désormais transitoire, les pôles urbains, sous la houlette d'associations d'originaires et de groupes de citadins (parfois assez bien placés dans la stratification sociale ivoirienne), développent une idéologie contraire à ce mouvement pratique ; comme si ceux-là mêmes qui ont bénéficié de l'émigration voulaient en corriger le cours afin de sauvegarder l'univers villageois. Cette apparente contradiction est en fait un moment privilégié de l'auto-production ethnique.

En effet, les citadins semblent être les dépositaires d'une sorte de « conscience villageoise » ; mais celle-ci est médiatisée par la conscience ethnique. Plus exactement, les difficultés de leur localité d'origine (pression foncière, rareté de la main-d'œuvre, mise en valeur des

bas-fonds par les allochtones, lente modernisation de l'habitat, etc.) n'est que l'illustration de problèmes nationaux qui concernent l'ensemble du pays bété et, pour certains, l'ensemble du centre-ouest, voire de l'ouest ivoirien. L'attention des citoyens est en fait politique : les questions locales soulèvent implicitement (et parfois explicitement) des enjeux plus globaux, notamment le laxisme des autorités en ce qui concerne les migrations d'« étrangers » (notamment celles des Baoulé) dans le centre-ouest, et bien évidemment les avatars de l'histoire récente qui font coïncider la crise de l'économie de plantation autochtone avec la faible participation des ressortissants bété (et particulièrement ceux de Gagnoa) aux affaires de l'Etat. Dans cette inversion des rôles entre sphère rurale et sphère urbaine, la première devient en quelque sorte la base d'appui de la seconde ; d'un point de vue idéologique (reprise en compte notamment de l'idéologie d'autochtonie) et culturel — ce qui implique une valorisation du milieu villageois et des traditions —, mais également d'un point de vue très pratique : certains citoyens souhaitant par exemple se donner une assise économique et récupérer de la terre et de la main-d'œuvre pour exploiter (très indirectement) des plantations, ou d'autres cultures commercialisables.

V. L'ETHNIE BÉTÉ DANS SA DIMENSION POLITIQUE

Nous abordons pour finir la question la plus sensible, voire la plus délicate de l'« ethnisme » bété. On ne peut l'éluder si l'on veut comprendre dans son ultime dimension la position singulière de cette « société civile » au sein de l'espace national ivoirien ; ceci d'autant mieux que les événements ou les situations politiques dont nous nous proposons de retracer quelques séquences se sont déroulées principalement dans la région de Gagnoa. Ajoutons que cette question non seulement met en lumière un aspect de l'histoire récente de la Côte-d'Ivoire, mais en outre éclaire sous une forme particulièrement ramassée les différents phénomènes et processus sociaux qui ont présidé par ailleurs à l'élaboration d'une entité ethnique bété. Comme nous l'avons indiqué, durant la décennie qui précède l'Indépendance, une fraction assez importante du pays bété (20) n'adhère pas au parti d'opposition pourtant dominant, à savoir le PDCI ; en revanche, elle opte pour un mouvement apparemment peu subversif,

(20) Cette attitude n'est pas spécifique au pays bété ; on la retrouve également dans la région de Man en pays dan.

le Mouvement Socialiste Africain, affilié à la SFIO et dont le principal leader est Dignan Bailly (originaire de Garahio, village formant aujourd'hui un quartier de Gagnoa). Apparemment, il s'agit là d'un phénomène classique de clientélisme ; les appareils politiques dirigés par les premières élites ivoiriennes trouvent « spontanément » leur base sociale, et partant leur légitimité, auprès des populations dont leurs leaders sont originaires (Félix Houphouët Boigny en pays baoulé, et Dignan Bailly en pays bété). En réalité, les choses sont plus complexes, et bien loin d'expliquer les conflits politiques en fonction des appartenances ethniques, elles montrent, au contraire, que l'ethnicité est le produit d'un ensemble de rapports sociaux et d'enjeux politiques qui se repèrent aussi bien à l'échelle locale qu'à l'échelle du territoire colonial.

Éclairons le propos par quelques repérages historiques. En 1956, le résultat des élections municipales témoigne de la forte implantation du MSA, puisque la liste de Dignan Bailly (21) l'emporte sur celle du RDA. L'année suivante ont lieu des élections à l'Assemblée Territoriale. Durant la campagne, la rivalité entre le MSA et le RDA donne lieu à de nombreux incidents ; le plus important se produit non loin de Gagnoa, sur la route de Sinfra. Tandis qu'une caravane conduite par le conseiller sortant de Daloa, Diarrassouba, s'apprête à effectuer une tournée électorale, des villageois barrent la route et lui dressent une véritable embuscade. Après un assaut particulièrement violent, on dégage deux tués (dont Diarrassouba) et de nombreux blessés.

Le résultat du scrutin (mars 1957) donne le RDA vainqueur. Toutefois, la validité de l'élection est contestée ; du côté MSA on estime que les chiffres ont été truqués et que la victoire aurait dû de très loin revenir aux socialistes de Dignan Bailly.

Ce premier événement mérite un essai d'explication. Il faut tout d'abord se garder d'une interprétation consistant à plaquer sur cet antagonisme entre MSA et RDA un schéma strictement ethnique. Car, parmi les leaders locaux du Rassemblement Démocratique Africain, on compte des autochtones, tout particulièrement des notables (chefs de cantons) et des gros planteurs, et, inversement, on dénombre au sein du MSA des allochtones, notamment des planteurs dioula. Comme le montre fort bien Henri Raulin (22), le clivage entre les deux mouvements repose essentiellement sur une opposition entre un univers ou une classe de petits planteurs et une sorte de bourgeoisie locale, composée des gros planteurs « étrangers » (Dioula, Baoulé, etc.) et autochtones (particulièrement les notables), des com-

(21) Dignan Bailly est alors conseiller à l'Assemblée Territoriale.

(22) *Mission d'étude des groupements immigrés en Côte-d'Ivoire*, op. cit., pp. 87-92.

merçants (acheteurs de café et de cacao), des transporteurs, etc., bref, tous ceux qui gravitent autour des affaires lucratives de la région, et qui cumulent souvent plusieurs activités (par exemple, à la fois propriétaires de plantations et acheteurs de produits), formant ainsi de véritables lobbies. Par ailleurs, dans le programme de Dignan Bailly figure un point important concernant la régulation des migrations et des cessions de terres ; autrement dit, dès cette époque le MSA prend en charge la dérive de l'économie de plantation autochtone. Mais l'expression de son opposition au RDA ne devient ethnique que dans la mesure où elle traduit la réalité et l'évolution des rapports socio-économiques locaux.

La présence allochtone en soi n'est pas récusee (le besoin de main-d'œuvre étrangère est au contraire affirmé) ; en revanche, est dénoncé le mouvement par lequel cette présence instaure un rapport inégal transformant la complémentarité des relations entre autochtones et immigrés en processus de colonisation.

Au reste, ces conflits locaux sont surdéterminés par des clivages de plus grande ampleur qui leur donnent en fait toute leur signification politique. En recevant l'adhésion des personnages influents et des lobbies de la région de Gagnoa, le RDA prolonge les divisions qu'a déjà instaurées le syndicat agricole africain. Celui-ci a massivement recruté dans l'est du pays, en Basse-Côte, en région agni et baoulé (il fallait au moins 5 ha pour y appartenir, ce qui excluait, de fait, les petits planteurs du centre-ouest), et est contrôlé par un noyau actif de grands planteurs (au premier rang desquels F. Houphouët-Brigny). Certes, en s'opposant à l'administration coloniale, notamment sur la question du travail forcé, le SAA représente l'intérêt de tous les planteurs, mais il est néanmoins perçu comme le défenseur d'intérêts particuliers, ceux d'une couche dominante dont le RDA est précisément l'instrument politique privilégié (encore qu'il connaisse dans les années 1950 des conflits internes dus à sa nouvelle stratégie de collaboration avec la métropole).

Finalement, l'opposition MSA/RDA met en évidence le développement différentiel des économies de plantation ivoiriennes. A l'est s'est constituée assez tôt (dès le début du siècle) une sorte de bourgeoisie rurale (23), tandis qu'à l'ouest du Bandama s'est élaboré plus tardivement un système fondé principalement sur la petite plantation. C'est pourquoi, en dépit du charisme de Félix Houphouët Boigny (l'homme qui obtint l'abolition du travail forcé), le PDCI/RDA ne parvient pas à apparaître entièrement comme un Parti national, mais reste marqué par ses origines, véhiculant avec

(23) Coexistant avec un secteur de petite plantation.

lui l'histoire récente de la colonie et les rapports inégaux qui se sont créés entre les régions de la zone forestière ivoirienne.

L'Indépendance confirme et renforce ce clivage. Dignan Bailly est certes député à l'Assemblée Nationale, mais n'obtient aucun portefeuille ministériel ; il disparaît assez vite de la scène politique et meurt quelques années plus tard.

Pour les petits planteurs de la région de Gagnoa, et plus généralement du centre-ouest, ces débuts de construction nationale ne représentent pas une réelle rupture ; au contraire, la région est un pôle de plus en plus attractif pour de nombreux immigrants ; s'installent notamment, en flux continu, des ressortissants du pays baoulé qui, par leur stratégie spécifique, relancent le mouvement des cessions de terre. Gagnoa devient une véritable capitale régionale, mais sa croissance économique et commerciale est essentiellement due à la présence des allochtones et des étrangers (Dioula, Libano-Syriens, Dahoméens... A noter, à Gagnoa, la présence d'un personnage singulier, Yacouba Sylla, chef d'une secte musulmane dissidente dite « hamalliste » (24) ; il dispose d'une véritable forteresse plantée au milieu de la ville et d'un réseau de dépendants — plusieurs milliers pour la seule Côte-d'Ivoire —, possède de très nombreuses plantations, des autocars, camions de transport, cinémas, etc. Déporté en Côte-d'Ivoire vers les années 1930 pour fait de subversion, il s'est progressivement construit une image de marque en collaborant avec l'administration coloniale et en devenant par la suite un allié solide du PDCI-RDA. Durant la première décennie post-coloniale, il sera à l'origine de plusieurs conflits avec les autochtones).

La région de Gagnoa, dans ce contexte, est le théâtre de multiples incidents entre autochtones et allochtones.

En outre, lors du « complot » manqué en 1963 (on s'accorde à dire, aujourd'hui, qu'il s'agissait d'un pseudo complot) de nombreux originaires du pays bété, notamment de la région du Gagnoa, sont arrêtés.

L'événement le plus important a lieu en 1970. Cette année-là, se déroulent les élections pour le renouvellement des postes de secrétaires au PDCI (25). Apparemment tout concourt pour que le can-

(24) Fondée par Cheikh HAMALLAH en 1925, à Nioro au Mali. Voir V. MONTEIL, *Islam Noir*, Seuil, 1971, pp. 143-144.

(25) Il faut noter, à cet égard, que le régime de parti unique en Côte-d'Ivoire introduit une sorte de dualité de compétence au niveau de l'Etat. En effet, d'un côté il y a les instances de l'appareil d'Etat proprement dit, à savoir l'exécutif (le gouvernement) et le législatif (Assemblée Nationale), de l'autre, le Parti, qui constitue une sorte de structure parallèle aux ressources financières importantes, puisqu'elle perçoit une sorte d'impôt en obligeant chaque ivoirien à détenir la carte du PDCI. Si cette dualité est bien évidemment dépassée en la personne d'Houphouët Boigny qui est à la fois chef de Parti et chef de Gouvernement, elle donne souvent lieu à des conflits locaux entre les cadres de l'administration et ceux du PDCI (voire même au niveau villageois puisque ces deux instances s'y retrouvent également).

didat officiel du Parti soit élu. Mais, depuis quelques temps, se tiennent dans les villages du sud de la région, et notamment dans le canton Guébié, des réunions plus ou moins secrètes (26). Leur animateur, un étudiant, nommé Nragbé Kragbé (originaire du Guébié), qui avait déjà eu maille à partir avec le Pouvoir (27). Leur objectif, récuser la validité du prochain scrutin et provoquer un mouvement plus général de contestation.

Le lundi 26 octobre, une cohorte de quelques centaines de planteurs bété originaires du Paccolo, du Zabia et du Guébié, avec à sa tête Nragbé Kragbé, monte sur Gagnoa. Cohorte étrange et visiblement décidée à en découdre puisque nombre de ces paysans sont armés de machettes; certains d'entre eux ont du reste revêtu des parures de guerre traditionnelles et sorti, pour l'occasion, leur fusil de chasse. Arrivée au centre ville, elle occupe promptement les divers sièges administratifs (préfecture, sous-préfecture, mairie, locaux du PDCI, etc.); d'après les récits, on ne peut guère parler d'affrontement durant cette première phase de la rébellion: seuls quelques agents de l'administration ont été molestés. Leur accoutrement et surtout leur réputation de guerriers redoutables ont largement suffi à ces planteurs autochtones pour se rendre maîtres des lieux. Pendant ces instants de symbolique prise de pouvoir, on se livre à une sorte de « désivoirisation » des bâtiments publics; devant la place de la mairie, on proclame la naissance de la République d'Éburnie (28) et on dresse un nouveau drapeau. Mais très vite les événements vont prendre une tournure dramatique. Dans un premier temps la gendarmerie de Gagnoa intervient: premiers coups de feu, premières victimes; puis dans un second, l'armée qui investit et quadrille systématiquement la ville (notamment Garahio, quartier bété de Gagnoa, symbole de l'opposition au RDA). Au reste, la répression ne s'achève pas là: elle se poursuit pendant plusieurs jours, là où la rébellion s'est fomentée, c'est-à-dire dans le Paccolo, le Zabia, et surtout dans le Guébié, puisque Nragbé Kragbé est originaire de cette tribu et que les autorités sont à la recherche du meneur de la rébellion. Il est difficile d'établir un bilan et aucune estimation officielle n'a été faite à ce sujet; à en croire les commentaires, il varie entre plusieurs centaines et quelques milliers de morts (29).

(26) Elles n'étaient sans doute guère secrètes, car peu de temps avant les événements, de nombreux tracts furent distribués à Gagnoa, attestant l'existence d'un mouvement contestataire.

(27) En 1967 il avait tenté de fonder un parti d'opposition, le PANA, et avait été arrêté. Cf. Laurent Gbagbo: *Côte-d'Ivoire « pour une alternative démocratique »*, l'Harmattan, 1983.

(28) Ancien nom donné à la Côte-d'Ivoire.

(29) En 1971 est paru un article dans la revue *Partisans* (n° 58) intitulé « Les

La seule donnée que l'on puisse fournir avec précision est celle relative au nombre d'individus arrêtés et incarcérés, soit environ deux cents (leur procès a eu lieu en 1976 ; par souci d'apaisement ils ont presque tous été libérés). Quant à Nragbé Kragbé, la rumeur publique a longtemps prétendu qu'il avait réussi à s'échapper, mais il est à peu près établi que quelques jours après la rébellion il fut mortellement blessé par les militaires (30).

Il n'est pas dans notre propos d'élucider les motifs d'une telle répression ; admettons simplement que cet exercice plutôt excessif de la « violence légitime » dénote de la part du Pouvoir la crainte que cette rébellion, cette jacquerie, somme toute très localisée et pour le moins naïve dans ses aspirations, ne s'étende à d'autres groupes, voire à d'autres régions de l'ouest ivoirien, comme si les problèmes soulevés par Nragbé Kragbé étaient en mesure de dépasser leur caractère immédiatement tribaliste.

Toutefois, on peut se demander pourquoi seuls les groupes Zabia, Guébié et Paccolo se sont mobilisés n'entraînant avec eux que quelques ressortissants des groupes voisins. Faute d'une explication en profondeur du phénomène, on se contentera de mentionner quelques faits intéressants.

Ces trois groupes ont des relations sociales assez privilégiées (notamment d'ordre matrimonial) ; leur histoire du peuplement révèle des cheminements communs issus principalement de l'est et du sud-est. Mais surtout, le leader de la rébellion, Nragbé Kragbé, est lui-même originaire du Guébié, et il est lié par son réseau de parenté à une localité du Zabia.

Ces données d'ordre ethnographique (31) ne sont en elles-mêmes guère significatives : cependant, elles mettent en lumière plusieurs éléments dont nous avons souligné l'importance dans l'élaboration de l'ethnicité bété. En effet le personnage de Nragbe Kragbé ramasse en une seule figure le problème des doubles villageois ; on voit très concrètement comment la conscience ethnique, qui se définit ici en termes d'opposition et de visée politiques, est médiatisée par les références ou les appartenances tribales et résidentielles, par les liens et

massacres de Gagnoa », qui faisait état de plusieurs milliers de victimes. Ajoutons qu'il y aurait eu des représailles autochtones à l'égard des allogènes, notamment des Baoulé, ce qui aurait provoqué le retour de beaucoup d'entre eux dans leur pays d'origine.

(30) Sa mort fut officiellement annoncée lors du procès de 1976 où, curieusement, à l'instar des deux cents autres prisonniers, il devait être jugé.

(31) Signalons, de ce point de vue, que cette révolte évoque l'insurrection de Mars 1913 où la plupart des petites tribus occupant le nord de Gagnoa, et regroupées par la suite dans le canton Gbadi, ont tenté de prendre d'assaut le poste de Gagnoa.

les réseaux de parenté ou, plus généralement, par la sphère du « particulier ». Nragbé Kragbé, tout en interpellant et désignant un vaste ensemble, le pays bété dans sons sens le plus extensif, prend appui sur sa base rurale immédiate, celle qu'il connaît et où il est en mesure d'occuper une place de leadership. De la sorte, il peut, du moins sur le « papier » (en l'occurrence le tract distribué quelques jours avant la rébellion), concevoir un nouvel Etat ; Etat dont il est bien sûr chef ou président et dont il a esquissé la composition gouvernementale (nommant par avance ses ministres). Mais, au-delà de cette étrange fascination du pouvoir politique, montrant qu'à peine amorcée la révolte s'est déjà cristallisée en un appareil d'Etat de facture pour le moins courante, l'objectif de Nragbé Kragbé ne consiste pas à se substituer au régime existant, mais à s'en séparer.

La « république d'Éburnie », fugitivement proclamée sur la place de la mairie, est censée regrouper les populations de l'ouest forestier, à savoir aussi bien les Bété proprement dits que les Dida, les Neyo, Bakwé, etc., bref toutes celles appelées communément Krou et auxquelles s'ajoutent, semble-t-il, les groupes d'origine Mandé (les Gouro, les Dan).

La conscience ethnique devient ici conscience régionaliste. Plus précisément, dans cette aspiration séparatiste et autonomiste, l'ethnie bété, sous la houlette de son « avant-garde » orientale, est propulsée chef de file d'une vaste région ; car les autres groupes partagent avec elle des caractéristiques communes : non seulement des références précoloniales (histoires de peuplement, réseaux d'échanges, organisation lignagère et segmentaire, etc.), mais surtout une colonisation tardive par rapport au reste du pays, une économie de plantation fondée sur la petite exploitation, un territoire qui est devenu centre d'attraction pour des dizaines de milliers d'immigrants (32) (tandis que de nombreux Dioula et Baoulé s'installent dans l'ouest forestier, peu d'originaires de cette région migrent vers le nord ou vers l'est du pays), une orientation MSA et une faible représentation au niveau du pouvoir d'Etat.

La « république d'Éburnie » nomme en une synthèse chimérique l'ensemble de ces déterminations ; ou plutôt elle les efface s'appliquant elle-même à accomplir jusqu'au bout, jusqu'au passage à l'acte politique les velléités de l'idéologie d'autochtonie. En effet, dans le programme de Nragbé Kragbé il est prévu non seulement une aug-

(32) Ainsi, par exemple, dès la fin des années 1960, le sud-ouest particulièrement sous-peuplé et occupé notamment par les Bakwe, devient un nouveau foyer attractif. Cf. A. SCHWARTZ : « Colonisation agricole spontanée et émergence de nouveaux milieux sociaux dans le sud-ouest ivoirien. » *Cahiers ORSTOM* V. XVI n° 12, 1979.

mentation spectaculaire du prix des cultures arbustives (de 180 F CFA en 1970, elles devaient passer à 500 F CFA le kilo), mais aussi le départ des migrants allochtones (la présence des étrangers étant dénoncée comme un fait colonial intérieur et les cessions de terres comme un vol).

En dépit de cet appel aux groupes voisins, de ces perspectives « d'autochtonie retrouvée », de ces revenus prometteurs, la rébellion est restée isolée et ses aspirations à l'« universel » étatique n'ont guère débordé les particularités tribales et villageoises (voire parentales) ; seule la répression a provoqué des incidents sporadiques entre autochtones et allochtones dans des secteurs autres que le Guébié, le Paccolo et le Zabia, ainsi qu'une manifestation d'étudiants sur le campus d'Abidjan.

La prudence et parfois simplement le désaccord avec ce que nombre d'autochtones considèrent comme une entreprise pour le moins aventureuse ont réduit l'ampleur et la portée dramatique des événements de 1970.

Toutefois, dans la lignée des incidents de la période précédente, la révolte de Gagnoa ajoute un attribut de plus à l'ethnie et à l'ethnicité bété ; elle devient elle-même cause et explication de certaines rumeurs ou de certaines défiances, d'une configuration psycho-sociologique où l'histoire politique récente se joint en un curieux et ambigu mélange aux références socio-culturelles.

EN GUISE DE CONCLUSION

J'ai indiqué dans l'avant-propos l'un des tout derniers épisodes de « l'ethnisme bété » en Côte-d'Ivoire, à savoir le pseudo complot de 1982 qui s'est achevé par une prestation pour le moins ambiguë des officiers supérieurs et des cadres bété. Cet événement a mis en évidence un processus de cristallisation ethnique encore jamais atteint.

Des personnalités éminentes de la société ivoirienne, tout en proclamant l'inexistence d'un complot et leur soutien intangible au Chef de l'Etat, se sont présentées au public comme des porte-parole de leur groupe ethnique. Situation hautement paradoxale qui les a conduit à proposer des réunions entre Bété aussi bien à Abidjan qu'à Daloa, Gagnoa et Soubré ; leur thème, concevoir un meilleur encadrement des jeunes de telle manière que leur comportement « naturellement » velléitaire ne s'engage dans des prises de position négatives qui risqueraient de « discréditer tout un peuple » (1), et s'investisse plutôt dans les tâches de développement national définies par le PDCI. Ceci s'adresse, au moins indirectement, à ces intellectuels bété qui « consciemment ou inconsciemment » se sont laissés mettre en position de responsables de l'agitation universitaire et, par là même, n'ont fait qu'attirer l'attention sur leur appartenance ethnique. La procédure est tout à fait intéressante ; d'un côté, on se démarque de ces intellectuels qui certainement n'ont pas comploté, mais ne sont pas pour autant « innocents », puisque leurs noms surgissant de la mêlée, ont rendu possible l'hypothèse d'un complot bété.

De l'autre, ces représentants bété utilisent des références culturelles pour justifier, voire excuser certains comportements, et proposent de se retrouver entre soi. Au nom de l'intérêt national, n'y-a-t-il

(1) Il s'agit là d'expressions utilisées.

pas là meilleur moyen de renforcer l'ethnicité, et en l'absence de tout complot d'offrir une certaine crédibilité à ce que d'aucuns considèrent comme tout à fait pensable ?

On ne saurait cependant comprendre cette affaire, comme tant d'autres qui l'ont précédée, sans examiner ses rapports avec le politique.

Les événements en question se sont déroulés dans un contexte bien particulier ; la Côte-d'Ivoire connaît depuis plusieurs années une grave crise économique et financière : nette détérioration des termes de l'échange, augmentation de la dette extérieure. Certes, rien que de très banal dans un concert international où précisément l'on ne parle que de crise et où la Côte-d'Ivoire fait encore figure de pays fonctionnel et solvable. Toutefois, cette situation (avec l'« aide » des instances financières internationales) oblige l'Etat ivoirien à rompre avec les habitudes prises depuis l'Indépendance, à diminuer son « train de vie », à se dégager de cette fonction de pôle économique où se généraient les grandes fortunes et se multipliaient les emplois. Bref c'est le « système "Houphouët-Boigny" » qui est mis en question ; système, pour dire les choses rapidement, qui conçoit l'Etat comme une entreprise de développement où sont censés se fabriquer les supports d'une Nation moderne et libérale, notamment une classe dirigeante dont la prospérité a fonction de modèle.

Sur ces difficultés économiques, se greffe, par ailleurs, une grave question d'ordre strictement politique. Le Président vieillit, et nul ne sait à l'heure où j'écris ces lignes qui est en mesure de lui succéder ; la constitution ivoirienne pourtant prévoit un poste de vice-président qui normalement devrait faciliter la tâche : mais pour le moment personne n'occupe cette fonction.

Tout se passe comme si dans ce régime qu'un politologue qualifierait sans doute de présidentiel et d'autoritaire, le principe de souveraineté restait lié à celui qui en 1960 l'a assumé et légitimé, comme si la nomination d'un successeur (geste il est vrai assez peu républicain) en la personne d'un vice-président, aussi légale qu'elle puisse être, était rendue difficile par le simple fait d'introduire une altérité, véritable brèche où pourraient s'engouffrer contestations et désordres.

Dans l'attente d'une décision, les luttes de fraction, les intrigues vont bon train. Désormais la course au Pouvoir est engagée, mais dans un contexte où le « système Houphouët-Boigny » ne peut plus se reproduire à l'identique, où l'Etat doit fonctionner à « l'économie ». Cependant, les successeurs potentiels sont à des degrés divers les produits de ce système : leurs oppositions, leurs rivalités, ou plus simplement leurs démarquages n'ont de sens qu'au regard d'une certaine histoire : celle des intrigues, des alliances, des répressions, des

complots ou pseudo-complots (notamment celui de 1963) qui ont jalonné la vie politique ivoirienne depuis la naissance du PDCI-RDA.

Dans cette perspective la rumeur de 1982 trouve un début d'explication. Il importe peu au fond de savoir qui avait intérêt à ce que l'agitation universitaire débouche sur une nouvelle « affaire » bété ; l'essentiel étant de considérer que la question bété s'actualise et prend d'autant plus de significations qu'elle advient à un moment où se densifient les contradictions. Les difficultés liées à la succession de F. Houphouët-Boigny trouvent leur échappatoire dans un « tribalisme » devenu somme toute assez banal, mais du même coup traduites sur ce mode quasi obligé, elles ont l'air d'indiquer ou d'avertir que l'« après Houphouët-Boigny » se jouera autour du clivage qui s'est instauré entre l'est et l'ouest, et particulièrement autour du problème bété.

A cet égard, il ressort de nombreuses conversations une vision plutôt pessimiste de l'avenir ivoirien. Elles laissent entendre qu'en l'absence du « Père de la Nation », l'Etat risque fort d'être confronté à la société civile ivoirienne, subverti par les divisions qu'il à lui-même créées ou renforcées. Dans ce scénario, les Bété paraissent occuper une place privilégiée, représenter tous ceux qui refusent un système socio-politique trop longtemps lié à l'univers baoulé et akan.

Ce langage désigne sans aucun doute des phénomènes qui ne sont pas à proprement parler ethniques : les disparités régionales, les inégalités sociales, notamment celles qu'une classe politique ou une bourgeoisie d'Etat rend particulièrement visibles par ses démonstrations de fortune, un régime à parti unique qui ne reconnaît aucune opposition légale, etc. Toutefois, il ne peut pas ne pas être pris au pied de la lettre puisqu'aussi bien ces phénomènes sont rabattus sur des enjeux ethniques, comme si leur mise en question ou leur suppression exigeait que soit préalablement reconnu et dénoncé un mode de légitimation du Pouvoir qui semble avoir favorisé une aire culturelle aux dépens des autres, notamment aux dépens de l'ouest ivoirien.

Le phénomène requiert par conséquent une double lecture. Premièrement, depuis l'époque du MSA, il est le ferment d'une opposition politique ; en tant que tel, on ne peut le qualifier d'« ethnisme » ou de « tribalisme » : il est simplement le produit, la traduction d'une situation socio-économique et d'une histoire particulière dont j'ai précisément essayé de définir les caractéristiques aussi bien sous la période coloniale qu'après. Avec l'Indépendance, cette opposition en a rejoint bien d'autres, tout aussi politiques, qui visaient très directement les structures et les orientations du régime d'Houphouët-Boigny.

Deuxièmement, au-delà des grands choix du régime et sur les-

quels est censée porter la critique des « opposants » (parti unique, libéralisme néo-colonial, renforcement des liens avec la France, etc.), sa légitimité s'est pour une bonne part construite autour de l'univers baoulé et Akan ; non point qu'il ait absolument privilégié cet ensemble socio-culturel (ainsi Houphouët-Boigny a toujours fait en sorte que la plupart des ethnies de Côte-d'Ivoire soient représentées au Gouvernement, des Baoulé ont été arrêtés lors du pseudo-complot en 1963), bien plutôt a-t-il imprimé un certain style, comme une sorte de fil rouge où la souveraineté d'aujourd'hui a quelque rapport avec la souveraineté d'hier, avec ses chefferies et ses royaumes, ses manières ostentatoires d'afficher ses richesses (l'importance de l'or chez les Akan) : souveraineté qui s'accompagne d'un dynamisme migratoire et d'expansions territoriales.

Du même coup, l'opposition bété cesse d'être strictement politique ; elle s'inscrit dans une défiance du Pouvoir à l'égard d'un univers différent et y prend finalement toute sa signification. Cette défiance est dans une large mesure l'héritière des élaborations coloniales ; les monographies de Cercle, les « Coutumiers » rédigés parfois par des administrateurs éclairés et férus d'ethnographie ont opéré des classifications, des découpages socio-culturels et ethniques, et surtout ont établi une hiérarchie des sociétés ivoiriennes selon qu'elles étaient estimées être plus ou moins proches de la civilisation occidentale. C'est ainsi que les gens de l'est, pour la plupart d'origine Akan, ont été gratifiés d'une meilleure aptitude au « progrès », tandis que ceux de l'ouest, confinés dans leurs structures sociales sans pouvoir central, représentaient un stade de l'évolution de l'humanité proche du « primitivisme » ou de la « sauvagerie ».

On comprend dès lors que l'opposition bété se soit laissée mouler dans ce cadre en quelque sorte tout préparé, que l'on ait eu aucune difficulté à l'interpréter suivant un schéma culturel où la contestation des pouvoirs établis paraît y être inscrite depuis toujours, bref à l'enfermer dans une expression « tribaliste » et ritualisée.

Bien qu'il faille distinguer ces deux aspects du problème bété, on ne saurait pour autant les opposer comme si l'un révélait sa vérité profonde et l'autre produisait un jeu de représentations manipulé exclusivement par les instances du Pouvoir. Chacun participe à sa réalité ou, plus exactement, le constitue en tant que phénomène spécifique où s'y réfléchit près d'un siècle d'histoire ivoirienne ; où situations concrètes, pratiques et représentations s'y trouvent étroitement imbriquées : ensemble elles ont forgé l'existence et la singularité de l'ethnie bété. De ce point de vue, il est clair que les disqualifications culturelles à son égard, que les infléchissements baoulé du pouvoir politique ont renforcé l'opposition en milieu bété ; mais, du même coup, celle-ci est amenée à se placer sur le terrain choisi par

l'Autre (le Pouvoir, les représentations issues de la colonisation, les rumeurs populaires), c'est-à-dire à réhabiliter culturellement l'ethnie bété, à faire retour sur la tradition pour fonder plus équitablement l'identité collective. C'est ainsi que des intellectuels ont entrepris de faire surgir de l'univers traditionnel non pas des manques ou des traits qui vont dans le sens des stéréotypes habituels, mais des caractéristiques plus positives, celles par exemple relatives à l'art musical et chorégraphique (signalons au passage que la musique ou la variété ivoirienne s'est développée pour une large part autour d'artistes, de chanteurs, originaires de l'ouest ivoirien, notamment du pays bété), et à toutes formes d'expression individuelle et collective qui sont l'indice d'une vie culturelle beaucoup plus riche que le regard ou l'appréciation des autres ne l'avait suggéré.

Au reste, ce travail de réhabilitation ne se fixe pas uniquement sur un domaine qui, malgré ses enjeux, risque fort d'apparaître sous un jour « folklorique », mais aussi et surtout autour d'un problème central à la résolution duquel semble se jouer l'identité ethnique. On a vu que la question de l'origine avait reçu plusieurs réponses : libérienne, ghanéenne, et pour finir ivoirienne, à partir d'un groupe « primitif » nommé Magwé (situé dans le sud-ouest) ; or, c'est cette dernière version qui tend à devenir aujourd'hui la thèse dominante. En effet, depuis le premier récit proposé en 1969 par M. Louhoy Tety Gauze (récit auquel je fais référence au chapitre consacré à la question de l'origine), un second, beaucoup plus détaillé, vient d'être présenté par le même auteur (2) : les Magwé constitueraient la première vague d'un groupe nommé Gadi d'origine orientale. Ils se seraient installés en Côte-d'Ivoire (dans le sud-ouest forestier) à une époque très reculée (époque de la pierre taillée), alors que le pays était encore inhabité. Ils sont donc à la fois les tout premiers Ivoiriens et les ancêtres des Bété, mais aussi d'autres groupes ethniques, tels que les Dida, les Gagou, les Godié, les Neyo, les Wan, les Abidji, etc. Comme je l'ai indiqué, aucun informateur de la région de Gagnoa ne m'a mentionné ni ce nom, Magwé, ni cette histoire, et ce qui ressort des récits de peuplement, c'est bien plutôt une diversité des origines. Le seul élément de convergence réside dans l'ethnonyme bété que l'auteur attribue également aux Européens (les Français l'ayant plus ou moins repris aux Anglais). Je ne saurais toutefois envisager les résultats de mes propres enquêtes comme un démenti catégorique de cette tradition ; peut-être, en effet, n'ai-je recueilli que le témoignage de groupes qui sont issus de vagues de peuplement

(2) « Histoire des Magwé ». A.L. TETY GAUZE — *Godo-Godo*, revue de l'IHAAA, Numéro spécial — 1982.

postérieures à ce fond archaïque, et qui l'ont en quelque sorte recouvert dans l'oubli de ses propres origines ?

En tout état de cause (l'histoire de peuplement de l'ouest ivoirien reste largement à faire par l'action conjuguée de plusieurs disciplines : archéologie, linguistique et ethnologie), l'histoire des Magwé paraît désormais remplir une fonction déterminante dans la manière d'établir l'identité bété à l'intérieur de l'espace national ivoirien. Plusieurs éléments intéressants s'en dégagent. Tout d'abord, les Magwé sont présentés comme les premiers occupants du pays et en deviennent donc les autochtones ; ensuite, le terme Magwé propose une alternative à l'ethnonyme bété qui est à la fois trop chargé de sens et trop lié à l'histoire coloniale. Enfin, cette histoire concerne un large ensemble de populations de l'ouest ivoirien. Par ces différentes opérations, la question bété reçoit une réponse à la hauteur des enjeux nationaux. Une tradition longtemps ignorée et instaurée en porte-parole libère l'ethnie du carcan dans lequel elle se trouvait prise ; l'Autre nous a mal identifié pourrait dire ses ressortissants, et par conséquent l'Autre devient à son tour relatif, terme d'un rapport symétrique et non-figé : qui prétendait tribaliser au nom d'une instance supérieure, peut être lui-même perçu comme une sphère particulière. La Côte-d'Ivoire, dit-on communément, est composée d'une soixantaine d'ethnies, et c'est semble-t-il grâce à cette mosaïque socio-culturelle que l'Etat a été en mesure d'imposer sa souveraineté. Or, cette tradition magwé, dépositaire d'une histoire précoloniale ivoirienne (l'autochtonie permet de proposer une histoire des groupes ethniques venus et rencontrés plus tardivement) et rejoignant à sa manière les représentations les plus courantes qui organisent l'espace national en régions, énonce une toute autre distribution du pays : celle beaucoup plus réduite en trois-quatre grands groupes : gens du nord (Malinke et Senoufo), gens de l'est et gens de l'ouest.

De sorte que la question du Pouvoir et de sa légitimité se pose en des termes très différents. Au lieu de transcender les particularismes locaux, elle devient partie prenante d'un jeu ethnique et régional où les partenaires sont finalement peu nombreux, où chacun peut repérer chez les autres des pratiques d'appropriation du pouvoir.

Ainsi, les difficultés politiques de l'Etat ivoirien tiennent pour une large part au resserrement de l'espace national autour de grands ensembles régionaux ; ou plutôt à sa mise à nu dès lors que se pose la question d'un successeur à F. Houphouët-Boigny qui n'aurait certainement ni son charisme, ni son art de gouverner, mais en revanche aurait quelques problèmes à perpétuer le fil rouge qui lie jusqu'à présent le Pouvoir d'Etat à l'univers akan.

En dépit des incertitudes, je ne suis pas convaincu, si tant est

que le travail sociologique peut se risquer à des prédictions, qu'il faille corroborer le pessimisme évoqué précédemment. Pour plusieurs raisons. Ce pessimisme, tout d'abord, laisse transparaitre une façon de conjurer par les mots une situation de fait envisageable mais que ceux qui l'énoncent ne sauraient réellement admettre. Ensuite, l'ethnisme bété qui paraît être le sujet d'ores et déjà désigné pour engager une contestation de régime, révèle au premier chef une manière d'être ivoirien ; s'y dévoile, au-delà de ce qui semble le constituer comme un phénomène particulier (« tribaliste »), une histoire spécifiquement ivoirienne, à laquelle, certes, ont été étroitement mêlés les colonisateurs, mais qui a précisément structuré, généré le pays et l'identité nationale. Ici comme ailleurs, la Nation ne se forge pas sur la base de relations harmonieuses, égalitaires, ou tout autre élément qui dénoterait une absence de problèmes ou de conflits. Le phénomène bété n'est précisément pas un phénomène archaïque qui viendrait régulièrement troubler une société ivoirienne en marche vers le progrès et la modernité ; il s'est construit dans le même temps que la colonie et l'Etat ivoirien, il est l'expression sans doute de différences (notamment d'ordre socio-culturel), mais de différences qui se sont conjuguées et ont élaboré, à coup de défiance et d'inégalités, la texture de la société globale. Les références traditionnelles, les origines ont participé et participent à ce mouvement d'ensemble : elles expliquent ou légitiment la domination des uns et l'opposition des autres ; elles cristallisent les ethnies (par exemple Bété et Baoulé), mais dans un univers de significations partagées.

Enfin la Côte-d'Ivoire ne se réduit pas à une partition ethnique qui à la fois décrirait la Nation et révélerait le lieu central de ses divisions. L'Etat ivoirien (ce qu'on appelait précédemment le « système Houphouët-Boigny ») a généré un groupe social qui à tous les attributs d'une classe dominante ; bourgeoisie bureaucratique ou bourgeoisie d'Etat, elle est certes le produit d'un système, mais elle est aussi, malgré les pratiques plus ou moins illicites qui ont présidé à son essor, les intrigues et les luttes de fraction qui animent actuellement son avant-garde politique, porteuse d'un destin national.

Ce destin devrait d'autant mieux se réaliser qu'elle représente à des degrés divers l'ensemble des ethnies ou des régions de Côte-d'Ivoire (chacune d'entre elles peut revendiquer des personnages importants, les événements de 1982 en témoignent). Il convient de distinguer ici les problèmes de légitimité où se laissent repérer des colorations ethniques (la souveraineté baoulé), de la composition et de la fonction de cette classe dominante. Organiquement liée à l'appareil d'Etat, elle doit tout autant sa domination au Pouvoir qui l'a engendrée qu'aux diverses sociétés locales qu'elle représente. On peut donc imaginer qu'il lui appartiendra de modifier cette symétrie,

de s'émanciper de l'instance qui l'a fait naître, d'assumer ses tâches de bourgeoisie nationale en inversant les règles du jeu, en faisant du Pouvoir l'émanation légitime d'un système représentatif. Elle est d'ores et déjà engagée dans cette voie (les élections législatives et municipales récentes montrent qu'une partie importante de cette bourgeoisie se constitue des bases locales). Il lui reste à aller jusqu'au bout de cette logique, à laisser s'exprimer signifiants ethniques et problématiques locales, bref à démocratiser, mais d'une manière telle qu'elle implique simultanément une reconnaissance de l'Etat.

BIBLIOGRAPHIE

I — GÉNÉRALITÉS

- AMSELLE (J.L.), « Sur l'objet de l'anthropologie », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, V. 56. 1974. « Autosubsistance, petite production marchande et chaîne de sociétés », *Cahiers d'études africaines*, VXX 1974, n° 77.78.
- AUGÉ (M.), Théorie des pouvoirs et idéologie, Hermann, 1975. L'ethnologie, les symboles et l'histoire. *Dialectiques*, n° 21 1977.
- BALANDIER (G.), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, 1955. *Anthropologiques*, PUF, 1974.
- BAUMANN (H.) et WESTERMANN (D.), *Les peuples et les civilisations d'Afrique noire*, Payot, 1948.
- CLASTRES (P.), Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives. *Libre 1*, 1977.
- CASTORIADIS (C.), *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.
- DEVEREUX (G.), « Considérations ethno-psychanalytiques sur la notion de parenté », in *Ethnologie complémentariste*, Flammarion, 1972.
- EVANS-PRITCHARD (E.E.), *Les Nuer*, Gallimard, 1968. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Gallimard, 1972.
- FORTES (M.), *The web of kinship among the Tallensi*, Oxford University Press, London, 1949. The structure of Unilineal Descent Groups, *American Anthropologist*, LV (1), 1953.
- GIRARD (R.), *La violence et le sacré*, Grasset, 1974.
- HERITIER (F.), « A propos de l'énoncé des interdits matrimoniaux », in *l'Homme* I. VII n° 3, 1968. « Contribution à la théorie de l'alliance. Comment fonctionnent les systèmes d'alliance omaha ? », In *Informatique et Sciences Humaines*, 1976.
- HORTON (R.), Stateless societies in the history of west Africa in *History of West Africa*, v. 1. (Éd. by J.E.A. AJAYI and M. CROWDER). Longmen group, 1971.
- HESIODE, *Les travaux et les jours*, Éditions de l'aire, 1979.
- LACAN (J.), *Écrits I* Seuil, 1966.
- LEVI-STRAUSS (C.), *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1947. *La pensée sauvage*, Plon, 1962.
- MARX (K.), *Économie II*, Œuvres, Pléiade, 1968.

- MEILLASSOUX (C.), *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, 1975.
- MIDDLETON (J.) et WINTER (E.H.), *Witchcraft and sorcery in East Africa*. London, Routledge and Kegan, 1963.
- MONTEIL (V.), *Islam Noir*, Seuil, 1971.
- ORTIGUES (M.C. et E.), *OEdipe africain*. Coll. 10/18, 1973.
- PAULME (D.), *La mère dévorante*, Gallimard, 1976.
- REY (P.P.), *Colonialisme et néo-colonialisme au Congo-Brazzaville*. Maspero, 1971.
- SAHLINS (M.), *Age de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, 1976. *Au cœur des sociétés*, Gallimard, 1980.
- SURET-CANALE (J.), *De la colonisation aux Indépendances, 1945-1960*. Éditions Sociales, 1972.
- TERRAY (E.), « De l'exploitation », in *Dialectiques*, n° 21, 1977.
- TURNER (V.), *Structure and anti-structure. The ritual process*, Chicago, 1969.
- ZAMPLENI (A.), « De la persécution à la culpabilité », in *Prophétisme et thérapéutique*, Hermann, 1975.
- WEBER (J.), « Reproduction des milieux ruraux : types de surproduit et formes d'accumulation. La province du Centre-Sud Cameroun » in *Essais sur la reproduction des formations sociales dominées*. Travaux et Documents de l'ORSTOM, n° 64, 1977.

II — OUVRAGES ET ARTICLES RELATIFS A LA CÔTE-D'IVOIRE

- ANGOULVANT (G.), *La Pacification de la Côte-d'Ivoire*. Éditions Larose, 1916.
- BAULIN (J.), *La politique intérieure d'Houphouët-Boigny*, Eurator-Press, 1982.
- CHAUVEAU (J.-P.), « Société baoulé précoloniale et modèle segmentaire ». *Cahiers d'études africaines* n° 68 V XIII.4, 1979.
- CHAUVEAU (J.-P.) et RICHARD (J.), *Organisation socio-économique des Gban*, ORSTOM ronéo, 1976. *Bodiba en Côte-d'Ivoire : petite production paysanne et salariat agricole dans un village gban. Atlas des structures agraires au sud du Sahara*. 19, ORSTOM, 1983. Une périphérie recentrée : à propos d'un système local d'économie de plantation en Côte-d'Ivoire. » *Cahiers d'études africaines* n° 68 V. XVII.4, 1979.
- DELAFOSSÉ (M.), *Vocabulaire comparatif de plus de soixante langues et dialectes parlés à la Côte-d'Ivoire*. Éd. Leroux, 1904.
- DUCHEMIN (J.-P.) et TROUCHAUD (J.-P.), Planches B 1 et B 2A dans *l'Atlas de Côte-d'Ivoire*, 1971.
- ETIENNE (P.), *Les interdictions de mariage chez les Baoulé*, ORSTOM, Abidjan, 1972.
- FRECHOU (H.), « Les plantations européennes en Côte-d'Ivoire ». *Cahiers d'Outre-mer*, Bordeaux 1 VIII n° 29, 1955.

- GBAGBO (L.), *Les fondements socio-économiques de la politique ivoirienne, 1940-1960* Thèse, 1979. Côte-d'Ivoire. Pour une alternative démocratique, l'Harmattan, 1983.
- GIBBAL (J.-M.), *Citadins et villageois dans la ville africaine : l'exemple d'Abidjan*, Maspero, 1972.
- LASSAILLY-JACOB (V.), Transformation dirigée de l'espace agraire et réponses paysannes à la périphérie des lacs Volta au Ghana et Kossou en Côte-d'Ivoire. Communication, 1979.
- MARTINET (F.), *Le dynamisme pionnier dans le Sud-Ouest ivoirien : ses effets sur le milieu forestier*. ORSTOM. Ouvrage en collaboration avec P. LENA, J.-F. RICHARD et A. SCHWARTZ, 1977.
- MEILLASSOUX (C.), *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire*. Mouton, 1964.
- KIPRE (P.), *La pénétration française dans l'ouest forestier de la Côte-d'Ivoire*. Mémoire de Maîtrise, 1969.
- SCHWARTZ (A.), *Tradition et changement dans la société guéré*. ORSTOM. Mémoire n° 52, 1971. « Colonisation agricole spontanée et émergence de nouveaux milieux sociaux dans le Sud-Ouest ivoirien. » *Cahiers ORSTOM* V.XVI n° 12, 1979.
- TERRAY (E.), « Organisation sociale des Dida de Côte-d'Ivoire. » *Annales de l'Université d'Abidjan*. Série F I (2), 1969.
- VIDAL (C.), « La guerre des sexes à Abidjan. » *Cahiers d'études africaines*. V.XVII n° 65, 1978.

III — OUVRAGES, ARTICLES, ARCHIVES, CONCERNANT LES BÉTÉ

- DAYORO (P.), « La chasse en pays bété. Godo-Godo. » *Revue de l'Institut d'Histoire et d'Archéologie africaine*, n° 1 1975.
- DOZON (J.-P.), *La problématique rizicole dans la région de Gagnoa*. ORSTOM, 1975. « Logique des développeurs/réalités des développés », in *Mondes en développements*, n° 24 1978.
- KOBLEN (A.), « Le planteur noir », *Études Eburnéennes*, IFAN.V, 1953.
- LOUHOY TETY-GAUZE (A.), « Contribution à l'histoire du peuplement en Côte-d'Ivoire. » *Annales de l'université d'Abidjan*, série F. T. 1, v. 1, 1969. Histoire des Magwé — *Godo Godo Revue de l'Institut d'Histoire, d'art et d'archéologie africaines*, Numéro spécial, 1982.
- PAULME (D.), *Une société de Côte-d'Ivoire hier et aujourd'hui : les Bété*. Mouton, 1962.
- RAULIN (H.) *Mission d'étude des groupements immigrés en Côte-d'Ivoire. Fascicule 3. Problèmes fonciers dans les régions de Gagnoa et Daloa*. ORSTOM, 1957.
- THOMANN (G.), « A la Côte-d'Ivoire : la Sassandra. » *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, 1901. « De Sassandra à Seguela. » *Journal des voyages*. XIV, 1903.

- WONDJI (C.H.), « Commerce du kola et marchés précoloniaux dans la région de Daloa. » *Annales de l'université d'Abidjan*. Série 1 Tome 1, 1972.
- ZADI (B.), « Rites funéraires et intégration nationale du pays bété Sud. » *Kasa bya Kasa* n° 3, 1974.
- ZUNON-GNOBO (J.), *Les échanges dans le région de Daloa du milieu du XIX^e siècle à 1936*, Thèse, 1980.

IV — PRINCIPAUX DOCUMENTS D'ARCHIVES UTILISÉS

Sigles :

ANCI : Archives Nationales de Côte-d'Ivoire.

ANRS : Archives Nationales de la République du Sénégal.

- *Rapport ethnographique et topographique sur les pays Gouro et Bété, par le Lieutenant-Colonel Metz. ANRS 1.G.333.*
- *Monographie du Cercle du Haut-Sassandra et du secteur Tschien, par le Commandant Noire et le Capitaine Bourcelot, ANRS 1.G.345.*
- *Instructions de 1907 adressées au lieutenant-colonel Metz, ANRS 5.G.36.*
- *Rapports politiques, ANRS 1.D.195.*
- *Rapports agricoles, ANRS 2.G.28.36, 2.G.35.35, 2.G.38.28.*
- *Rapports politiques, ANCI X.35.32, X.35.39, X.35.22, IV.80/3.*
- *Louis Tauxier : Archives non répertoriées.*

GLOSSAIRE

- akanume : grande chasse au filet.
âkpo : force ou mixture bénéfique.
ameno (ano) : ma « mère ».
amenouri : frère proche (peut désigner l'oncle maternel).
ameto (ato) : mon « père ».
ametouri : frère lointain.
ateme : puissance bénéfique innée.
boba : taro.
dagbe : petite manille.
djiliñõ : devin.
djudju : ombre ou double.
du : site résidentiel.
dudubeñõ : maître de la terre.
gba : interdit alimentaire (individuel).
gbeseto : guerre à outrance.
gbablanu : chasse rituelle.
gbagbe : ordalie.
gilinu : chasse rituelle.
goleyu : neveu utérin.
goyu : captif.
(noyue) gregbo : lignage minimal.
grigbe : patrilignage.
grigbeñõ ite : doyen de lignage.
gu : terme générique désignant le mal.
gudime : lieu imaginaire des sorciers.
guludjile : lieu sacré villageois.
guñõ : sorcier maléfique (terme générique).
gupeñõ : « lanceur » de gu (magicien maléfique).

- guseñõ : guérisseur.
 gwilikolekeleñõ : clairvoyant public.
 ite : indicateur de séniorité.
 kaleñõ : chef de guerre.
 kosu : feu — fusil.
 kodre : monde des vivants.
 kuduku : monde des morts.
 kuyebeñõ : clairvoyant privé.
 labadjo : rivale (co-épouse).
 le : dot.
 lele : matriclan.
 lele : haricot.
 nayu : enfant.
 noyue : terme classificatoire désignant les maternels, ainsi que les descendants d'une même mère.
 noyokosuyoko : lignage mineur matricentré.
 nakpaliñõ : sorcier maléfique.
 sayeremo : relation privilégiée entre deux individus partageant un même pays maternel.
 seda : filet de pêche.
 sokuli ite : grand filet de chasse.
 sokuli tekei : petit filet de chasse.
 sue : famille nucléaire, maisonnée.
 sukue : plat de taro.
 suwili : insulte.
 tekei : indicateur de cadéité.
 to : guerre.
 toyokosuyoko : segment de lignage.
 toyue : terme classificatoire désignant des liens de parenté patrilatéraux.
 ugõ : esprit.
 vate : objet métallique d'origine malinke (sompé).
 vru : force maléfique.
 wota : beaux (alliés).
 w.ñõ : femme.

TABLE DES CARTES ET SCHÉMAS

— Le pays bété et la région de Gagnoa dans l'espace ivoirien.....	6
— Le terrain de l'enquête.....	8
— Formation du groupe tribal Niabré.....	46
— Formation du groupe tribal Kehi.....	56
— Formation des principaux groupes tribaux de la région de Gagnoa.....	59
— Mise en place des populations bété de Gagnoa.....	64
— Schéma formel d'un processus de formation tribal.....	68
— Schéma formel d'un grigbé et des groupes de filiation intra- lignagers.....	90
— Schéma formel de l'Akanume.....	159
— Schéma indicatif des règles et des pratiques d'héritage.....	218
— Formation pratique du pays bété.....	265
— Terroir de Dobé Mahidio.....	300

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos.....	9
Introduction.....	25

PREMIÈRE PARTIE

DU RÉFÉRENT PRÉCOLONIAL

CHAPITRE I

Les leçons de l'histoire précoloniale

1. Les temps et les lieux.....	37
2. La question de l'origine ou les mystères de la désignation.....	41
3. Mise en place et formation des groupes tribaux.....	45
— D'une tribu à l'autre.....	47
— L'opération déconstructive des itinéraires.....	61
— La logique résidentielle : forme et contenu du procès de formation tribale.....	65
— Rudiments d'histoire socio-économique.....	76
Du référent précolonial.....	85

CHAPITRE II

L'organisation sociale et la vie matérielle

1. Les groupes de filiation : du lignage à ses segments.....	87
2. L'« au-delà » lignager du patrilineage.....	101
3. Les matriclans.....	102
4. Le système de parenté et d'alliance.....	108
5. Inscriptions spatiales et inscriptions imaginaires.....	117
6. Éléments d'analyse de la vie matérielle.....	131

Des divisions sociales.....	137
-----------------------------	-----

CHAPITRE III

Le rapport homme/femme et ses implications

1. L'« en deçà » de la prohibition de l'inceste et de la parenté : la loi des hommes.....	139
2. L'étayage pratique du rapport homme/femme : la division du travail et des activités sociales.....	151
— Les parties de chasse au filet ou les jeux de miroir mas- culin.....	154
— Un second pan de l'univers masculin : le phénomène guerrier.....	168

CHAPITRE IV

La scène et les coulisses lignagères

1. Qu'implique la réduction de l'institution lignagère à un col- lectif masculin ?.....	197
2. La praxis lignagère.....	201
— Le procès d'incorporation masculine : la relation asymé- trique et ses implications.....	201
— Le régime matrifocal du procès d'incorporation.....	212
— Profils lignagers.....	223
3. A propos d'un débat.....	232

Derniers jalons pour une discussion anthropologique

1. La paradigme lignager.....	241
2. La « matriversión » : pré-structure, pratiques, imaginaire.....	244
3. Le rapport paradigme lignager/matriversión.....	247

*DEUXIÈME PARTIE***LES BÉTÉ EN QUESTION**

Introduction.....	253
-------------------	-----

CHAPITRE V

**De la conquête militaire au développement de l'éco-
nomie de plantation**

1. Les prémices de la conquête militaire.....	261
2. Opérations militaires et résistances autochtones.....	264
3. Les effets immédiats de la conquête militaire et les premières mesures du pouvoir colonial.....	271
4. L'émergence d'une économie de plantation « indigène » et le développement original d'un système socioéconomique.....	276
— Les relations organiques entre autochtones et allochtones.....	278
— La logique des cessions de terre et l'univers différencié de la petite plantation.....	288
— La « redécouverte » du rapport autochtones/allochtones....	298

CHAPITRE VI

Naissance d'une « société civile »

1. Transformations et déterminations nouvelles de l'univers lignager.....	308
2. Le rapport homme/femme dans l'économie de plantation.....	316
3. Les formes extraverties de la société autochtone.....	319
— Aspects et évaluation de l'exode rural.....	320
— L'« investissement scolaire ».....	329
4. Les formes extraverties confrontées à la petite production marchande.....	333
— Reproduction simple de l'économie de plantation et reproduction sociale élargie.....	333
— Tendances et perspectives de l'économie de plantation autochtone.....	337
5. L'ethnie bété dans sa dimension politique.....	341
En guise de conclusion.....	349
Bibliographie.....	357
Glossaire.....	361
Table des cartes et schémas.....	363



ACHEVÉ D'IMPRIMER PAR
CORLET, IMPRIMEUR, S.A.
14110 CONDÉ-SUR-NOIREAU

N° d'Imprimeur : 3968
Dépôt légal : mars 1985

Imprimé en France

La Côte d'Ivoire est réputée bénéficier d'une grande diversité socio-culturelle, et l'on se plaît à reconnaître dans ses quelque soixante ethnies un élément particulièrement favorable à son unité nationale et à sa stabilité politique. Pourtant, l'une d'entre elles, et non des moindres (la troisième en importance numérique), semble assez mal s'accorder avec cette vision des choses. L'ethnie bété paraît détenir un quasi-monopole de la contestation et manifester une singularité que d'aucuns rangent trop aisément dans la catégorie des "tribalismes".

Jean-Pierre Dozon s'emploie à démontrer qu'une telle singularité ne résulte pas, contrairement à certaines rumeurs ou à certains stéréotypes, de l'exceptionnelle permanence d'une société archaïque ou de comportements immémoriaux qui s'opposeraient spontanément à l'Etat et au développement national.

Tout en nous donnant un solide aperçu de la société traditionnelle bété, notamment sous ses aspects historiques, économiques et symboliques, l'auteur se livre à une mise en question de la notion d'ethnie appliquée à l'univers précolonial. Ni le territoire, ni le nom, ne lui paraissent être un bon cadre de référence pour en comprendre les logiques internes et les variations locales.

L'ethnie bété, en tant que configuration figée dans un espace et désignée par un nom, est l'exemple même du faux archaïsme. Sous ce mode d'identification, elle est davantage le produit d'une histoire récente qu'un sujet traditionnel. Histoire de plus d'un demi-siècle de domination coloniale où pratiques administratives et "mise en valeur" économique ont créé les conditions de la revendication ethnique; histoire proprement ivoirienne, où ces conditions se sont perpétuées et amplifiées, où les relations entre l'Etat et l'ethnie bété n'ont cessé de lui conférer ces marques de singularité.

Jean-Pierre Dozon, né en 1948 à Paris, a vécu six ans en Côte d'Ivoire. Sociologue et chargé de recherches à l'ORSTOM, il mène une recherche sur la médecine coloniale en Afrique et collabore à la préparation d'un ouvrage d'histoire sur la Côte d'Ivoire.