

L'ORGANISATION SOCIALE DES BAOULÉ

- A - Les groupements familiaux.**
 - B - La parenté et le système des alliances matrimoniales.**
 - C - Les rapports fondés sur la parenté.**
 - D - Les rapports entre les sexes.**
 - E - Les différenciations sociales et économiques.**
 - F - Les caractéristiques démographiques des groupements familiaux.**
- Annexe : les termes de parenté et d'alliance.**

Les chapitres A, B, C, E, ainsi que l'Annexe, ont été conçus et rédigés par M. Étienne, sociologue, et P. Étienne, sociologue, Chargé de Recherches à l'O.R.S.T.O.M. — le chapitre D par Ph. de Salverte-Marnier — le chapitre F par B. Fride, statisticien.

La population implantée en milieu rural est presque exclusivement composée de Baoulé.

Les Baoulé sont, en général, très fiers de l'être et parfaitement conscients de former un ensemble culturel qui se distingue des groupes ethniques voisins.

Ils affirment souvent à l'étranger « Baoulé Kra Kra Bé Ti Kun, Bé Ti Kum Ba » les Baoulé — tous sont Un — sont Un enfant (Kum Ba se dit des enfants d'un même lit).

La légende de la Reine Pokou, connue de tous, contribue fortement à rendre cette société consciente de son originalité et de son unité.

Cependant, cette image idéale ne résiste pas à une analyse approfondie de la réalité. L'existence d'une langue commune à tous les Baoulé, militie en faveur de leur unité. Pourtant, une oreille exercée décèle rapidement au niveau régional, ou micro-régional, des variations linguistiques importantes. Le groupe Agba-Ngban se distingue nettement par son dialecte, dans lequel reviennent fréquemment des mots et des expressions Agni. Les Kodé de Béoumi se différencient des autres Baoulé à la fois par leur accent très spécial et par un vocabulaire en partie emprunté aux Gouro et aux Ouan; ceux qui se sont installés sur la rive droite du Bandama sont trilingues. Le petit groupe Sa, localisé aux environs de Bouaké et de Toumodi, se distingue par son accent guttural très prononcé. Les Ouarébo escamotent une partie des syllabes et mouillent les « r ». Enfin, un certain nombre de villages ont réussi à garder la langue originale de leurs ancêtres avant l'apparition des envahisseurs Akan au XVIII^e siècle. Tel est le cas des Ngin ou Gan des environs de Mbahiakro, des Namanié dans le canton Yaouré.

L'existence de particularismes locaux se manifeste également dans l'art Baoulé. Des styles régionaux se distinguent très nettement : les artistes du Yaouré font preuve de raffinement et ont l'imagination fertile; les statuettes Agba sont renommées pour leur « douceur » et leur « sérénité »; les masques Ayou et Nanafoué au contraire sont agressifs; les Aïtou témoignent d'un penchant pour le clinquant; les sculpteurs des environs de Bouaké créent des formes austères et dramatiques.

Les œuvres produites dans le nord de la zone sont sévères, longiformes, anguleuses et témoignent d'une profonde influence soudanienne; celles du sud sont au contraire polies, raffinées, leurs formes pleines et ramassées, — elles se rattachent aux civilisations béniniannes.

La remarquable floraison de cultes publics, semi-publics et privés accentue encore le caractère très diversifié du contexte social Baoulé. Certaines croyances n'intéressent que quelques familles, d'autres se sont largement diffusées au niveau de toute la zone d'enquête, mais en changeant parfois complètement de sens. L'un des cultes masculins les plus répandus est celui du Dié. Mais aucune comparaison n'est possible entre le Dié des Agba, celui des Yaouré ou des Ayaou et celui qui est pratiqué dans certains villages Aïtou de la région de Tiébissou. Ils ne gardent en commun que le nom, et l'interdiction faite aux femmes de voir les masques.

Les auteurs, tels Delafosse et Marc Ménalque, ont souvent recueilli leurs informations sur les « coutumes » auprès des chefs les plus importants et d'une élite de notables. Ils n'ont pu vérifier l'application effective des principes qui ont été mis en avant et qui correspondaient à la tradition Akan. Leurs

études n'ont porté que sur des échantillons trop faibles, donc peu représentatifs, car il apparaît que l'élément Akan ne constitue, sur le plan numérique, qu'une fraction minoritaire de la population.

Considérer le groupe ethnique Baoulé comme un rameau pur et simple du groupe Ashanti constitue une erreur importante et les nombreux ouvrages consacrés aux Akan du Ghana ont trop souvent constitué les références fondamentales pour l'étude des Baoulé.

L'un des principes de base les plus communément admis est que les Baoulé sont matrilinéaires.

Cette opinion doit être, dans bien des cas, revue car elle est souvent contraire à la réalité.

Dans le contexte restreint des chefferies importantes telles que celles des Ouarébo et des Faafoué Gosan, l'héritage se transmet dans la ligne utérine, et le mariage est souvent matri-local. Au contraire, certains groupes territoriaux, par la voie de leurs représentants officiels, prétendent que chez eux l'héritage s'est toujours transmis dans la ligne paternelle.

Tel est, en particulier, le cas des Kodé, des Satikran, des Ando. Une enquête plus approfondie au niveau des villages montre qu'en fait, au sein de chacun des grands groupes territoriaux traditionnels, certains villages respectent la règle de succession utérine, d'autres transmettent l'héritage dans la lignée paternelle, et qu'en définitive aucun ne semble suivre des principes très stricts.

Ainsi, au cours d'une enquête mené dans le canton Goli, le chef et ses notables avaient prétendu que tout le canton respectait la règle de succession utérine. Cette affirmation devait s'avérer inexacte. Car l'étude monographique de Tionakansi (village-chef du groupe Séoulé, faisant partie de ce canton) a révélé que la chefferie de l'Akpasoua, celle du village, et en général tout héritage « Dia », se sont transmis régulièrement dans la lignée paternelle depuis l'origine.

Par ailleurs, Kouakoubroukro, village des environs de Dimbokro, siège traditionnel de la chefferie des Kinan, tribu Agba, fournit l'exemple d'une localité dans laquelle les deux règles de dévolution des biens, apparemment très opposées, ont été appliquées simultanément : le Dia des Aurobo s'est transmis régulièrement soit dans la lignée maternelle, soit dans la lignée paternelle.

Il semble que, sur le plan théorique, on soit en présence de normes reconnues, servant d'écran vis à vis de l'extérieur, mais que dans la pratique, on se trouve en face d'innombrables cas particuliers. Cette contradiction ne semble nullement gêner les Baoulé, qui dans tous les domaines se montrent extrêmement tolérants et soucieux du libre arbitre des individus.

Le milieu social, objet de cette partie du rapport, qui paraît relativement homogène, semble de plus en plus complexe, difficile à cerner et à définir au fur et à mesure que l'analyse pénètre en profondeur.

Nous serons donc rarement affirmatifs; l'expérience prouve qu'il n'existe pas de généralités qui ne soient susceptibles d'être mises en échec au niveau local, car il n'y a pas de mode d'explication unique aux multiples variations de structure que nous avons constatées. Les traits caractéristiques de l'organisation sociale de nous avons pu dégager sont toujours susceptibles d'être localement contredits par les faits.

A - LES GROUPEMENTS FAMILIAUX

« L'Auro » cour et famille élargie.

Ambiguïté du terme « Auro »

En son sens le plus concret, l'expression « Auro » désigne la cour élémentaire; c'est-à-dire : un espace délimité par des bâtiments à usage d'habitation ou à usage domestique (cuisines, douchières et parfois greniers) où vivent un ou plusieurs ménages et des dépendants (1).

En même temps, par extension, « Auro » désigne aussi le groupe de fonctionnement socio-économique qui réside dans une cour déterminée et qui correspond à la famille restreinte, ou à un petit groupe de familles restreintes, vivant dans une même cour et unies entre elles par des liens de parenté, ou enfin une famille restreinte à laquelle s'ajoutent des éléments isolés.

L'ambiguïté du terme « Auro » peut être rapprochée de celle de « Maison » qui en français désigne aussi bien un simple bâtiment que l'ensemble familial qui y vit.

On pourrait poursuivre encore cette comparaison, puisque « Auro », par une nouvelle extension, désigne également (2) un vaste ensemble social, composé de plusieurs familles ou groupes de familles élémentaires unies entre elles par des liens de parenté, de captivité ou de clientèle, comme autrefois en France, en particulier au Moyen Age, le terme de maison se référant aussi à de grands ensembles familiaux.

Dans cette partie, nous nous attacherons surtout à l'analyse de « l'Auro » en tant que groupement social — que se soit en son sens restreint de famille élémentaire et de petit groupe de familles élémentaires vivant dans une même cour, ou en son sens large de famille étendue. Nous utiliserons le terme de « cour » pour désigner le phénomène écologique et celui « d'Auro » pour le groupe social (3).

Une telle distinction est nécessaire car, si dans le contexte traditionnel le terme « d'Auro » en son sens restreint recouvrail à la fois l'unité écologique et l'unité sociale, aujourd'hui cette identité tend à se dissoudre à la suite des transformations récentes du procès social.

« L'Auro » : unité sociale de résidence.

« L'Auro » en tant qu'unité sociale ne coïncide généralement plus avec une unité écologique d'habitat.

En effet, les migrations durables, soit sur des plantations extérieures, soit en milieu urbain, font d'une partie des membres de « l'Auro » des absents permanents qui, d'une façon générale, ne reviennent au village que pour de brèves visites entre décembre et février, ou à l'occasion d'événements exceptionnels — maladies, palabres, funérailles — qui réclament impérativement leur présence au village.

Le degré d'intégration de ces migrants à « l'Auro » en tant que groupe de résidence est très variable. Certains ne possèdent même pas de maison au village et, lorsqu'ils viennent en visite, sont logés au hasard des disponibilités des « cours » de leur parenté.

D'autres ont dans la cour une maison (4) qui, en leur absence, est le plus souvent occupée par d'autres membres de « l'Auro ». D'autres, enfin, ont construit une maison à l'écart, généralement sur la périphérie du village (5) rompt ainsi l'unité de la cour en tant que réalité écologique.

Par ailleurs, il existe, en dehors de ces cas de migrations, une masse d'éléments instables et flottants constituée surtout par des jeunes gens, des enfants et des femmes.

Un des cas les plus fréquents est celui de jeunes épouses qui n'ont pas encore rejoint la cour de leur mari et continuent à vivre chez leur père, leur frère, leur oncle, alors même qu'elles ont déjà eu un ou plusieurs enfants et que toutes les conditions d'un mariage régulier ont été remplies (6). C'est ainsi que la seconde épouse de T... Kouadio (7), bien que celui-ci lui ait construit une maison (8), refuse de venir y habiter parce qu'elle craint de se quereller avec la première épouse. Autre cas (9) le chef de cour n'a jamais voulu que sa fille unique le quitte et aille vivre chez son mari : car, dit-il, il n'aurait plus personne pour s'occuper de lui.

Le plus souvent, au terme de quelques années, la femme vient

habiter chez son époux, ou un divorce vient mettre fin au mariage. Dans ce dernier cas, lorsque la femme a eu des enfants, il y a de fortes chances pour qu'ils restent acquis à la famille de leur mère qui les a élevés (10).

Ce ne sont pas seulement des femmes jeunes, en cours de mariage, qui sont susceptibles de quitter la cour où elles habitent pour aller vivre ailleurs; car les femmes d'une façon générale, tout en occupant théoriquement des positions de charnières dans la structure sociale, sont des éléments pratiquement les plus mobiles et les plus instables de la société.

C'est ainsi que des femmes déjà âgées peuvent être en va-et-vient entre les diverses branches de leur parenté, la cour de leur mari ou de leurs alliés, ou la cour de leurs descendants; et cela, soit à l'intérieur du milieu rural traditionnel, soit entre ce dernier et le milieu de plantations extérieures ou le milieu urbain. Par exemple (schéma A) la sœur du chef de cour, bien qu'elle vive chez son frère depuis plus de deux ans, prétend être seulement en visite (11) et habiter en fait sur la plantation de son second mari dans la région de Dabou. Par ailleurs, la femme du chef de cour est retournée « habiter » dans la cour de son père parce qu'elle se querellait avec la sœur de son mari. En fait, elle transporterait seulement sa cuisine dans la cour de son père et continua à aller dormir dans la cour de son mari dont, par ailleurs, elle préparait aussi les repas (12).

La cession temporaire d'enfants et de jeunes gens : de filles comme aides ménagères, collection d'eau et de bois, toilette des enfants, tâches de nettoyage), de garçons pour aider aux champs, à des parents ou des alliés, est très courante. Par exemple, (schéma B) le chef de cour a « prêté » deux de ses filles, à des alliés : l'aînée est auprès d'une tante maternelle couturière à Daloa; l'autre a été prêtée à sa grand-mère maternelle et vit au village dans la cour de cette dernière (13). En principe, ces cessions (14) ne sont que temporaires; en fait,

(1) Dans le contexte traditionnel, la cour est entourée d'une palissade à hauteur d'épaule. Aujourd'hui, non seulement la palissade, dans bien des cas, tend à disparaître, mais encore, surtout dans les villages établis depuis peu de temps sur leur emplacement actuel, la cour se distend et perd son caractère d'unité écologique fermée et nettement inscrite sur le sol (voir l'habitat rural - Document 8).

(2) Voir : « l'Auro » : famille étendue.

(3) Nous utilisons « Auro » uniquement pour désigner le groupement familial restreint; pour désigner le groupement familial large nous utiliserons le terme de « famille étendue ».

(4) Schéma C : cour de K... Yao et K... Kouakou où les bâtiments D et F appartiennent à des migrants.

(5) Schéma D : cour de A... Amani; le bâtiment J. construit par un ancien migrant (tirailleur pendant 15 ans) récemment revenu au village. Il ne s'agit pas là seulement de la manifestation de tendances centrifuges; en effet, les types de bâtiments que construisent ces éléments modernistes (migrants ou anciens migrants réintégrés à la vie du village) sont souvent de trop grandes dimensions pour trouver une place dans la cour.

(6) Il ne s'agit pas là, d'un phénomène récent. Dans le contexte traditionnel, l'épouse continuait pendant plusieurs années à vivre dans la cour où elle avait été élevée avant de rejoindre définitivement son mari.

(7) Schéma B : cour de T... Kouadio.

(8) C'est traditionnellement la condition « sine qua non » pour qu'une femme vienne résider dans la cour de son mari. Un homme construit souvent une maison pour son épouse (« bla-soua » : « bla » = femme; « soua » = maison) avant d'en faire une pour lui-même.

(9) Schéma D : cour de A... Amani.

(10) Les choses se passèrent ainsi pour le dernier cas cité, (fille du chef de cour; schéma D) : après le divorce, les enfants resteront attachés à la cour de leur grand-père, où ils avaient été élevés.

(11) La notion de visite se réfère moins à un critère de durée qu'à un critère d'identification à tel ou tel groupe social. Cette identification elle-même, comme nous aurons l'occasion de le voir par la suite, n'est pas fondée sur des principes d'organisation sociale rigoureux et univoques et se trouve être sujette à de nombreuses variations.

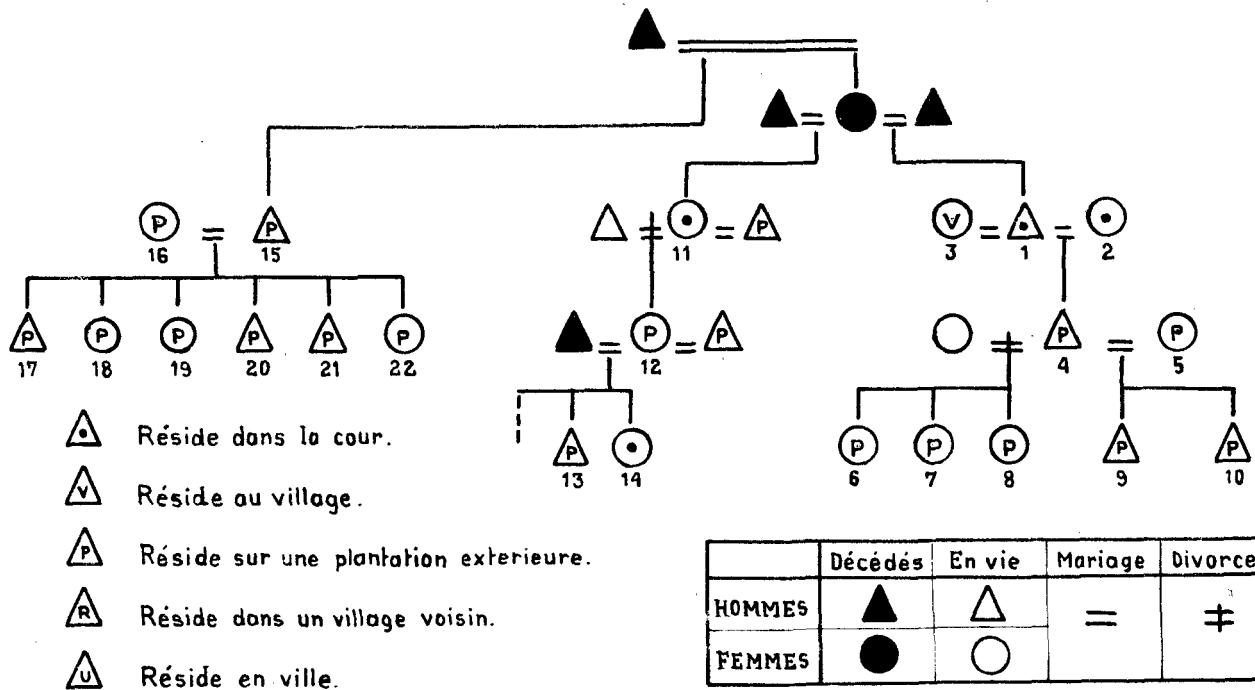
(12) Une femme est censée habiter non pas là où elle couche, mais là où elle fait sa cuisine et exerce ses autres activités domestiques.

(13) N° 5 et n° 7 de la structure de parenté.

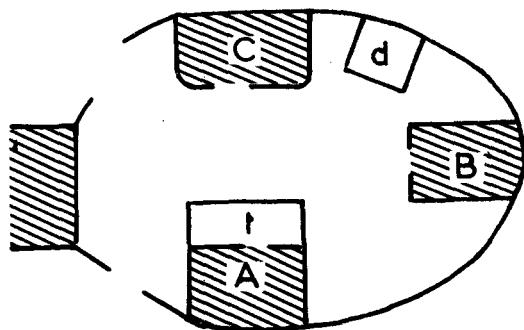
(14) Certaines cessions d'enfants sont définitives.

Schéma A

"AuRo" de T... Kouakou Schéma des rapports de parenté



Plan schématique
de la cour de T... Kouakou



Bâtiment A : Habitation du chef de cour (1) et de sa seconde épouse (3) qui continue à venir y coucher bien qu'elle fasse la cuisine dans la cour de ses paternels.
 Bâtiment B : Habitation occupée par 11 et 14.
 Bâtiment C : Habitation plus cuisine sur véranda, occupée par la première épouse du chef de cour (2).

(d = douchière)

(t = terrasse)

elles aboutissent souvent à l'intégration de l'individu en cause au groupe auquel il a été cédé.

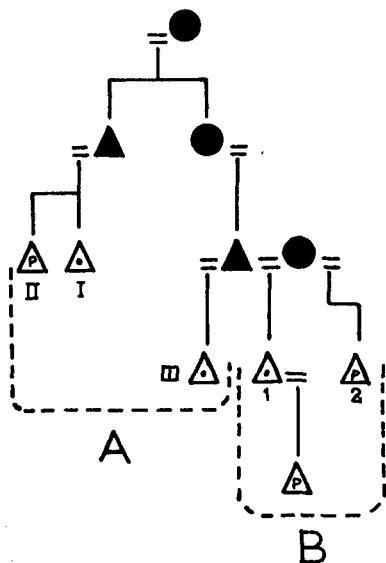
Enfin, les jeunes gens et les enfants ont l'habitude, même lorsque la place ne fait pas défaut dans leur cour, d'aller dormir chez des camarades (1) ou dans n'importe quelle case inoccupée, constituant, par sexe et classe d'âges, des groupes plus ou moins étendus qui dorment en commun.

Ainsi, en tant qu'unité sociale de résidence « l'Auro » possède une faible cohésion, non seulement du fait des migrations

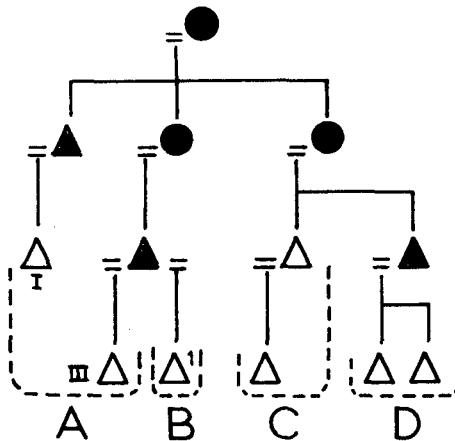
sur plantations extérieures ou en milieu urbain qui correspondent à un phénomène récent, mais aussi du fait de l'*indétermination sociale* d'un certain nombre d'individus qui se trouvent dans une situation instable et qui, soit en tant que résidents, soit en tant que dépendants, sont sollicités par plusieurs groupes sociaux distincts.

(1) Schéma B : n° 26 et n° 6, schéma C : n° 29.

Schéma A



A "AURO" DE E... NGUESSAN
B "AURO" DE T... KOUAKOU



A "AURO" DE E... NGUESSAN
B "AURO" DE T... KOUAKOU
C-D LES AUTRES "AURO" DE LA FAMILLE
ÉTENDUE A LAQUELLE ILS APPARTIENNENT

SCHÉMA A
« AURO » de T... Kouakou

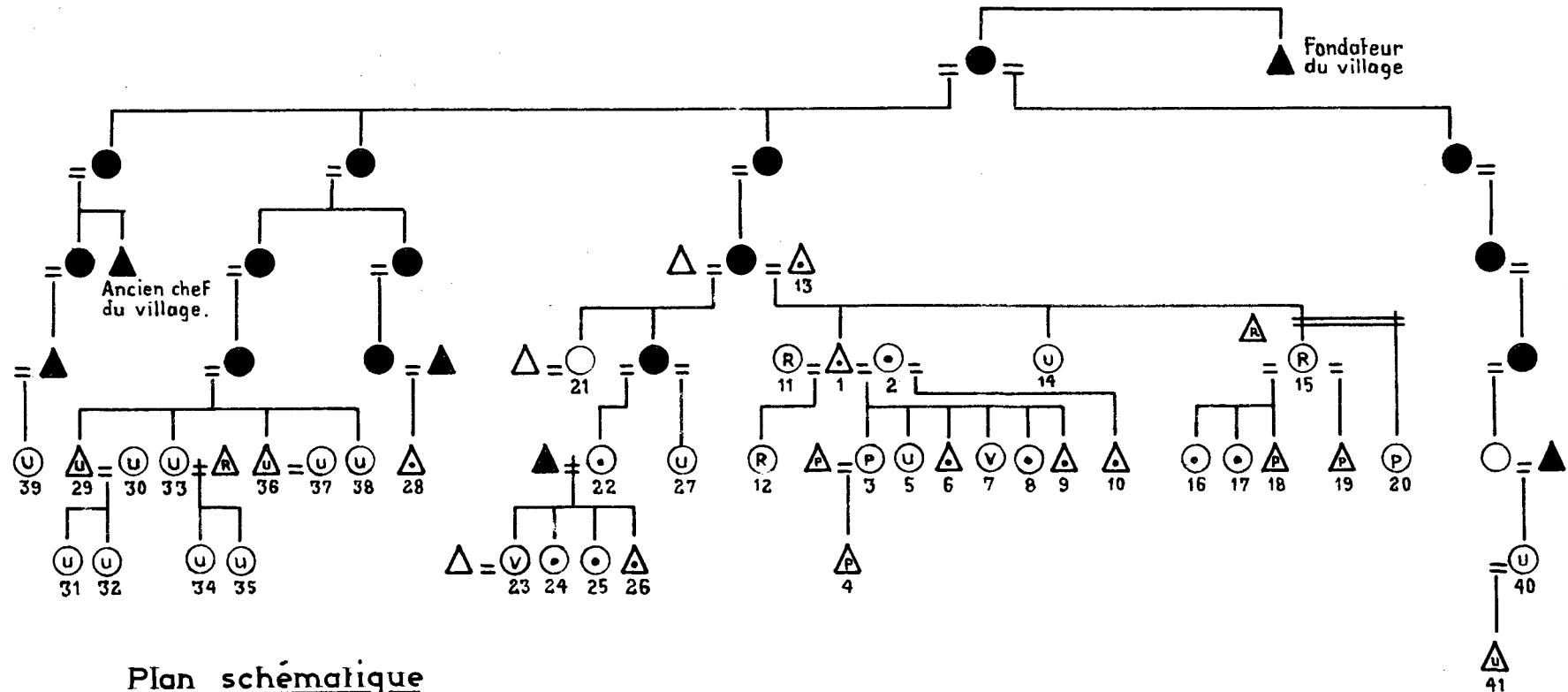
Nº	S	G-A (1)	R (2)	OBSERVATIONS
1	M	V	C	Chef de cour.
2	F	V	C	Première épouse de 1.
3	F	V	V	Deuxième épouse de 1, est retournée temporairement vivre chez son père. Toutefois, elle ne doit pas être considérée comme divorcée, car elle continue à faire la cuisine pour son époux et vient coucher avec lui.
4	M	Ad. 1	P	Fils de 1 et 2, vit sur sa plantation dans la région de Dabou.
5	F	Ad. 1	P	Seconde épouse de 4.
6	F	E	P	
7	M	E	P	} Enfants de 4 et de sa première épouse divorcée.
8	F	E	P	
9	M	E	P	} Enfants de 4 et 5.
10	M	E	P	
11	F	V	C	Demi-sœur de 1. Divorcée, remariée à un planteur Baoulé de la région de Dabou. Bien qu'elle soit chez son frère depuis plus de deux ans, elle se dit « en visite ». En fait originaire d'un village voisin, seul le père de 1 étant du village.
12	F	Ad. 1	P	Fille de 11 et de son premier époux; veuve, remariée à un planteur Baoulé de la région de Dabou.
13	M	E	P	Fils de 12 et de son premier époux décédé. Vit chez 15, un demi-frère maternel de 1 et 11, planteur dans la région de Dabou.
14	F	E	C	Fille idem, a accompagné sa grand-mère (nº 11). Les autres enfants sont restés avec leurs paternels.
15	M	Ad. 2	P	Autre demi-frère maternel de 1. Planteur dans la région de Dabou.
16	F	Ad. 2	P	Épouse de 15.
17	M	Ad. 1	P	
18	F	J	P	
19	M	E	P	} Enfants de 15 et 16.
20	M	E	P	
21	M	E	P	
22	F	E	P	

(1) **Groupe et Age** : V=50 ans et plus; Ad. 2=35 à 49 ans; Ad. 1=de 20 à 34 ans; J=de 15 à 19 ans; E=de 0 à 14 ans.

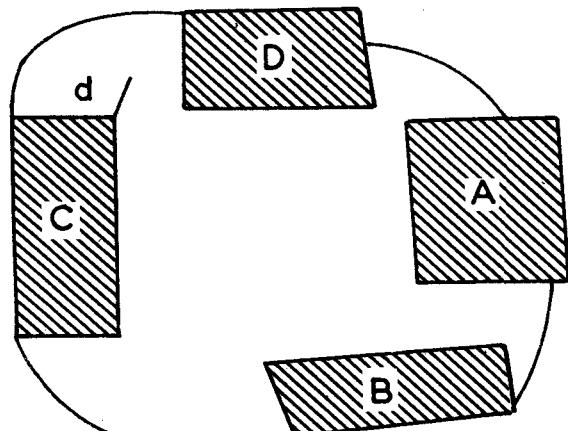
(2) **Résidence** : C=résidé dans la cour; V=résidé dans une autre cour du village; R=résidé dans un village voisin; P=résidé dans une plantation extérieure; U=résidé en milieu urbain.

Schéma B

"Auro" de T... Kouadio – Schéma des rapports de parenté



Plan schématique
de la cour de T... Kouadio



Bâtiment A : destiné à la seconde épouse du chef de cour. Mais, comme celle-ci habite encore dans le village voisin, ce bâtiment est occupé par 10 et 22 et ses enfants 24, 25 et 26 couchent généralement chez des camarades.

Bâtiment B : Sert de cuisine et d'habitation à la première épouse, au chef de cour 2, et à une partie de ses enfants 8 et 9 : 7 couche chez sa grand'mère, à qui elle a été prêtée à titre d'aide-ménagère (6 couche généralement chez des camarades dans d'autres cours).

Bâtiment C : Occupé par 17 en visite.

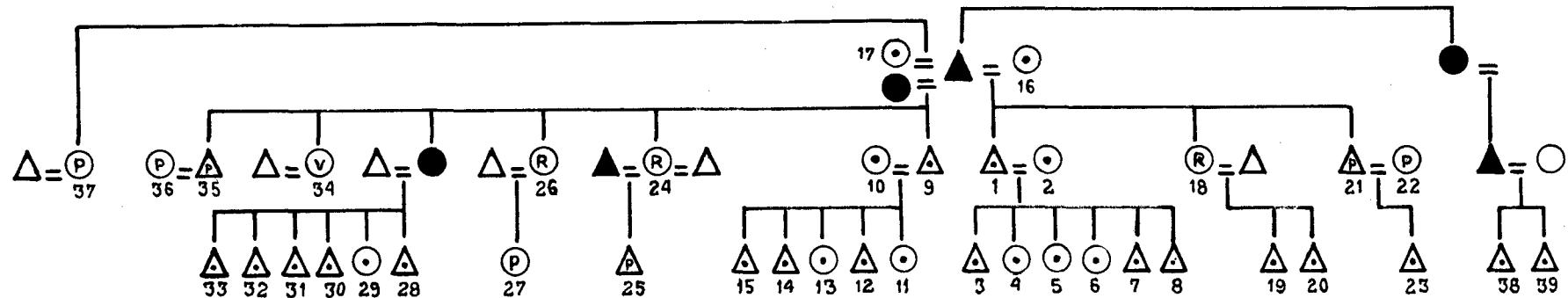
Bâtiment D : Occupé par 16 (nièce de T... Kouadio) et 13, très âgé et malade, soigné par 16.

SCHÉMA B
« Auro » de T... Kouadio

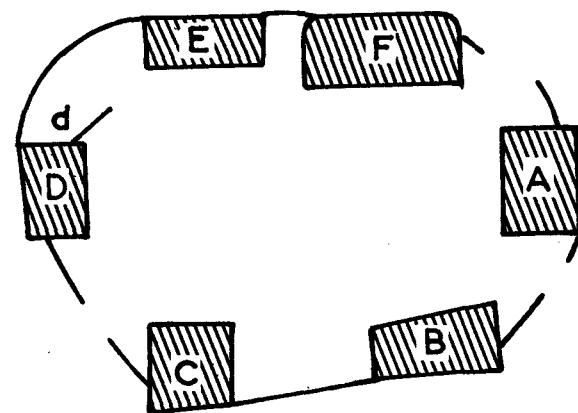
N°	S	G-A	R	OBSERVATIONS
1	M	Ad. 2	C	Chef de cour (chef de village).
2	F	Ad. 2	C	Première épouse de 1.
3	F	Ad. 1	P	Fille de 1 et 2, mariée à un homme d'un village voisin. D'après T... Kouadio, n'aurait pas encore rejoint définitivement son époux. En fait est partie avec lui depuis plus d'un an sur une plantation dans la région de Diégmanfla. Mais n'a jamais vécu chez lui dans son village d'origine.
4	M	E	P	Fils de 3, avec ses parents.
5	F	J	U	Fille de 1 et 2, en visite depuis 4 ans chez une sœur de sa mère à Dabou, prêtée comme aide ménagère.
6	M	E	C	Fils de 1 et 2.
7	F	E	V	Fille de 1 et 2. Prêtée à sa grand'mère maternelle comme aide ménagère. Vit dans la cour de sa grand'mère.
8	F	E	C	Fille de 1 et 2.
9	F	E	C	Fille de 1 et 2.
10	M	Ad. 1	C	Fils de 2, adopté par T... Kouadio.
11	F	Ad. 1	R	Seconde épouse de 1. Vit encore chez ses parents dans un village voisin.
12	M	E	R	Fils, nouveau-né de 2 et 1.
13	M	V	C	Père de 1. Captif d'origine Tagouana.
14	F	Ad. 2	U	Sœur ainée de 1. Vit à Abidjan.
15	F	V	R	Sœur de 1. Divorcée trois fois, actuellement mariée dans un village voisin.
16	F	Ad. 1	C	Fille de 15 et de son 3 ^e époux.
17	F	Ad. 1	C	Fille idem, vit tantôt chez T... Kouadio, tantôt avec sa mère.
18	M	Ad. 1	P	Fils idem gère une plantation pour T... Kouadio à Oumé.
19	M	Ad. 1	P	Fils de 15 et de son second époux, gère une autre plantation de T... Kouadio à Vavoua.
20	F	Ad. 1	P	Fille de 15 et de son premier époux. Avec son demi-frère à Vavoua.
21	F	V	V	Demi-sœur maternelle de 1. Mariée au village.
22	F	Ad. 2	C	Fille d'une autre demi-sœur maternelle de T... Kouadio. Mariée à un captif de la famille étendue, divorcée.
23	F	Ad. 1	V	Fille ainée de 22. Vit encore dans la cour de son demi-frère paternel (son père est mort récemment).
24	F	E	C	Enfants de 22 avec leur mère dans la cour de T... Kouadio.
25	F	E	C	
26	F	E	C	
27	F	Ad. 2	U	Demi-sœur maternelle de 22 vit à Bouaké.
28	M	J	C	Descendant utérin d'une branche éloignée. T... Kouadio le considère comme son héritier, ses neveux les plus proches (18 et 19) s'étant convertis au christianisme.
29	M	Ad. 1	U	Descendant utérin d'une branche éloignée. A la mort de sa mère, a été « récupéré » avec ses frères et sœurs par l'ancien chef du village. Ils sont tous passé sous la dépendance de T... Kouadio, lorsque celui-ci est devenu chef du village. Il s'agit là de dépendants faiblement intégrés, qui n'entre tiennent avec le village que des rapports très distendus (n° 29 : maçon à Béoumi).
30	F	Ad. 1	U	Épouse de 29.
31	F	E	U	Enfants de 29 et 30.
32	F	E	U	
33	F	Ad. 1	U	Sœur de 30. Mariée dans un village voisin. S'est enfuie de chez son époux ; est partie à Abidjan avec ses enfants.
34	F	E	U	Enfants de 33.
35	F	E	U	
36	M	Ad. 1	U	Frère de 30, mécanicien à Bouaké.
37	F	Ad. 1	U	Épouse de 36.
38	F	Ad. 1	U	Sœur de 30. Chez son frère (n°36) à Bouaké.
39	F	Ad. 1	U	Autre descendante utérine d'une branche éloignée. Vit à Bouaké chez 36.
40	F	Ad. 1	U	Autre descendante utérine d'une branche éloignée, à Bouaké chez 36.
41	M	E	U	Fils de 40, né hors mariage.

Schéma C

"Auro" de K...Yao et de K...Kouakou - Schéma des rapports de parenté



Plan schématique
de la cour de K... Yao et de K...Kouakou



Bâtiment A : Occupé par le chef de cour 1 et son épouse 2, ainsi que par quatre de leurs six enfants 3, 6, 7 et 8.

Bâtiment B : Cuisine.

Bâtiment C : Occupé, de 16 et 17 et par 4 et 5.

Bâtiment D : Maison de 21 occupé par 19 et 20.

Bâtiment E : Occupé par 9, 10 et leurs enfants (11 à 15 inclus), ainsi que par 30 et 31. (29 couche avec une camarade dans une autre cour); et 28 est un tailleur itinérant, le plus souvent absent du village.

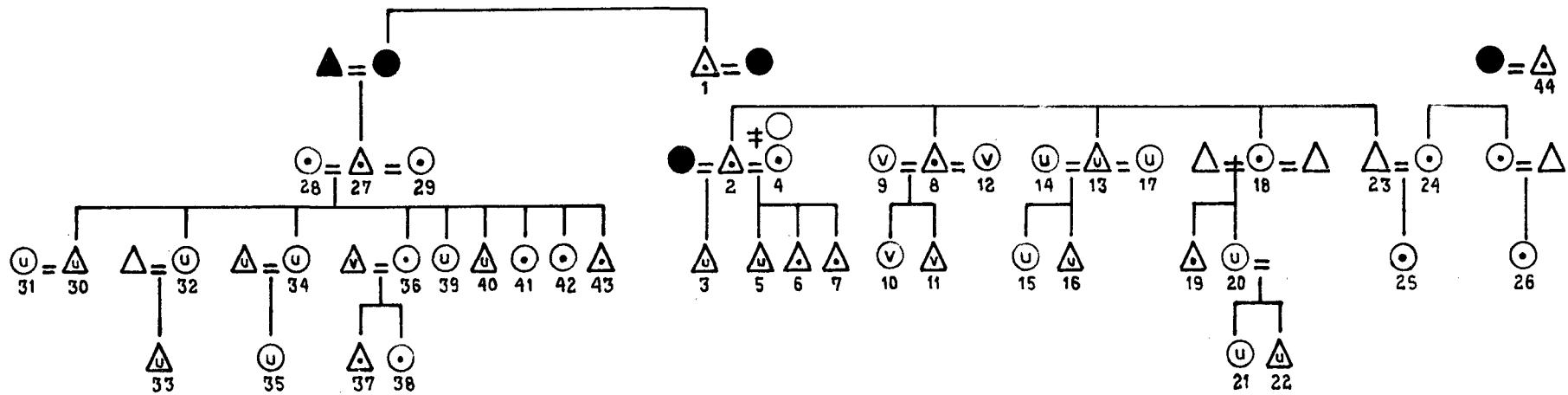
Bâtiment F : Maison de 35, occupée par 38 et 39.

SCHÉMA C
« Auro » de K... Yao et K... Kouakou

Nº	S	G-A	R	OBSERVATIONS
1	M	Ad. 2	C	Chef de cour.
2	F	Ad. 2	C	Épouse de 1.
3	M	E	C	
4	F	E	C	
5	F	E	C	
6	F	E	C	
7	M	E	C	
8	M	E	C	
9	M	Ad. 2	C	Demi-frère paternel de 1.
10	F	Ad. 2	C	Épouse de 9.
11	F	E	C	
12	M	E	C	
13	F	E	C	
14	M	E	C	
15	M	E	C	
16	F	V	C	Mère de 1.
17	M	V	C	Époux de 16.
18	F	Ad. 2	R	Sœur de 1. Mariée dans un village voisin.
19	M	J	C	
20	M	J	C	
21	M	Ad. 1	P	Frère de 1, sur une plantation à Daoukro.
22	F	Ad. 1	P	Épouse de 21.
23	M	E	P	Fils de 21 et 22.
24	F	Ad. 2	R	Sœur de 9. Mariée dans un village voisin.
25	M	Ad. 1	P	Fils de 24 et de son premier époux décédé, sur plantation avec 35.
26	F	Ad. 2	R	Sœur de 9. Mariée dans un village voisin.
27	F	J	P	Fille de 26, est sur la plantation de 35.
28	M	Ad. 1	C	
29	F	Ad. 1	C	
30	M	J	C	
31	M	J	C	
32	M	E	C	
33	M	E	C	
34	F	Ad. 1	V	Sœur de 9. Mariée au village.
35	M	Ad. 1	P	Frère de 9, sur une plantation à Dabou.
36	F	Ad. 1	P	Épouse de 35.
37	F	Ad. 1	P	Demi-sœur paternelle de 1 et 9, mariée sur une plantation.
38	M	J	C	
39	M	E	C	

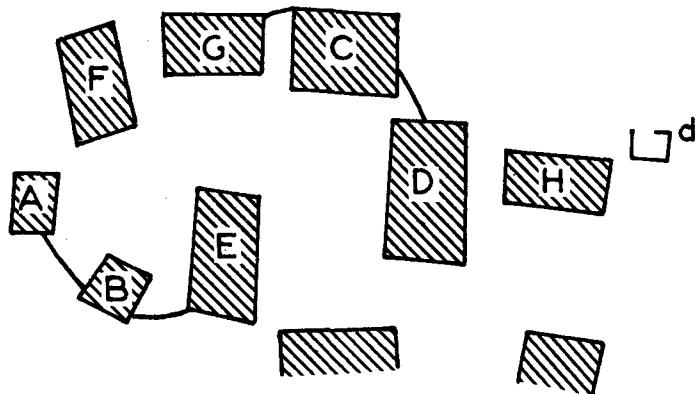
Schéma D

"AuRo" de A... Amani — Schéma des rapports de parenté



— 133 —

Plan schématique
de la cour de A... Amani



Bâtiment A : occupé par le chef de cour 1.
 Bâtiment B : occupé par sa fille 18 et son petit-fils 19.
 Bâtiment C : occupé par 2 et 4 et leurs enfants 6 et 7 occupé temporairement par 8.
 Bâtiment D : destiné à la 3^e épouse de 2, actuellement divorcée.
 Bâtiment E : occupé par 23, 24, 25 et par 26, nièce de 25 venu pour l'aider.
 Bâtiment F : occupé par 27, le neveu utérin de 1, ses deux épouses 28 et 29, sa fille 35 les deux enfants de celle-ci 36 et 37, et ses autres enfants 40, 41 et 42.
 Bâtiment G : cuisine pour 28, 29 et 36, y couche 43 captif de 1.
 Bâtiment H : cuisine pour l'épouse de 2.
 Bâtiment J : maison inachevée, construite par 8.

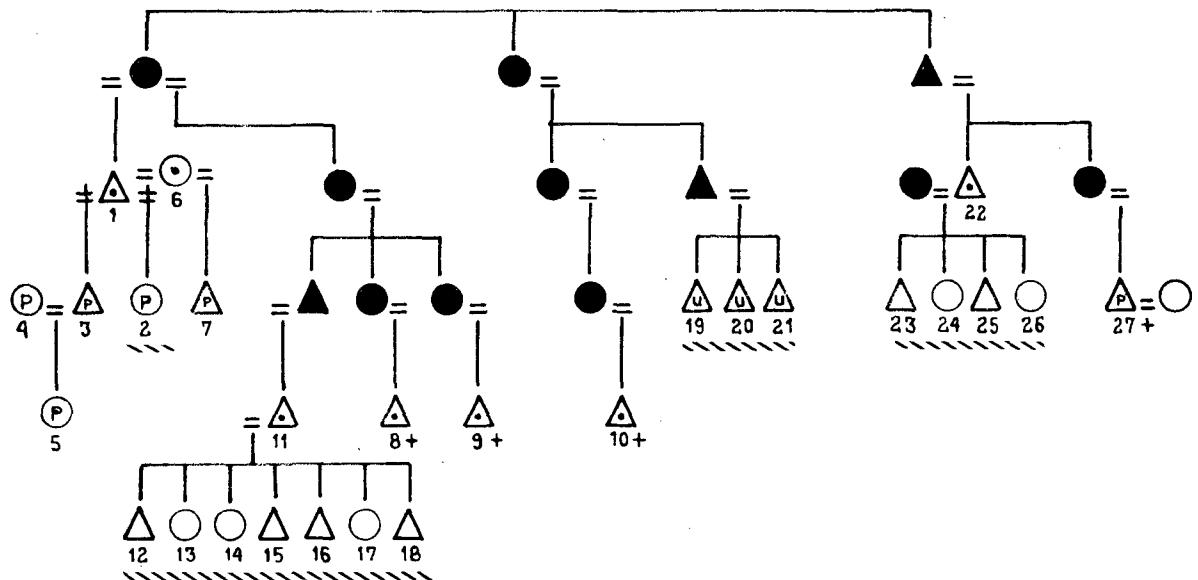
SCHÉMA D

« Auro » de A... Amani

N°	S	G-A	R	OBSERVATIONS
1	M	V	C	Chef de cour.
2	M	V	C	Fils aîné de 1.
3	M	J	U	Fils de 2 et de sa première épouse décédée. Écolier à Abidjan vit chez son oncle (n°13).
4	F	Ad. 2	C	Deuxième épouse de 2.
5	M	J	U	Fils de 2 et 4, écolier à Abidjan, vit chez son oncle (n° 13).
6	M	E	C	{ } Fils idem.
7	M	E	C	{ }
8	M	Ad. 2	C	Frère de 2. Rentré au village depuis une dizaine d'années, a été tirailleur pendant 15 ans.
9	F	Ad. 2	V	Première épouse de 8, vit encore dans la cour de ses parents.
10	F	E	V	{ } Enfants de 8 et 9, vivent avec leur mère.
11	M	E	V	{ }
12	F	Ad. 1	C	Seconde épouse de 8. Vit encore dans la cour de ses parents.
13	M	Ad. 2	U	Frère de 2. Chauffeur à Abidjan.
14	F	Ad. 2	U	Première épouse de 13.
15	F	E	U	{ } Enfants de 13 et 14.
16	M	E	U	{ }
17	F	Ad. 1	U	Seconde épouse de 13.
18	F	Ad. 2	C	Sœur de 2, est toujours restée dans la cour.
19	M	J	C	Fils de 18 et de son premier époux, dont elle a divorcé (actuellement décédé).
20	F	Ad. 1	U	Fille de 18, vit à Abidjan chez son oncle (n° 13).
21	F	E	U	{ } Enfants de 20, nés hors mariage.
22	M	E	U	{ }
23	M	Ad. 2	C	Frère de 2.
24	F	Ad. 2	C	Épouse de 23.
25	F	E	C	Fille de 23 et 24.
26	F	E	C	Nièce de 24, en « visite » pour aider sa tante.
27	M	V	C	Neveu utérin de 1.
28	F	V	C	Première épouse de 27.
29	F	Ad. 2	C	Seconde épouse de 27.
30	M	Ad. 1	U	Fils de 27 et 28, chauffeur à Abengourou.
31	F	Ad. 1	U	Épouse de 30.
32	F	Ad. 1	U	Sœur de 30. Divorcée, vit à Abidjan.
33	M	E	U	Fils de 30 et de son premier époux.
34	F	Ad. 1	U	Sœur de 30, mariée à un mécanicien à Tiassalé.
35	F	E	U	Fille de 34, vit à Abidjan avec sa tante (n° 32).
36	F	Ad. 1	C	Sœur de 30, mariée à un homme du village, vit encore chez son père.
37	M	E	C	{ } Enfants de 36.
38	F	E	C	{ }
39	F	J	U	Sœur de 30, vit à Abidjan chez sa sœur (n° 32).
40	M	E	U	Frère de 30, écolier à Tiassalé chez un parent de sa mère.
41	F	E	C	{ }
42	M	E	C	Autres frères et sœur de 30.
43	M	E	C	{ }
44	M	V	C	Captif de 1, veuf et sans enfant.

Schéma E

"Auro" de K... Kouakou



8+ : Utérins récupérés au détriment de leurs paternels.

19 20 21 : Agnats perdus ou bénéfice de leurs maternels.

SCHÉMA E
« Auro » de K... Kouakou

Nº	S	G-A	R	OBSERVATIONS
1	M	V	C	Chef de l'« Auro ».
2	F	Ad. 2	P	Fille de 1 et de sa première épouse divorcée. A été élevée par sa mère. Mariée à un homme d'un village voisin, planteur à Daloa.
3	M	Ad. 1	P	Fils de 1 et de sa seconde épouse divorcée. Vit sur une plantation à Daloa, donnée par les parents de sa mère. Élevé en partie par son père, en partie par ses naturels.
4	F	Ad. 1	P	Époux de 3.
5	F	E	P	Fille de 3 et 4.
6	F	V	G	Troisième épouse de 1.
7	M	Ad. 1	P	Fils de 6. En fait, 1 est bien son père, mais il a été conçu alors que sa mère était fiancée (« Somâ ») avec un autre homme, qui lui a donné son nom et qui aurait pu légitimement le garder sous sa dépendance.
8	M	Ad. 1	C	Fils d'une cousine utérine de 1.
9	M	J	C	Fils d'une nièce utérine de 1.
10	M	Ad. 1	C	Fils d'une nièce utérine de 1.
11	M	Ad. 2	C	Fils d'un neveu utérin de 1. A la mort de sa femme, les parents de celle-ci ont pris les enfants sous leur dépendance.
12	M	J		
13	F	J		
14	F	E		
15	M	E		
16	M	E		
17	F	E		
18	M	E		
19	M	Ad. 1	U	
20	M	Ad. 1	U	
21	M	Ad. 1	U	
22	M	V	C	Enfants d'un cousin utérin de 1. A la mort de leurs parents sont retournés chez leurs maternels.
23	M	Ad. 1		
24	F	Ad. 1		
25	M	Ad. 1		
26	F	J		
27	M	Ad. 1	P	Neveu utérin de 22.

« L'Auro » : groupement de parenté et d'alliances.

En principe, une femme habite chez son époux et les enfants chez leur père. Toutefois, les exceptions à ces principes sont courantes. Les exemples donnés sont suffisamment éloquents. Le chef d'« Auro » représenté dans le schéma C a su se faire donner de nombreux neveux et nièces utérins : il s'agit d'utérins proches, de fils de sœurs. Mais il arrive que certains chefs d'« Auro » récupèrent des utérins de branches très éloignées.

Le schéma B montre comment le chef de « l'Auro » a récupéré des utérins avec lesquels il ne peut établir de rapports de parenté qu'en remontant jusqu'à la sœur du fondateur du village.

Les « Auro » à plusieurs familles sont généralement composés de ménages de frères ou de demi-frères. Dans le schéma C, il s'agit de deux groupes de demi-frères paternels ; dans le schéma A bis, en revanche, « l'Auro » B est composé de deux demi-frères maternels ; quant au demi-frère paternel du chef de cet « Auro », il est intégré à la cour du fils du frère de sa grand-mère paternelle.

Ainsi « l'Auro » peut comprendre aussi bien des agnats que des utérins ; et si, en tant que groupement social, il est fondé sur des liens de parenté (1), l'appartenance d'un individu à tel ou tel groupe et sa résidence dans telle ou telle cour ne sont pas directement déterminées par sa situation dans la structure de parenté, mais par des conjonctures.

La structure de parenté sera traitée dans un prochain paragraphe ; mais il convenait de remarquer dès maintenant que « l'Auro », tout en utilisant les rapports de parenté pour se constituer, élabore des structures d'orientations variées, s'appuyant tantôt sur les relations agnatiques, tantôt sur les relations utérines.

« L'Auro » groupe de solidarité économique (2).

Groupe de résidence fondé sur des rapports de parenté, « l'Auro » est aussi un groupe de fonctionnement économique. Toutefois, de ce point de vue, il constitue en général une unité faiblement solidaire.

Assez souvent (3) les hommes d'une même cour effectuent ensemble les gros travaux agricoles : défrichement et confection des buttes pour les vivriers ; parfois nettoyage et récolte des plantations de café et de cacao. Mais la coopération s'arrête là : chaque parcelle est appropriée individuellement (4).

La coopération entre femmes se situe à un niveau encore plus bas. Il est extrêmement rare que deux femmes travaillent sur la même parcelle et qu'elles aient des droits de propriété indivis sur une même récolte (5). Lorsqu'un homme ne peut faire qu'un seul champ d'igname et qu'il a deux femmes à charge — par exemple, sa mère et son épouse — il divise le champ en deux parties qu'il attribue à chacune d'entre elles.

Il existe peu de coopération dans les travaux domestiques et ménagers. Chaque femme possède sa cuisine ; chacune prépare un ou deux repas par jour pour elle-même, les enfants et l'homme auquel elle doit donner à manger. Certaines tâches — collection d'eau et de bois, lessive — peuvent se faire en commun, mais chaque femme travaille pour elle-même (6).

Cet individualisme affecte aussi les rapports économiques entre conjoints. La solidarité économique entre époux, quoique variable d'un cas à l'autre, est généralement assez faible (7).

Cet individualisme, qui se manifeste surtout au niveau de l'appropriation (8), empêche généralement « l'Auro » d'atteindre à une grande cohésion interne dans le domaine économique (9).

En même temps, cette faible cohésion se trouve aggravée d'une part, par les rapports personnels que certains des individus faisant partie de « l'Auro », entretiennent avec d'autres ensembles socio-économiques auxquels ils sont alliés ou apparentés, et par les migrations d'autre part.

L'accentuation de la parenté utérine et les rapports d'alliances matrimoniales entraînent des obligations d'ordre économique, qui situent une part des intérêts ou des activités des individus hors de la sphère de leur « Auro ». Les fiançailles (« soman ») obligent le jeune homme à faire un champ pour sa fiancée (10) et à fournir des prestations en travail sur le champ ou les plantations de son beau-père (11).

Par ailleurs, si un homme doit travailler pour son père, c'est à sa mère ou à son oncle utérin qu'il doit, en principe, donner l'argent qu'il a gagné (12). De même une femme se sent davantage solidaire de son frère que de son époux, puisque c'est de celui-là que ses fils hériteront (13).

Les progrès de l'économie monétaire, dans les régions où la production cafrière et cacaoyère sont devenues des sources de revenus importantes, entrent en conflit avec ce système, car les fils sont peu enclins à travailler sur les plantations de leur père dans la mesure où c'est le neveu utérin qui est appelé à en hériter. En fait, diverses modalités de partage approximatif des biens acquis par un homme (14) entre ses fils et son « héritier » ont déjà fait leur apparition dans les régions où l'économie monétaire est plus développée. Ceci semble être un phénomène constant dans les sociétés Akan à accentuation matrilinéaire (15).

Toutefois, ce genre de pratiques n'est pas encore suffisamment normalisé et contribue à aggraver l'instabilité et la fragilité des groupements de fonctionnements socio-économiques, même lorsqu'ils sont de petite taille.

Les rapports de solidarité économique que « l'Auro » entretient avec ses migrants, établis sur des plantations extérieures ou en milieu urbain, sont extrêmement variables.

D'une façon générale, les migrants qui vont créer des plantations extérieures entretiennent avec « l'Auro » des rapports plus étroits que ceux qui sont établis en ville. En effet, surtout lorsque la plantation n'a pas encore atteint son plein rendement, ils font volontiers appel à la main-d'œuvre saisonnière des jeunes gens de « l'Auro ». Assurément, la rémunération de cette main-d'œuvre familiale se situe à un plus bas niveau que celle d'une main-d'œuvre étrangère. Toutefois l'argent qui lui est ainsi versé est dans sa quasi-totalité rapatrié au village et se trouve réintroduit dans le circuit de l'économie familiale.

De cette façon il s'établit souvent, entre le noyau familial resté au village et les éléments qui sont partis créer des plantations extérieures, un mouvement de va-et-vient à base de solidarité économique, fondée sur un échange force de travail — numéraire.

En second lieu, beaucoup de ces migrants établis sur des plantations extérieures sont dans la dépendance étroite de leur frère ainé, de leur père ou de leur oncle utérin et lui remettent la totalité de l'argent tiré de la vente du café ou du cacao. Même lorsqu'ils sont devenus relativement indépendants (soit qu'ils aient créé une plantation pour leur propre compte, soit que leur « ainé » soit mort et que son héritier n'ait pas fait valoir ses droits sur les plantations extérieures — ce qui est fréquent —, il est rare que ces migrants émancipés, quand ils reviennent en visite au village, ne fassent pas des cadeaux en argent ou

(1) « L'Auro » peut aussi comprendre des captifs ou des clients, et parfois des alliés ; dans ce dernier cas il s'agit généralement de fillettes prêtées à une épouse par sa parente à titre d'aide ménagère, schéma D : n° 24 et 26) ou données en adoption.

(2) « L'Auro » déborde largement la notion d'Unité Budgétaire Élementaire telle qu'elle a été définie pour les enquêtes statistiques.

(3) Ce n'est pas toujours le cas : par exemple ; schéma D : chacun des hommes de la cour travaille seul.

(4) Pour les vivriers, cette appropriation se fait en général au nom d'une femme (épouse, sœur, mère).

(5) On peut faire une exception pour une femme et sa fille, pour une sœur ainée et sa cadette.

(6) Bien plus, lorsqu'une femme a trop de travail, ce n'est généralement pas à une autre femme de la cour qu'elle demandera de l'aider, mais à une parente d'une autre cour.

(7) Voir « les rapports entre les sexes ».

(8) Le petit bétail et la volaille sont appropriés au niveau individuel, non seulement par des femmes et des jeunes gens, mais aussi par des enfants et des adolescents.

(9) Comparer, par exemple, avec la société Senoufo où le chef des « Narigba » (grande famille) détient le contrôle des vivriers, qu'il distribue chaque matin aux femmes du groupe.

(10) A charge, pour celle-ci, de faire la cuisine pour son fiancé.

(11) Il est vrai qu'aujourd'hui ces prestations en travail tendent à devenir beaucoup moins importantes que par le passé.

(12) Voir paragraphe B.

(13) En pays Agni (Sanwi et Indénié surtout) où l'économie monétaire est plus développée, une femme donne de l'argent à son frère mais le prête à son époux.

(14) Les biens transmis par un utérin, en principe, restent dans la lignée utérine. Un homme n'osera pas donner à son fils une plantation qu'il a héritée du frère de sa mère. En revanche, il n'hésitera pas à lui donner une plantation qu'il a créée lui-même.

(15) Ce genre de phénomène a déjà été observé au Ghana, il y a plus de dix ans. Matson « Testate succession in Ashanti » in Africa, XXIII, July 1953.

en marchandises à celui qu'ils considèrent comme leur chef « d'Auro » (1).

Toutefois, ces rapports de solidarité débordent largement le petit groupe de fonctionnement socio-économique qu'est « l'Auro » en son sens restreint et intéressent non seulement la famille étendue, mais encore l'ensemble de la parenté comptée dans les deux lignées, paternelle et maternelle.

Les liens avec les migrants établis en milieu urbain sont beaucoup plus lâches; pourtant, toute solidarité n'en est pas absente, car les urbanisés hébergent, parfois pour des périodes de longue durée, des membres de leur « Auro » ou de leur parenté qui viennent en ville (2). Ici aussi, le rapport de solidarité s'étend bien au-delà des limites de « l'Auro ».

Cette solidarité, lorsqu'elle s'exerce à l'intérieur de « l'Auro », est capable d'en renforcer la cohésion, en dépit d'une grande mobilité physique des individus qui se déplacent du village sur les plantations extérieures ou en milieu urbain; en revanche elle peut en menacer l'intégrité lorsque, à la faveur des liens de parenté utérine, elle favorise le transfert d'individus de « l'Auro » de leur frère ou de leur père à celui de leur oncle maternel (3).

Unité de résidence flottante, unité sociale hétérogène et instable, unité de fonctionnement économique à faible solidarité, « l'Auro », en son sens étroit de famille restreinte, est par ailleurs privé de la plupart des éléments juridiques et religieux de cohésion sociale, qui émergent seulement au niveau de groupes plus vastes : ensemble de familles étendues liées entre elles par des rapports de parenté, de captivité ou de clientèle (« akpasoua ») et village.

L'Auro ou Aurobo : Groupement étendu de parenté.

Par une nouvelle extension, non plus du phénomène écologique au phénomène social, mais d'un groupement de dimensions relativement modestes à un groupement de dimensions plus vastes, le terme d'« Auro » désigne aussi la famille étendue qui regroupe plusieurs familles élémentaires rattachées les unes aux autres par des liens de parenté, de captivité et de clientèle.

Bien que, en principe, il soit possible de préciser le sens

restreint ou étendu de l'expression « Auro » en y adjoignant une postposition d'inclusion « nu » (dedans) ou de subordination « bo » (dessous) (4), il est rare que dans le langage courant on fasse de telles distinctions.

Par ailleurs, cette expression sert aussi à désigner des groupements familiaux intermédiaires qui, d'une part, sont plus étendus que la famille restreinte ou le petit groupe de familles restreintes vivant dans une même cour et qui, d'autre part, ne possèdent pas les caractères d'autonomie — et en particulier d'autonomie juridique et religieuse — qui sont attachés à un groupement étendu de parenté.

C'est ainsi que, dans le schéma A bis, l'ensemble des cours A et B est parfois désigné comme « Auro » : or, en fait, d'une part il ne s'agit pas de l'« Auro » au sens de la famille restreinte, puisque l'ensemble comporte deux « cours » nettement distinctes; d'autre part il ne s'agit pas non plus du groupement étendu de parenté, puisque cet ensemble se trouve inclus dans un groupement plus vaste dont il dépend du point de vue juridique et religieux. (schéma A ter)

Cette élasticité sémantique se retrouve à l'autre extrémité de la chaîne des groupements sociaux avec le terme « Akpasoua ».

« Akpasoua » (5) désigne la fraction de tribu; il désigne aussi un groupement de plusieurs familles étendues apparentées, vivant dans un même village (6); enfin il est souvent utilisé, au même titre qu'« Auro » (7) pour désigner la famille étendue ou la fraction de famille étendue.

(1) Un homme est toujours, tout au moins théoriquement, le dépendant de quelqu'un.

(2) En général des écoliers, des jeunes femmes et des jeunes hommes sans qualification professionnelle particulière, qui viennent chercher fortune ou du travail en milieu urbain.

(3) Voir schéma A, n° 25.

(4) L'usage varie d'ailleurs d'une région à l'autre.

(5) « Akpasoua » est d'une étymologie délicate; il ne s'agit pas d'une déformation de l'Ashanti Abusuâ (Agni : Abusuâ) puisqu'on retrouve « Akpasoua » en Agni.

(6) En ce sens, on traduit généralement par « quartier ».

(7) Dans cette acceptation, nous avons rencontré, dans le Ouarébo, l'expression « Asaso ».

FRACTION DE TRIBU OU TRIBU.

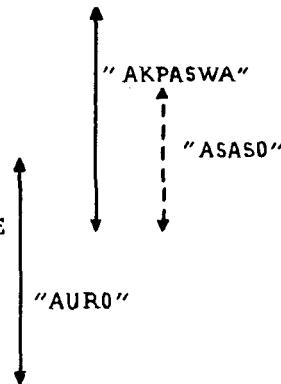
QUARTIER DE VILLAGE.

FAMILLE ÉTENDUE.

FRACTION DE FAMILLE ÉTENDUE

FAMILLE RESTREINTE

COUR.



Cette ambiguïté, cette capacité des termes à des ensembles d'extension si différente, correspond vraisemblablement à des processus de segmentation sociale extrêmement rapides, dont les modèles se sont élaborés lors de la mise en place. Mais, alors, que pendant longtemps ces processus de segmentation intervenaient surtout au niveau de la création par essaimage de nouveaux établissements humains, la brusque augmentation du volume de la richesse et l'extension de sa diffusion pendant la dernière période de l'ère précoloniale (découverte des gisements aurifères de Kokumbo (8), commerce avec Tiassalé qui était en rapport avec Jackville où florissait le commerce de l'huile et des palmistes avec les Européens, enfin, afflux de captifs consécutifs à l'arrivée de Samori) accéléra les pro-

cessus de segmentation au niveau des groupes de faible volume, qui par ailleurs se trouvaient déjà stabilisés et n'étaient pas nécessairement appelés à quitter le village.

Une famille étendue se constitue autour d'un héritage (« Adia », ou « Dia » : trésor-héritage) et des mânes des ancêtres (« Oumie »)

(8) Alors que les « placers » du Yaouré (rive droite du Bandama) et ceux de la région de Dimbokro-Bocanda (Agba) étaient restés les monopoles de deux tribus, les gisements de la région de Kokumbo se trouvèrent ouverts à la plupart des tribus Baoulé.

qui l'ont créé et transmis et dont on honore les noms par des sacrifices d'animaux et des libations. Aussi, lorsque l'or et les marchandises furent devenus moins rares, les hommes entreprenants eurent-ils davantage d'opportunités pour constituer un premier fonds d'héritage et inaugurer ainsi une nouvelle famille étendue. En même temps, l'abondance des captifs leur permettait de grouper rapidement autour d'eux un grand nombre de dépendants. Les conditions économiques de la proche période précoloniale favorisèrent donc considérablement les processus de segmentation des groupements familiaux, en permettant à un plus grand nombre d'individus d'accéder à la richesse et au contrôle de groupes sociaux étendus, composés en grande partie de captifs et de descendants de captifs.

Toutefois, ces processus étaient déjà inscrits dans les contradictions même de la structure sociale : les conditions écono-

miques contribuèrent seulement à en favoriser l'accélération.

Bien que la société Baoulé soit à accentuation matrilineaire, la résidence est en principe patrilocal. En principe donc, un homme vit et travaille chez son père. Toutefois, de nombreuses circonstances - héritage, décès, etc. peuvent le déterminer à aller s'établir chez ses utérins. Néanmoins, lorsqu'un homme a vécu chez son père jusqu'à l'âge mûr, il est rare qu'il s'en aille vivre ailleurs, à moins que n'intervienne un événement grave : qu'il soit par exemple appelé à recueillir un héritage chez ses maternels, qu'il se soit querellé avec ses paternels ou avec l'héritier de son père. Un homme, en même temps qu'il essaie d'attirer auprès de lui les enfants de ses sœurs, cherche toujours à garder dans sa cour ses propres fils.

C'est ainsi que se créent à l'intérieur de la famille étendue de véritables lignées d'agnats. Le groupe qu'ils forment, écarté de la succession ou « Dia », est appelé à se détacher de la famille étendue et à se constituer en groupement autonome.

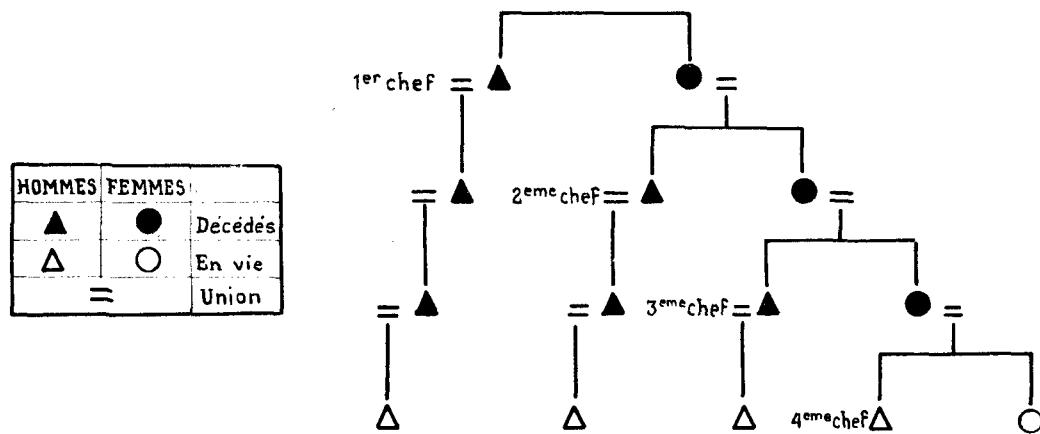
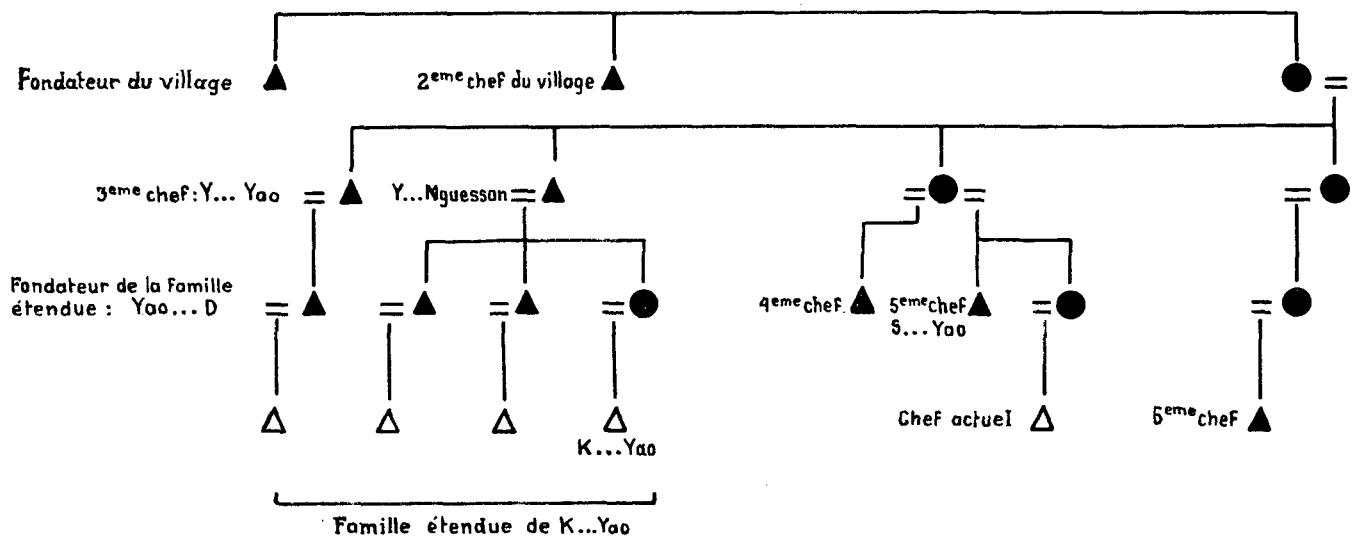


Schéma théorique - Succession utérine et lignées d'agnats.

Une famille étendue de descendance agnatique
par référence au fondateur du village



Alors que, parmi le groupe des utérins, l'autorité et la solidarité peuvent se maintenir vivaces entre des branches très éloignées (1), en lignée agnatique, le rayon d'extension de l'autorité et de la solidarité dépasse rarement le rapport père-fils ou le rapport frère du père — fils du frère.

Le schéma théorique montre comment, au fur et à mesure que la chefferie de la grande famille étendue circule en lignée utérine, les agnats issus du fondateur soutiennent avec le chef de famille des rapports de parenté de plus en plus éloignés, qui sont de ce fait des vecteurs d'autorité et de solidarité de moins en moins utilisables. Le chef de la famille étendue - n° 4 du schéma en question - possède peu d'autorité sur ses cousins au second et troisième degré.

En fait, dans la pratique, ils sortent généralement de la famille étendue avant d'avoir atteint un tel degré d'éloignement dans leur rapport de parenté avec le chef de famille. Selon leur nombre et le degré d'intégration déjà atteint, ils peuvent soit constituer une famille autonome, soit se disperser et retourner chez leurs maternels.

Le schéma suivant représente le cas concret d'une famille étendue constituée par les descendants en ligne agnatique d'un chef de village — lorsque Y... Yao (3^e chef du village) mourut, ses fils et les fils de son frère passèrent sous la dépendance de son héritier, le fils de sa sœur cadette.

Le quatrième et le cinquième chef du village sont encore pour Yao D... des cousins au premier degré. Mais quand S... Yao, le cinquième chef mourut, que la chefferie passa au fils d'une cousine au second degré qui, par ailleurs, se situait dans une

génération en dessous, les rapports d'autorité et de solidarité entre le chef de ce qui était encore une seule famille étendue avec Yao D... et ses dépendants directs (ses fils et les fils de ses cousins) se trouvèrent considérablement affaiblis. C'est à partir de ce moment que Yao D... et ses dépendants commencèrent à constituer une famille étendue autonome, qui est aujourd'hui reconnue comme telle (2).

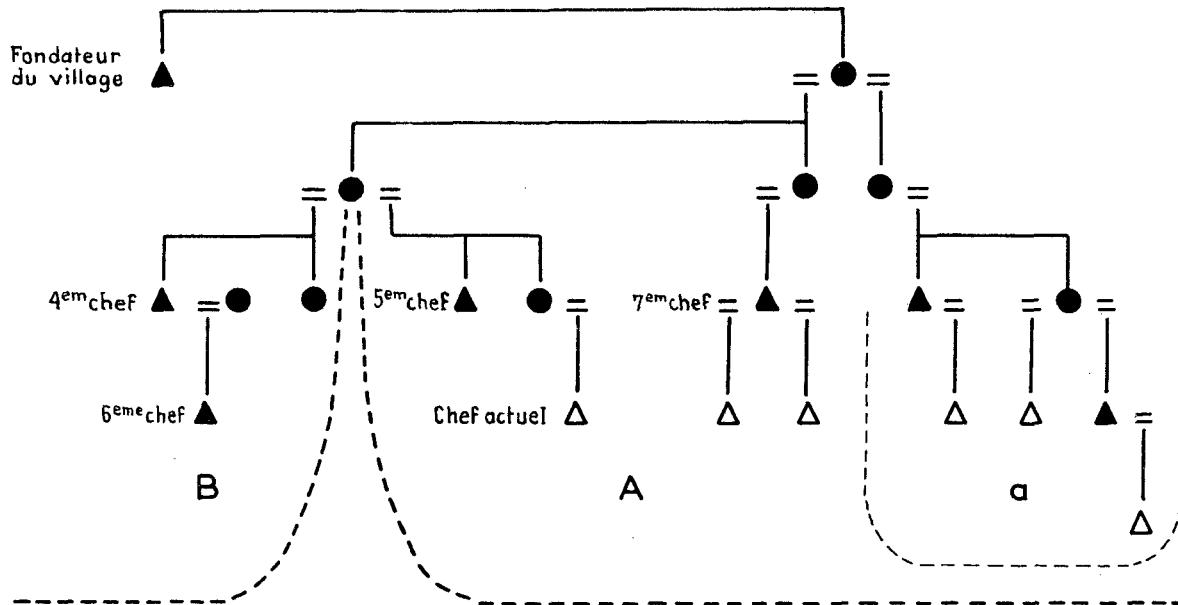
A l'inverse de ces processus de segmentation, il existe aussi des phénomènes de fusion. C'est ainsi que, sur le schéma ci-dessous, le groupe « A » et « a », constitués à partir de deux demi-sœurs utérines (3), avaient formé des familles étendues séparées. Mais, alors que les fils du 7^e Chef et le Chef actuel réussirent à capter de nombreux utérins et à réunir autour d'eux un grand nombre de dépendants, le groupe « a » en revanche perdit une partie de ses agnats (4), sans récupérer beaucoup d'utérins. Aujourd'hui de trop faible volume pour constituer encore un groupe séparé, il se trouve intégré à la famille étendue du Chef de village.

(1) Voir schéma B : les utérins éloignés du chef de cour.

(2) Encore que cette émancipation soit parfois l'objet de contestation de la part du chef de village actuel.

(3) Le même schéma de clivage entre groupes de demi-frères et sœurs utérines se retrouve dans la constitution des familles étendues « A » et « B ».

(4) Pour le chef actuel voir : schéma B ; pour les fils du 7^e chef : schéma C ; pour le groupe « a », schéma E.



Il est particulièrement malaisé de définir les frontières hiérarchiques entre les groupements familiaux. Il est souvent difficile de déterminer — les intéressés eux-mêmes n'étant pas toujours du même avis à ce sujet — si tel groupe familial est une famille étendue autonome ou seulement une fraction de famille étendue. Cette difficulté ne tient pas seulement à l'imprécision du langage, où un seul terme sert à désigner des groupements d'extension variable. L'imprécision du langage renvoie plutôt au flou qui baigne toute l'organisation sociale; elle permet à la conscience collective d'accepter sans heurt les modifications du corps social, segmentations et fusions, qui se succèdent à un rythme extrêmement rapide.

Une telle imprécision est propre à la société Baoulé. En Agni, par exemple, à côté du terme « Auro » qui désigne simplement un groupe de résidence, existent les termes « A filié » ou « Filyé », qui désigne la famille étendue, et « Filyé Kâ » (Kâ = petit) qui désigne la fraction de famille étendue ou la famille restreinte.

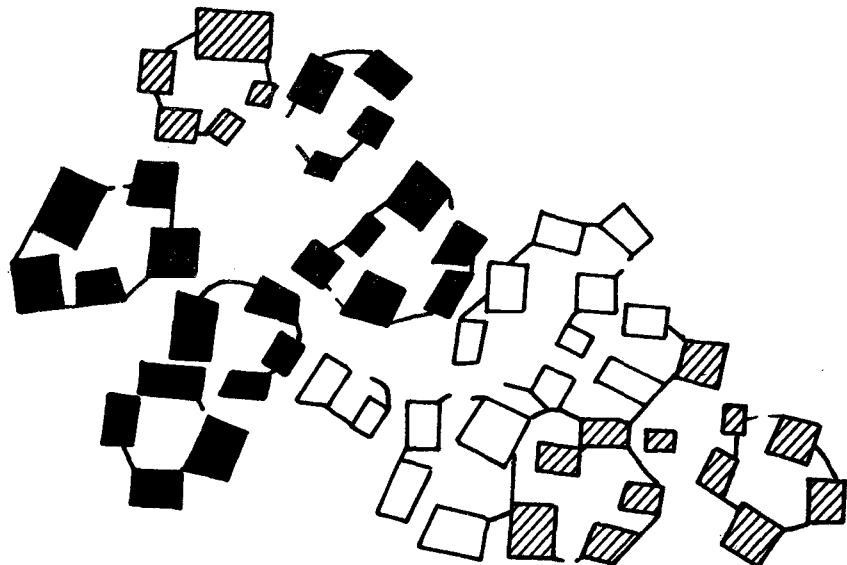
Cet appauvrissement de la nomenclature des termes de désignation des groupements sociaux (5) est la conséquence d'une adaptation à un type de procès social particulièrement instable et peu normalisé, où les structurations s'effectuent moins en fonction de règles d'organisation sociale qu'en fonction de conjonctures (6).

Les caractères d'instabilité, d'hétérogénéité et de faible cohésion, qui ont été décrits au niveau de la famille restreinte ou élargie, se répètent et s'amplifient au niveau du Groupement étendu de parenté.

(5) Le même genre d'oblitération se rencontre au niveau de la parenté, où les termes de matrilocage et de patrilocage ont été complètement oubliés.

(6) Il a été très difficile dans la pratique de l'enquête (enquête statistique) de déterminer des critères non équivoques de définition de la famille étendue.

Plan schématique du village de Diamelassou



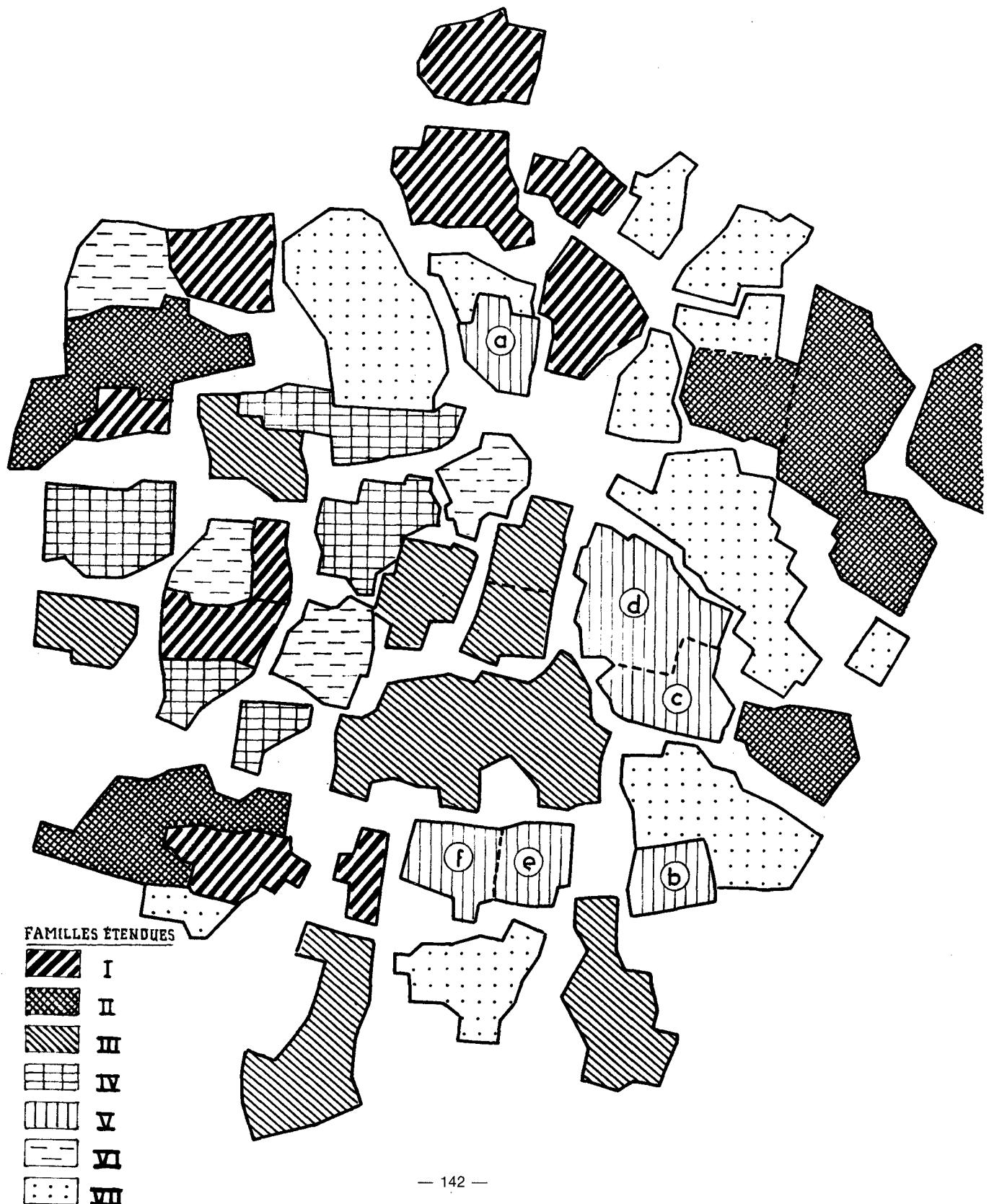
[Solid Black Square] Famille étendue I

[Diagonal Hatching] Famille étendue II

[White Square] Famille étendue III

Schéma G

Plan schématique du village d'Andobo-Aluibo
Les familles étendues



Famille étendue de K Kouamé
(famille étendue N°VI du plan annexe I.B. - docum.b)

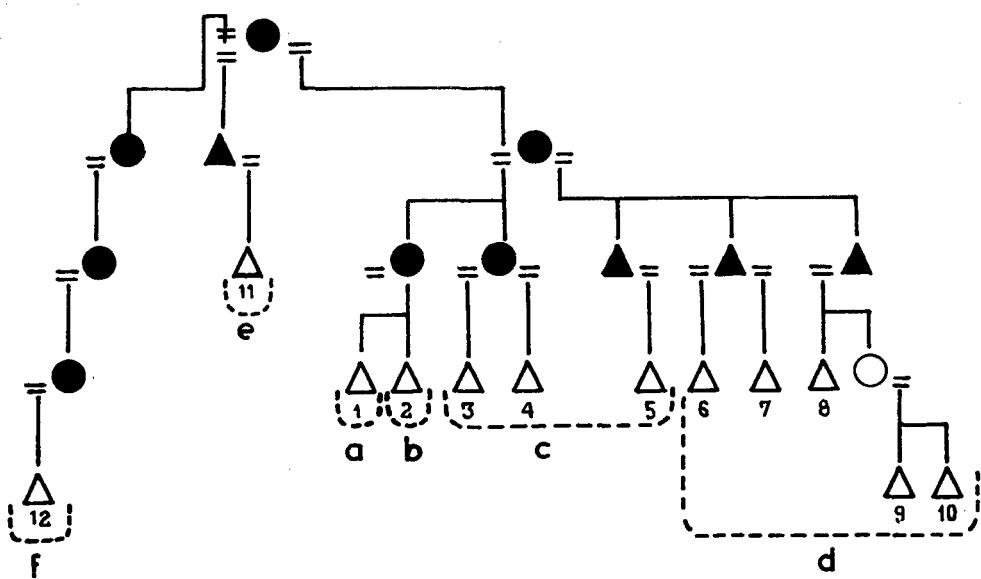


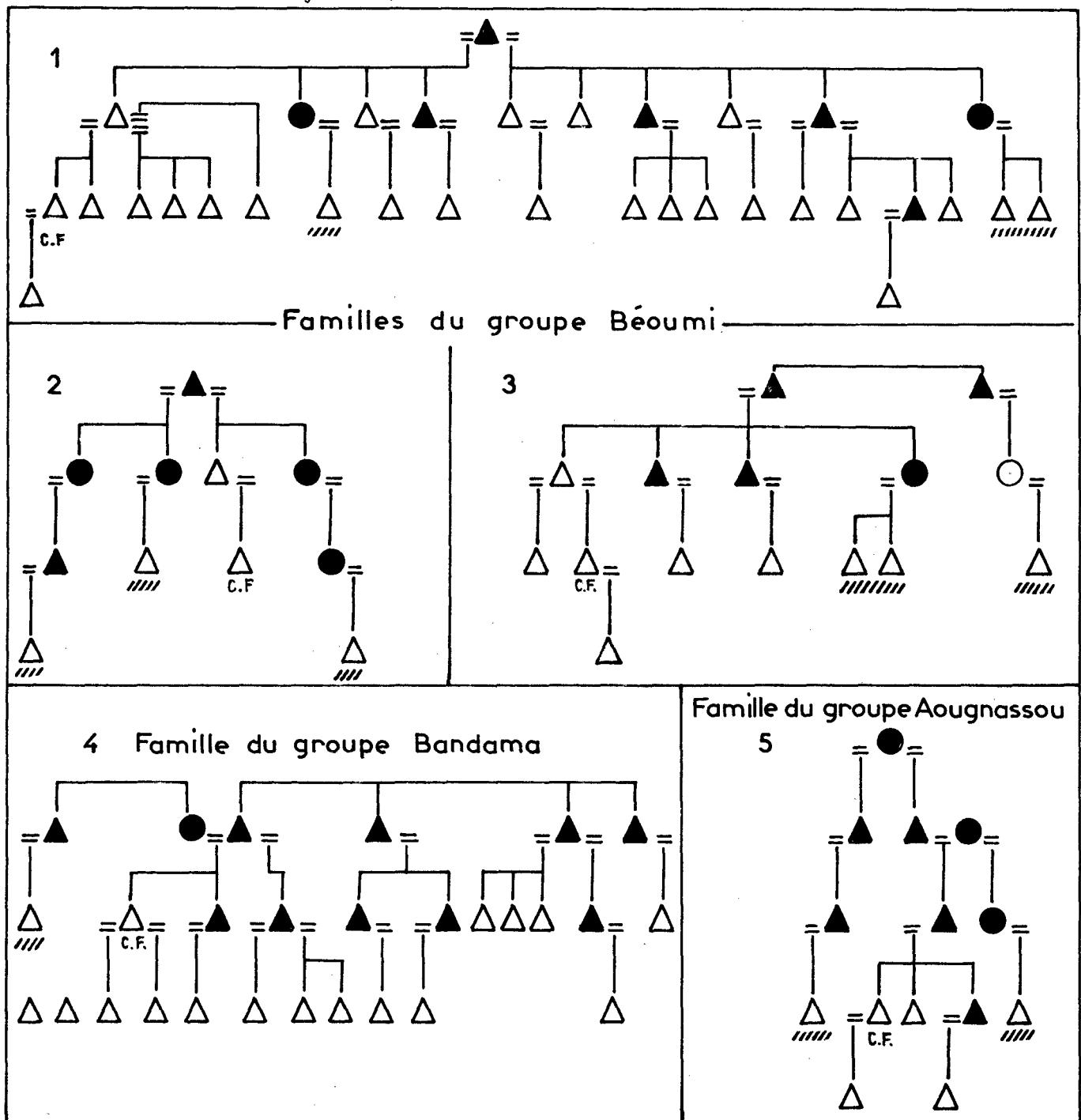
Schéma I

Structures de quelques familles étendues de la tribu KODÉ

C.F : Chef de famille

//// : Utérin

Nb: Seuls les chefs de ménage sont représentés



L'Auro ou Aurobo; Unité de résidence et groupements de parenté.

Même si l'on fait abstraction des migrants qui se sont établis d'une façon durable en ville ou sur des plantations extérieures, le groupement étendu de parenté au niveau écologique, ne constitue une véritable unité de résidence que dans les cas de villages de faible dimension ou de formation récente. Car la plupart du temps les familles restreintes qui la composent n'occupent pas, dans le village, un espace d'un seul tenant.

Le village de Diamelassou (schéma F) représente le cas d'un village de faible dimension où, à l'exception d'une cour établie à l'écart (1) les trois familles étendues qui composent le village constituent des ensembles cohérents et nettement distincts les uns des autres.

A Andobo-Aluibo, en revanche (schéma G) les familles étendues se trouvent fragmentées en unités de résidence, groupant en général plusieurs cours, extrêmement dispersées et imbriquées les unes dans les autres :

• Cette dispersion est, pour une part, la conséquence d'un processus de segmentation sociale auquel on a déjà fait allusion. C'est ainsi que la famille étendue III s'est constituée récemment autour du fils de l'avant dernier chef après qu'une branche cadette (2) se fut portée au pouvoir dans les premiers temps de la colonisation avec l'appui de l'Administration, évitant ainsi des héritiers légitimes de la succession à la chefferie. La famille étendue V est issue d'une femme Aïtou, capturée par les gens d'Andobo alors qu'elle accompagnait son frère qui faisait le commerce du sel entre Tiassalé et le nord de la zone Baoulé. Gardée en otage, elle devait être rendue contre une rançon; comme sa famille ne revint jamais la chercher, elle resta à Andobo et fut considérée comme une captive du chef du village. Lorsque la branche cadette dont il a été question s'empara de la chefferie, les descendants de cette femme, qui s'estimaient libres de toute obligation d'allégeance à l'égard de gens qu'ils considéraient comme des usurpateurs, se constituèrent en famille étendue autonome.

• Cette dispersion provient aussi du fait que les successions utérines déterminent des changements d'allégeance des cours. C'est ainsi que sur le schéma H, B... Konan, n° 8, chef de la cour « d » est appelé à hériter de la chefferie du village. A la mort de l'actuel chef du village, ou bien B... Konan quittera sa cour pour aller habiter celle du chef défunt — et dans ce cas la cour « d » restera rattachée à la famille étendue V; ou bien, il continuera à habiter sa cour, qui sera alors intégrée à la famille I ; à ce moment-là, les agnats qui sont sous son autorité et vivent dans sa cour (les fils du frère de son père, les n°s 6 et 7) admettront difficilement de passer à la famille I avec laquelle ils n'entre tiennent aucun rapport de parenté, leurs maternels appartenant aux familles VII et II. Il est probable qu'ils iront alors vivre chez

leurs maternels ou qu'ils se rattacheront à la cour C. Même si B... Konan avait assez d'autorité et de prestige pour les garder auprès de lui, le problème se poserait de nouveau à sa mort et avec d'autant plus d'acuité que son héritier (le fils de sa sœur) appartient à une génération au-dessous.

Ces changements d'allégeance sont d'autant plus faciles qu'un grand nombre de mariages se font à l'intérieur du village et qu'ainsi beaucoup de chefs de familles restreintes ont au village leur famille étendue maternelle et leur famille étendue paternelle : ils peuvent ainsi passer de l'une à l'autre sans changer de résidence.

Donc, dans le cas de l'Aurobo étendu comme dans celui de l'Auro restreint, la parenté ne détermine pas d'une façon rigoureuse l'appartenance des individus, car ces groupes peuvent comprendre des agnats aussi bien que des utérins (3) quelque soit par ailleurs l'accentuation — matrilatérale ou patrilatérale — de la structure de la parenté.

En effet, chez les Kodé où la succession se fait en lignée masculine, on rencontre aussi dans les Aurobo et les Auro des hommes qui sont liés au chef de famille par des rapports de parenté utérine.

Ainsi, même chez les Baoulé à accentuation patrilineaire, la parenté par les femmes conserve une certaine importance (4), bien qu'elle joue un rôle plus effacé.

L'Auro ou Eurobo : groupe de solidarité économique.

La solidarité économique entre les membres du Groupement étendu de Parenté est encore moins active qu'à l'intérieur de l' « Auro » au sens restreint.

Certes, il peut arriver que les hommes d'une même famille étendue effectuent en commun les gros travaux agricoles.

Toutefois, d'une part il ne s'agit pas là d'une règle stricte, par exemple dans la famille étendue d'A... Amani la communauté de travail ne dépasse pas le cadre de la famille restreinte (5);

(1) Il s'agit là de la cour d'un ancien urbanisé, maçon à Abidjan pendant une quinzaine d'années. Revenu au village depuis quatre ans pour les funérailles de son père, il n'est pas encore retourné en ville. Au lieu de construire sa maison près de l'ensemble familial auquel il se rattache, il s'est installé à l'autre bout du village.

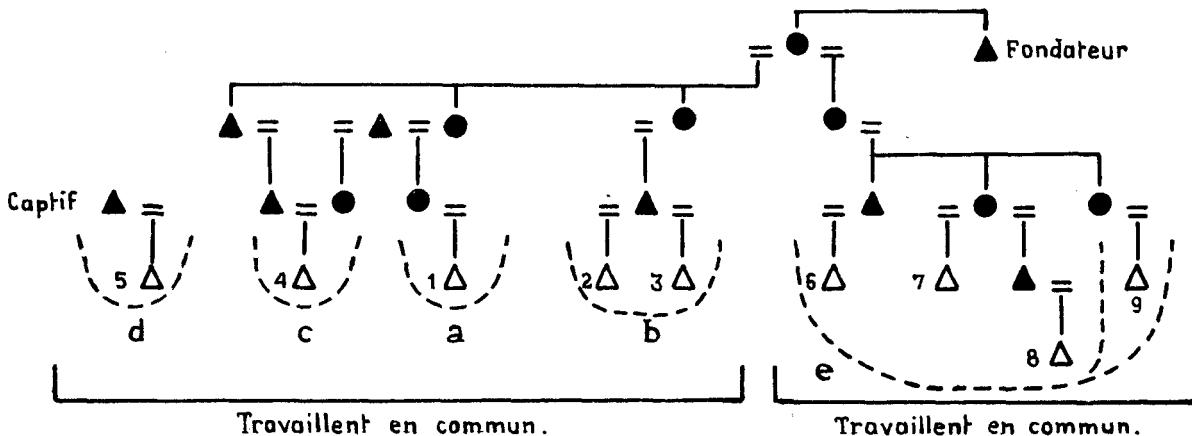
(2) Et qui comporte probablement des captifs ou des captives dans son ascendance.

- (3) Schéma A.
- (4) Schéma I

- (4) Schema I.
- (5) Bien plus

(5) Bien plus, dans la famille même de A... Amani (schéma D), chacun des hommes travaille seul ; il est probable que cette absence de solidarité provient, en partie de l'emploi fréquent d'une main-d'œuvre saisonnière salariée (manceuvres Gouro et Mossi) sur les plantations de café et de cacao, qui tend à être utilisée aussi pour les vivriers.

Famille étendue de T... KOUADIO



d'autre part, cette solidarité dans les tâches de production peut se trouver limitée à une partie seulement de la famille étendue. Les hommes des cours « a », « b », « c » et « d » travaillent ensemble sans que les hommes de la cour « e » se joignent à eux. Cette cour est celle de K... Kouakou; elle constituait autrefois une famille étendue autonome et s'est trouvée absorbée par celle du chef de village. Les hommes de chez K... Kouakou entretiennent des rapports de solidarité économique plutôt avec leur parenté extérieure. C'est ainsi que le vieux A... Kouadio (n° 8) fait butter ses champs d'igname par le fils d'une sœur, qui habite dans un village voisin.

La solidarité qui pourrait exister entre les Auro de la famille étendue, et qui pourrait assurer une certaine cohésion à ce groupement, est sans cesse contrariée par les rapports de solidarité que chaque Auro entretient avec sa parenté extérieure.

Cette interférence est encore plus sensible dans le domaine des rapports avec les migrants, particulièrement avec les migrants sur plantations extérieures.

En effet, les migrants qui ont créé des plantations en Basse et Moyenne-Côte font appel à la main-d'œuvre saisonnière et bon marché des jeunes gens, non seulement de leur « Auro » ou de leur Aurobo, mais aussi de toute leur parenté notamment lorsqu'il s'agit d'utérins (1). Il s'établit ainsi, avec d'autres groupes de fonctionnement socio-économique des liens de solidarité fondés sur un échange numéraire-travail.

Un phénomène du même ordre se manifeste dans les rapports avec les migrants urbains qui accueillent en ville et hébergent non seulement des membres de leur « Auro » et de leur famille étendue, mais aussi des membres de leur parenté qui appartiennent à d'autres groupes familiaux. Cette pratique tend à s'amplifier avec les progrès de la scolarisation (sensibles depuis 1954-1955); les classes de brousse n'allant généralement pas au-delà du cours moyen, de nombreux écoliers ruraux sont obligés d'aller terminer leur scolarité en ville ou dans les centres semi-urbains où ils sont hébergés par des gens de leur « Auro » et, à défaut, par leur famille étendue ou leur parenté.

C'est ainsi que certains « Auro » entretiennent des liens de solidarité économique beaucoup plus forts avec leur parenté extérieure qu'avec les autres « Auro » de leur famille étendue.

Les responsabilités financières à l'intérieur de la famille étendue sont mal définies. En cas de besoin, un homme peut faire appel à son chef de famille étendue. Toutefois, plutôt qu'à ses paternels, c'est à ses utérins qu'il demandera de l'argent, même s'il ne vit pas chez eux (2).

En cas de forte dépense collective, le chef de famille étendue peut demander des contributions aux chefs des « Auro » qui vivent sous son autorité. Mais il n'existe pas de prestations fixes et régulières destinées à alimenter un fonds commun.

La cohésion des groupements familiaux au niveau économique est toujours remis en question par le fait que tout individu — à l'exception des « auro-ba » (3) appartient à deux groupes de parenté distincts, ou encore, par le fait que les groupements de résidence et de fonctionnement socio-économiques d'une part et les groupements de parenté d'autre part, ne coïncident pas toujours les uns avec les autres, et ils correspondent souvent à des intérêts socio-économiques divergents (4).

L'Auro ou Aurobo : unité juridico-religieuse (5)

Ce qui fonde l'unité de la famille étendue à ce niveau : le fonds d'héritage sacré ou trésor Dia qui se transmet d'utérins en utérins (6) et les mânes des ancêtres qui l'ont constitué, est en même temps un facteur de division.

En effet, tous les membres de la famille étendue ne se situent pas sur un même plan par référence à ces valeurs d'unification. Les hommes qui vivent dans la famille étendue de leurs paternels ont leur Dia à l'extérieur. Inversement, les utérins de la parenté extérieure occupent, par rapport à ces valeurs, une position équivalente, tout au moins théoriquement, à celle des utérins qui vivent dans la famille étendue.

Une famille étendue commence à se constituer lorsqu'un homme est capable de laisser derrière lui un fonds d'héritage qui consiste surtout en or (poudre et bijoux). A sa mort, ses fils ou ses veuves font appeler le fils aîné de sa sœur la plus âgée, lui confient le soin de procéder aux funérailles du défunt et l'invitent à prendre sa place comme gardien du Dia.

Les Baoulé dans le contexte traditionnel n'ont pu résoudre le problème de l'utilisation des surplus qu'en se dessaisissant

de leurs richesses au profit des défunts et des générations à venir. Aussi, dès qu'un homme est mort, ceux de ses biens propres dont il n'a pas disposé de son vivant — par exemple en les donnant à ses fils ou à ses épouses — deviennent des biens sacrés et font désormais partie du Dia; ils sont alors aussi intangibles que ceux qui ont été laissés par de lointains ancêtres et se trouvent soumis à la stricte dévolution utérine (7).

Ainsi, ce ne sont pas seulement les biens qu'il a lui-même reçus de son oncle maternel qui doivent passer à son héritier, mais aussi ses biens propres qui n'ont pas fait l'objet d'une dévolution explicite, alors qu'il était encore vivant. Bien plus, pour avoir un bon renom et être honoré une fois qu'il sera mort, un homme se sent tenu, non seulement à transmettre ce qui lui avait été légué, mais encore, à accroître le patrimoine. En effet, le Dia n'est pas un tout indistinct ; à chacun des éléments qui le composent est attaché le nom de l'ancêtre qui l'a légué. Un homme laisse un souvenir d'autant plus durable — entretenu par des invocations, des libations et des sacrifices — qu'il a ajouté une portion plus importante au Dia dont il était le gardien.

Fondement d'une vive solidarité affective, le Dia, d'une part ne recouvre pas toute la famille étendue — puisque les agnats ou les utérins suivant le système de dévolution ont leur Dia dans une autre famille — et, d'autre part en déborde largement le cadre, puisqu'il intéresse toute la parenté utérine ou agnatique suivant le cas.

Les rapports que les agnats et les utérins de la famille étendue entretiennent entre eux par référence au Dia sont donc des rapports d'exclusion et d'opposition.

En revanche, une certaine solidarité entre agnats et utérins se manifeste parfois, à la faveur d'une référence à un ascendant commun proche.

Les croyances Akan relatives aux rapports de parenté agnatique et utérine — et surtout les concepts où elles s'informent — font en partie défaut. On aura l'occasion de voir plus loin que, si le système de parenté Baoulé est un système à accentuation matrilinéaire, les concepts de matrilocage (Abasúa en Asante) et de patrilocage (Ntoro) ont été complètement oubliés. Chez les Ashanti, le support de la parenté utérine est le sang (« mogya » en Asante et « nodja » en Baoulé) réalité d'ordre psycho-physiologique qui se transmet dans le cadre du matrilocage, et à laquelle correspond une réalité d'ordre psychomoral, le « Kra », qui se transmet de père en fils dans le cadre du patrilocage.

Bien que les Baoulé réalisent empiriquement les lignées utérines partielles qui peuvent être considérées comme des fragments de patrilocage, le concept lui-même du patrilocage (Abusúa) a été perdu; en outre le sang (nodja) n'est l'objet d'aucun investissement idéologique. En revanche, bien qu'ils aient encore plus de mal à la réaliser dans la pratique des lignées agnatiques, ils ont conservé localement la notion de Kra.

Toutefois, alors que le Kra, chez les Ashanti, renvoie à l'ensemble d'un patrilocage, chez les Baoulé il ne dépasse pas l'étendue d'une relation interindividuelle de père à fils ou à la rigueur de grand-père à petit-fils (père du père-fils du fils).

Ce n'est qu'indirectement et par une extension de proche en proche, qui d'ailleurs se fait rarement, que le Kra, là où il est l'objet d'un culte, renvoie en lignée agnatique aux ancêtres fondateurs.

(1) Après plusieurs campagnes, il est fréquent que les planteurs déjà établis donnent au migrant saisonnier — ou l'aident à acquérir — une portion de forêt où il fera sa propre plantation.

(2) Corrélativement, c'est en principe à sa mère, ou au frère de sa mère qu'un homme donne de l'argent.

(3) Enfants de captifs ou de captives, enfants issus d'unions contractées à l'intérieur de la famille étendue.

(4) Ajoutons que la richesse sous sa forme moderne, c'est-à-dire sous forme de numéraire, n'est pas complètement dégagée du système de sources de revenus (plantations, immeubles, etc.) où sous formes de valeurs, elle se trouvait impliquée dans le contexte traditionnel.

(5) Il est impossible d'abstraire les phénomènes juridiques de la sphère du sacré, car ils y sont trop profondément impliqués : tout acte juridique, à quelque niveau qu'il s'effectue, s'appuie toujours sur des références au monde du surnaturel.

(6) A l'exception des fractions Baoulé à accentuation patrilinéaire où les successions se font de père à fils.

(7) A la thésaurisation au nom des morts, s'ajoutent la consommation et la destruction ostentatoire au moment des funérailles.

Aussi la solidarité entre agnats et utérins, qui pourrait se fonder sur la référence à un ancêtre commun, ne s'étend-elle guère au-delà du plan des cousins au premier ou au second degré.

Au niveau juridique, la même discordance se manifeste entre agnats et utérins. En principe, un homme possède des pouvoirs moins étendus sur ses propres fils que sur les fils de sa sœur (1). Si l'autorité juridique du chef de famille dépasse le cadre de celle-ci en s'étendant à ses utérins qui vivent à l'extérieur, par contre les agnats qui sont sous sa dépendance immédiate échappent en partie à son autorité et ont toujours la possibilité d'aller demander justice chez leurs utérins.

En fait, les pouvoirs juridiques qu'exerce un chef de famille étendue sont assez mal définis et en général limités à la fonction judicative (règlement des palabres), puisque la plupart des sanctions sont d'ordre surnaturel.

De ce fait, dans la pratique, l'autorité dépend largement de la personnalité de celui qui l'exerce et des puissances sur-naturelles sur lesquelles il s'appuie (2).

Dans le domaine juridico-religieux, autant que dans celui de la résidence ou celui de la vie économique, les groupements familiaux apparaissent donc comme des groupements de faible cohésion.

L'Auro, au sens strict, et encore plus l'Auro étendue, sont des groupes sociaux aux frontières mal définies, d'une composition hétérogène, doués d'une faible cohésion, particulièrement débiles et instables.

Ces caractères s'expliquent en grande partie par les particularités de la structure de la parenté.

(1) Un homme pouvait mettre en gage pour dettes ses neveux utérins.

(2) En plus des Ournié qui peuvent infliger des sanctions à l'intérieur de leur descendance utérine, les hommes puissants possèdent des cultes personnels consacrés à des entités religieuses (Amouï) à fonction protectrice et vindicative.

B - LA PARENTÉ ET LE SYSTÈME DES ALLIANCES MATRIMONIALES.

La parenté

La parenté (Osoufoué) est bilatérale : elle compte aussi bien en lignée agnatique qu'en lignée utérine.

Toutefois, dans la grande majorité des tribus Baoulé, on distingue les utérins, qu'on appelle Blaba (« bla » = femme, fille ; « ba » = enfant) des agnats, qu'on appelle « Yasouaba » (1) (« yasoua » = homme, garçon). Mais cette accentuation matrilineaire s'applique seulement à des individus et non pas à des groupes : en effet, il n'existe pas de terme pour désigner l'ensemble des utérins en tant que groupe de parenté, défini comme tel par référence à une ancêtre commune, c'est-à-dire en tant que matrilignage. Il n'existe pas non plus de terme pour désigner le patrilignage.

Or, ces termes se rencontrent dans la plupart des sociétés Akan. C'est ainsi que les Agni, qui ont beaucoup mieux conservé le système de parenté et d'organisation familiale de l'Ashanti possèdent encore les deux termes de Abusuâ et de Ntoro, qui se réfèrent respectivement au matrilignage et au patrilignage.

Agni	Baoulé	Français
Auro	Auro	Cour élémentaire
Filiè-kâ	Auro	Famille élargie
Afilié	Auro	Groupement étendu de parenté
Abusuâ		Matrilignage
Ntoro		Patrilignage

Pour se référer à leurs maternels ou à leurs paternels, les Baoulé connaissent seulement les expressions suivantes : « mini liè » (ma mère les siens) et « mi si liè » (mon père les siens) ; ou encore « mi ni sî » ou « mi ni sifouè » et « mi si sî » ou « mi si i sifoué » (les gens qui sont derrière ma mère, les gens qui sont derrière mon père) (2).

On voit tout de suite ce que ces expressions ont de peu satisfaisant ; lorsqu'un homme dit « mi ni liè » ou « mi ni sî », il désigne indistinctement les paternels ou les maternels de sa mère et le problème de se situer dans une lignée utérine demeure entier.

Cette carence d'un terme désignant le matrilignage est gênante car c'est par référence à la parenté utérine que s'organisent les successions dans la majeure partie du pays Baoulé,

se définissent les règles d'interdiction de mariage les plus rigoureuses et jouent l'efficacité de la magie ou de la sorcellerie démoniaques.

Il est vrai que l'accentuation des rapports de parenté utérine (successions, règles d'interdiction de mariage, etc.) définit, empiriquement et sans qu'il existe de terme ni de concept qui y corresponde, une sorte de quasi matrilignage. La lignée utérine n'est pas définie en tant que telle ; mais comme portion privilégiée de la parenté, elle se trouve dessinée par l'extension de proche en proche de rapports interindividuels du type : « ma soeur ses enfants » pour la descendance, et « ma mère son frère », pour l'ascendance (3).

Les Baoulé ont, en quelque sorte, perdu le matrilignage en tant que concept opératoire d'organisation sociale et continuent à le réaliser partiellement dans la pratique du procès social en utilisant la notion de Bla ba, et les rapports de parenté utérine qu'elle implique.

La notion de Yasoua-ba, en revanche, ne permet pas, tout au moins théoriquement, de reconstituer des patrilignages empiriques.

En effet, un homme est Bla-ba dans le groupement social Auro, famille étendue, Akpasoua, village (4) — où sa mère est elle-même Bla-ba mais il est Yasoua-ba, tout au moins en principe, non pas là où son père est Yasoua-ba, mais là où ce dernier est Bla-ba.

Si en étendant de proche en proche les relations impliquées dans la notion de Bla-ba on peut constituer des lignées utérines, ou des fractions de matrilignages, il est théoriquement impossible de constituer des lignées de Yasoua-ba.

Le schéma ci-après montre comment dans le système Ashanti, les deux lignées — le patrilignage Ntoro et le matrilignage Abusuâ — sont structurellement équilibrées. Le couple frère-

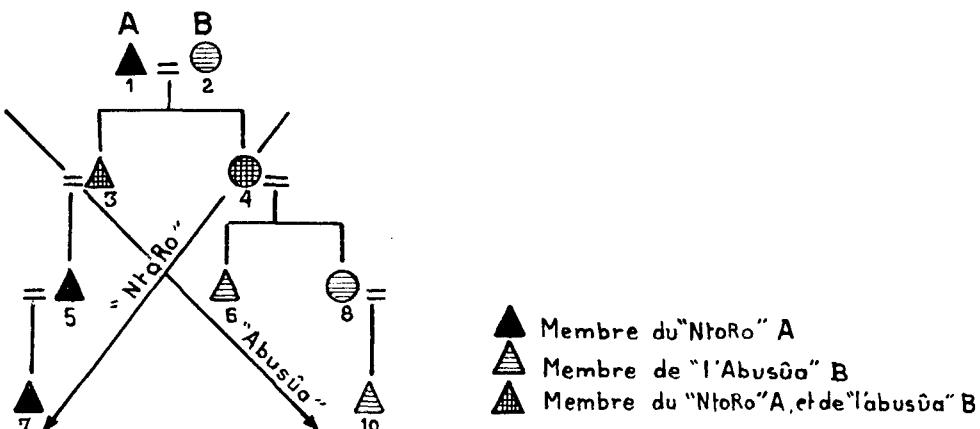
(1) Ou Yasoua-ba.

(2) « Mi » est le possessif de la première personne du singulier : mon, ma ; « ni » = mère ; « si » = père ; « lié » est une particule qui marque la possession ; « sî » = arrière ; « foué » = les gens ; « i » est le possessif de la troisième personne du singulier.

(3) Annexe - Les termes de parenté.

(4) Ce n'est donc pas par référence à une lignée que des individus se situent en termes de Bla-ba et de Yasoua-ba, mais par référence à des groupements sociaux et en général par référence au chef du groupe. On dit un tel est Bla-ba ou Yasoua-ba chez un tel.

Système Ashanti "Ntoro" et "Abusuâ"

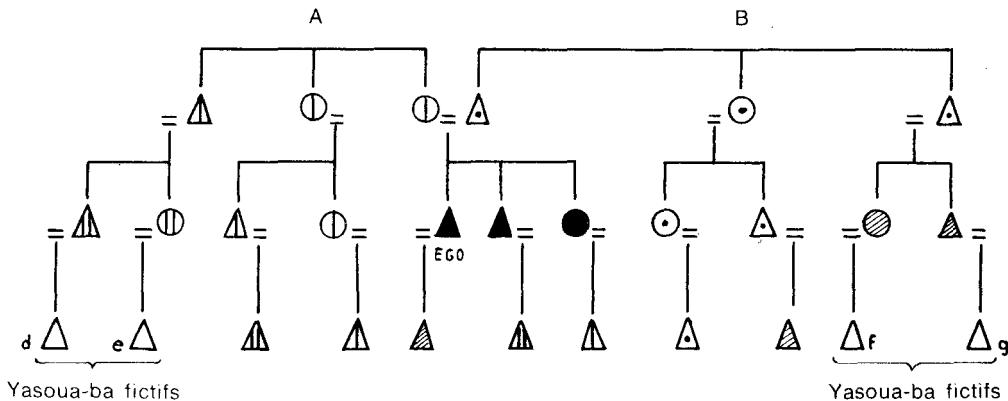


sœur (3 et 4) sont membres du Ntoro de leur père et de l'Abusúa de leur mère; mais 4 ne transmettra que l'appartenance à l'Abusúa B alors que 3 transmettra seulement l'appartenance au Ntoro A.

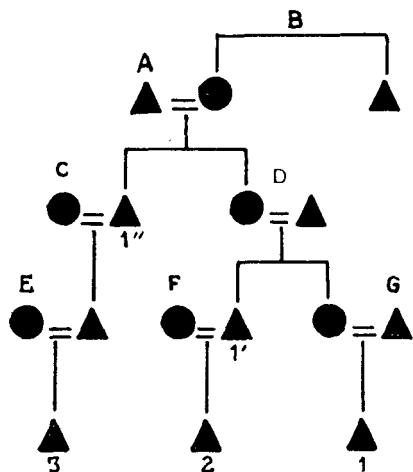
En revanche, dans le système Baoulé, s'il existe une continuité utérine (les individus 1, 1' et 1'' sont Bla-ba dans le même

groupement) il n'existe pas de continuité dans la lignée masculine. Assurément, dans le système Ashanti, l'intervention d'un homme dans l'ascendance introduit une certaine discontinuité à l'intérieur de la parenté. Mais cette discontinuité est compensée par la continuité du Ntoro en lignée masculine, alors que, dans le système Baoulé, elle joue à plein.

BLA-BA et YASOUA-BA



SYSTÈME BAOULÉ - "Bla - ba: continuité utérine "Yaswa-ba: discontinuité virile



1 est "Bla-ba" chez B, et "Yaswa-ba" chez G.
2 est "Bla-ba" chez F, et "Yaswa-ba" chez B.
3 est "Bla-ba" chez E, et "Yaswa-ba" chez C.

En bonne logique, la distinction entre Bla-ba et Yasoua-ba devrait définir comme « non-parents » pour un individu déterminé Égo, les individus qui ne sont ni Bla-ba ni Yasoua-ba dans les deux groupes de parenté auxquels il appartient.

Sur le schéma, les individus « d », « e », « f » et « g » ne sont pas par référence à Égo (celui-ci étant chef de famille étendue) ni Bla-ba, ni Yasoua-ba. Or ces individus, non seulement sont souvent désignés comme faisant partie de la parenté de Égo, mais encore sont, pour une part, des dépendants directs de Égo et vivent dans son Auro.

Logiquement, « e », par exemple, devrait être Yasoua-ba là où son père est Bla-ba, c'est-à-dire : chez la mère de son père. Or, en fait lorsqu'il vit dans la famille de Égo, on le donne comme Yasoua-ba par rapport à ce dernier. Le fait qu'un même individu puisse être la même chose pour deux groupes sociaux différents (en l'occurrence, pour les maternels de son père d'une part et pour Égo de l'autre) est éminemment contradictoire non seulement avec le principe de la distinction lignagière mais aussi avec celui de la simple distinction entre Bla-ba et Yasoua-ba.

Il ne semble pas que ce soit par hasard, ni même seulement au contact des populations autochtones à accentuation patrilineaire qu'ils ont partiellement assimilées, que les Baoulé ont été amenés à perdre des concepts opératoires aussi importants, en ce qui concerne l'organisation sociale, que le sont le matri lignage et, dans une moindre mesure, le patrilignage, que l'on rencontre dans toutes les sociétés Akan.

Il s'agit là plutôt d'un oubli fonctionnel.

Tout d'abord, la distinction entre Bla-ba et Yasoua-ba ne vise pas à éliminer de la parenté une partie de la descendance, mais plutôt à écarter des droits à la succession une partie de la parenté.

Il est probable que cette restriction, apportée au principe de la distinction lignagière correspond aux modalités du peuplement de la zone Baoulé qui pour une large part s'est fait par essaimage de petits groupes, une fois les premiers noyaux de population mis en place (1).

Les processus de scission et d'essaimage — surtout dans la région nord où les conditions naturelles offertes par une végétation de savane apportaient moins d'obstacles aux déplacements et à la création d'établissements de petit volume qu'en milieu forestier — semblent avoir été très précoces et s'être déroulés à un rythme extrêmement rapide (2).

Lorsqu'un homme quittait le village pour établir avec les siens un nouveau campement en brousse, il cherchait à conserver autour de lui le plus grand nombre de gens possible parce que les conditions de survie, dans une nature encore peu humanisée, dépendaient largement du volume du groupe qui faisait ainsi sécession.

Cette nécessité de grouper autour de soi un grand nombre de dépendants provoqua la naissance d'une parenté marginale de Yasoua-ba qu'on peut considérer comme des Yasoua-ba fictifs. Ces Yasoua-ba fictifs ne sont pas dans l'Auro, parce que ce sont des parents, mais ils sont comptés comme parents pour pouvoir être conservés dans l'Auro.

Les contradictions du système de parenté correspondent aux problèmes que posait le partage de la descendance à une société animée de mouvements centrifuges à rythme rapide et qui souffrait par ailleurs d'un déficit d'effectifs.

L'alliance matrimoniale et le partage de la descendance

Le partage de leur descendance commune est un problème qui se pose avec une particulière acuité aux groupes partenaires de l'alliance matrimoniale, dans les sociétés à accentuations matrilinéaires mais où le mariage est patrilocal du fait de la double appartenance de l'individu (3).

L'une des solutions possibles se rencontre chez les Ashanti, comme dans beaucoup de sociétés Akan. Elle consiste à marier entre eux les cousins croisés (4). Sur le schéma l'individu « 1 » marie son fils avec la fille de sa sœur. Son héritage, qui passe d'abord à son neveu utérin, sera recueilli ensuite par son petit-fils.

De cette façon, il conserve dans sa cour et ses agnats et ses utérins, conjuguant les deux types d'autorité qu'il a en tant que beau-père et en tant que frère de la sœur.

Cette forme de mariage atteint son maximum d'efficacité lorsqu'elle est combinée avec le mariage échange ; elle peut se répéter indéfiniment.

Le seul inconvénient est que les jeunes gens (5) sont de moins en moins enclins à l'adopter, parce qu'ils se trouvent ainsi soumis à une autorité redoublée et que leur liberté est réduite.

(1) Les Agni, particulièrement dans le Sanwi et l'Indénié, qui ont conservé les concepts de matri lignage et de patrilignage, n'ont guère essaimé par petits groupes ; ils ont toujours visé à constituer des agglomérations de fort volume.

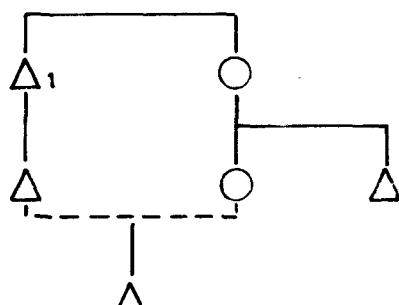
(2) Voir les chiffres de densité actuelle de la population, les tailles des villages et l'Histoire du peuplement.

(3) Ce problème ne se pose guère dans les sociétés à accentuation patrilinéaire car le groupe renonce à ses droits sur la descendance des filles qu'il a données en mariage et en contrepartie acquiert des droits exclusifs sur la descendance des épouses qu'il a acquises.

(4) On appelle « cousins croisés » les enfants d'un frère et d'une sœur et « cousins parallèles » les enfants de deux frères ou de deux sœurs.

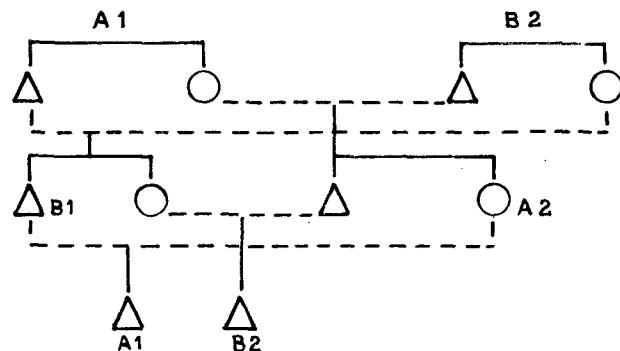
(5) Dès les années 1920, Battrey notait cette réticence chez les jeunes Ashanti.

Mariage entre cousins croisés Type simple



----- Mariage

Mariage entre cousins croisés , combiné avec le mariage échange



En lettre: "l'Abusúa" - En chiffre: le "NtoRo"

Sur le schéma, les hommes de la génération intermédiaire qui ont épousé leurs cousines ont pour beau-père le frère de leur mère.

Toutefois ce n'est pas en raison de ce redoublement d'autorité, semble-t-il, que les Baoulé ont abandonné ce type de mariage, puisque eux-mêmes ont pratiqué pendant longtemps le mariage de l'intérieur de la famille étendue (1) qui apparaît comme une forme dégradée du système de mariage entre cousins croisés. A notre sens, les Baoulé ont dû abandonner cette pratique parce qu'ils avaient abandonné des concepts de patrilocage et de matrilocalité. L'Abusúa et le Ntoro sont des groupes d'exogamie stricte. Un homme ne peut épouser une femme qui appartient au même Ntoro ou au même Abusúa que lui. Or, ce qui n'est pas défini comme inceste est une union licite, de telle sorte que deux personnes de parenté aussi proche que les cousins croisés peuvent se marier entre elles (2) puisqu'elles n'ont en commun ni leur Ntoro ni leur Abusúa.

En perdant les concepts de patrilocage et de matrilocalité, en se mettant à compter leur parenté dans les deux lignées agnatique et utérine, les Baoulé se trouvent privés de repère systématique dans la définition de l'inceste et obligés de renoncer au mariage entre cousins au premier degré (3) puisque ceux-ci sont comptés comme parents quel que soit le type de relation. (croisée, parallèle patri ou matrilatérale) qu'ils entretiennent (4).

Par ailleurs, alors que dans le système Ashanti les droits et les devoirs du père et de l'oncle utérin vis-à-vis de leur descendance commune sont rigoureusement définis, il semble que chez la plupart des Baoulé cette distinction et cette complémentarité rigoureuses aient eu tendance à s'effacer assez tôt.

Dans le système Ashanti dont on retrouve, sinon la pratique tout au moins la théorie dans certains groupes de Ouarébo, les rapports oncle-neveux utérins et père-fils sont complémentaires. Un fils vit chez son père et travaille pour son père, mais il hérite de son oncle utérin (5).

Les rapports de père à fils sont conçus sous la modalité échange de services : un homme doit nourrir, vêtir, soigner son fils, le protéger, l'assister dans diverses circonstances (mariage, palabre, etc.); en compensation le fils doit travailler sur les champs de son père.

Les rapports d'oncle à neveu utérin sont conçus sous une toute autre modalité : ils participent tous deux par le sang à ce qui fonde l'unité du matrilocalité = le trésor. Aussi tout ce qui est richesse : l'or ou ses substituts passe-t-il de l'un à l'autre. En cas de besoin, un homme peut mettre en gage le fils de sa sœur. En contrepartie, c'est à son oncle utérin qu'un homme demandera de l'argent ou qu'il en donnera.

Les Baoulé, en revanche, insistent généralement sur la précarité des liens entre père et fils.

Certes, en principe, l'enfant « appartient » au père. Toutefois si les droits de celui-ci ont priorité sur les droits des maternels, leur exercice est en fait largement subordonné à l'existence et au maintien de l'alliance matrimoniale, au respect des devoirs qu'elle impose à un homme et à sa parenté vis-à-vis de son épouse, des parents de celle-ci et des enfants nés de leur union.

Lorsque les conditions dans lesquelles ils peuvent s'exercer ne sont plus remplies, les droits du père et des paternels sont abolis; les droits des maternels, qui n'ont jamais cessé d'exister virtuellement, s'actualisent.

Bien plus, les rapports de père à fils sont parfois à la merci de simples conjonctures. C'est ainsi que K... Kouamé (6), après avoir perdu d'abord son épouse, puis un de ses enfants, a été obligé de laisser les six autres à leurs maternels d'un autre village sous prétexte que les Oumié de ces derniers désiraient leur mort (7) et que les puissances surnaturelles (« Kra », mânes de ses propres ancêtres, Amoui particuliers...) étaient impuissantes à les protéger.

Ainsi, ce ne sont pas seulement des manquements à l'égard de devoirs précis vis-à-vis des enfants ou de leur mère qui peuvent déterminer leur prise en charge par les maternels. Le décès de la mère peut être pour les maternels l'occasion de les récupérer. De même, le décès du père donne aux maternels un prétexte pour faire venir dans leur cour leur fille et ses enfants.

Ainsi une famille étendue court-elle toujours le risque de voir ses agnats captés par leurs maternels et, en même temps, elle est constamment à l'affût des circonstances qui lui permettraient de récupérer ses propres utérins.

C'est aussi en raison de ce refus de se soumettre à ce qu'on pourrait appeler un contrat social (puisque l'idéal est de garder ses agnats et de récupérer ses utérins) qui garantisse sans ambiguïté les droits de chacun des partenaires de l'alliance matrimoniale sur leur descendance commune que les Baoulé se montrent si réticents à l'égard du mariage échange. Celui-ci, pour fonctionner normalement, implique une stricte réciprocité entre les contractants : si je te donne ma sœur en mariage et que tu me donnes la tienne, lorsque tu voudras reprendre tes utérins je reprendrai aussi les miens. C'est justement ce que les Baoulé cherchent à éviter : le jeu social consiste pour un homme à récupérer ses utérins sans courir le risque d'être l'objet de représailles qui lui ferait perdre ses agnats.

Les solutions que les Baoulé apportent à ce problème du partage de la descendance, qui est pour eux un problème fondamental, ont connu des variations historiques et connaissent encore des variations locales. La plupart de ces solutions, pour faire sortir une partie de la descendance de la compétition entre paternels et maternels, visent par divers procédés, à ramener à zéro l'un des termes de l'alliance matrimoniale.

(1) Voir plus loin.

(2) Les cousins parallèles en revanche, ne peuvent pas se marier : s'il s'agit d'enfants de deux frères, ils appartiennent au même Ntoro ; s'il s'agit d'enfants de deux sœurs, ils appartiennent au même Abusúa.

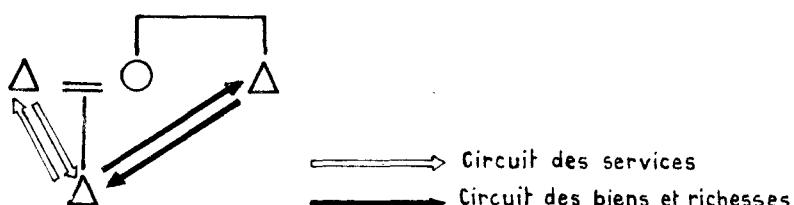
(3) Cette interdiction est un minimum. Tout mariage entre Bla-ba est, en principe rigoureusement interdit, quelque soit leur degré d'éloignement. En ce qui concerne les mariages entre Bla-ba et Yasoua-ba ou entre Yasoua-ba, la rigueur de ces interdictions pour des cousins au-delà du premier degré varie considérablement suivant les cas.

(4) Les Nanafoué (région de Tiébissou), d'après certains informateurs, pratiqueraient le mariage entre cousins croisés. D'après eux, il s'agirait d'une innovation récente destinée à résoudre les problèmes que pose la succession des plantations de café, de cacao et les autres richesses de type moderne.

(5) Comme chez les Baoulé, il quitte alors la cour de son père pour aller habiter dans celle de l'oncle utérin. Ce n'est pas l'héritage qui va à l'homme, c'est l'homme qui va à l'endroit où se trouve l'héritage.

(6) Schéma E.

(7) Ce qui fut révélé au cours d'une consultation de type divinatoire entreprise à l'occasion du décès de l'enfant.



Le mariage dans le contexte précolonial

Le mariage « ato-nvlè »

Ce type de mariage, qui à notre connaissance ne se rencontre ni chez les Ashanti, ni chez les Agni (1), consistait en la cession définitive et complète d'une femme en échange d'importantes prestations, notamment d'or. La famille qui donnait une femme en Ato-nvlè renonçait définitivement à ses droits sur celle-ci et ses enfants (2).

Ainsi, le terme maternel de l'alliance matrimoniale se trouvait neutralisé et ramené à zéro. Grâce au mariage Ato-nvlè, un homme avait sur ses enfants des droits absolus et exclusifs, leur oncle utérin ayant renoncé à tout pouvoir et à toute responsabilité juridique à leur égard. Pas plus que leur mère, ils ne pouvaient retourner chez leurs maternels ; ils n'étaient pas non plus appelés à y recueillir l'héritage.

Une telle pratique permettait d'écartier de la succession un certain nombre de fils de sœurs, qui risquaient d'entrer en conflit au moment de recueillir l'héritage de l'oncle utérin et de créer ainsi des tensions et des troubles sociaux graves.

En effet, les familles riches et nobles (Agoua) possédaient chez elles-mêmes un excédent d'utérins, parce que leurs filles quand elles n'étaient pas données en Ato-nvlè rejoignaient rarement la cour de leur époux et restaient généralement avec leurs enfants dans la cour de leur père ou de leur frère (3).

Au mariage absolu que représentait l'Ato-nvlè correspondait donc une sorte de « non-mariage » qui, lui, éliminait le terme paternel de l'alliance matrimoniale.

Par son caractère onéreux, le mariage Ato-nvlè fut pendant longtemps réservé aux familles riches, descendant des nobles (Agoua) qui avaient apporté leur richesse de l'Ashanti au moment de l'exode.

Toutefois, la découverte des gisements aurifères de Kokumbo (4) et l'extension du commerce avec Tiassalé non seulement accrurent le volume de la richesse dans son ensemble, mais encore favorisèrent la diffusion et la dispersion.

Les Agoua ne furent plus alors les seuls à détenir la richesse ; les nouveaux riches (Bré-ngbî) (5) se mirent à faire des mariages Ato-nvlè qui cessèrent d'être une pratique réservée à la vieille aristocratie, perdant ainsi de sa valeur aux yeux des nobles.

L'afflux de captifs apporté par Samori à la fin du XIX^e siècle semble avoir achevé la dévalorisation du mariage Ato-nvlè. Non seulement il n'était plus l'apanage d'une caste, mais encore, en tant qu'instrument de manipulation de la structure sociale, il jouait le même rôle que le mariage avec des femmes captives, qui était une pratique extrêmement courante.

L'identité des rôles de l'Ato-nvlè bla (épouse Ato-nvlè) et de la Kâga-bla (épouse captive), et l'équivalence de position qu'occupaient dans la structure sociale l'Ato-nvlè ba (enfant issu d'un mariage Ato-nvlè) et le Kâga-ba (enfant d'une captive) (6) contribuèrent à faire abandonner aux Baoulé la pratique du mariage Ato-nvlè.

Mariage avec des groupes voisins patrilinéaires.

Dans le nord du canton Ahari, nous avons rencontré le cas d'un mariage ancien (fin XVIII^e - début XIX^e siècle) avec une femme Tagouana. L'homme avait versé une forte compensation matrimoniale en or aux parents de la femme et leur avait fourni des prestations de services continus pendant deux ou trois ans.

Une telle pratique était trop onéreuse pour se généraliser ; toutefois, aux dires de nos informateurs, elle était relativement courante parce que les femmes, au début du peuplement du nord du canton Ahari, étaient extrêmement rares.

De toute façon, l'arrivée de Samori mit fin à cette pratique en jetant sur le marché un grand nombre de captives à bas prix.

Les fiançailles prépubertaires.

Cette pratique, ainsi que celle du lévirat (paragraphe suivant), ne visait pas à un effet aussi radical que le mariage Ato-nvlè. Il ne s'agissait pas d'éliminer le terme maternel de l'alliance matrimoniale, mais plutôt de le renforcer et de lui assurer une solidité qui évite la fuite des agnats chez leurs maternels à l'occasion de la rupture d'union par le divorce.

Un homme qui avait nourri une femme (7) pendant toute son enfance et qui avait fourni à ses beaux-parents des prestations en travail tout le temps qu'avaient duré les fiançailles était en

meilleure position pour faire valoir ses droits sur sa femme et ses enfants.

Toutefois la colonisation, en créant des postes administratifs et des embryons de villes où les jeunes femmes pouvaient s'enfuir et où leur père, leur frère ou leur époux n'osaient pas venir les chercher, contribua à faire disparaître cette pratique dans un très grand nombre de localités.

Le lévirat.

Alors que les fiançailles prépubertaires avaient pour principal but de donner une plus grande stabilité au mariage et de limiter les risques de divorce, à la faveur duquel les maternels récupéraient souvent leurs utérins, le lévirat qui se pratiquait encore a pour fonction principale de renouveler l'alliance matrimoniale. L'héritier - ou un autre homme de l'Auro ou de la famille étendue - épouse les veuves de son prédécesseur pour les empêcher de retourner dans leur famille. Car normalement, lorsqu'à la suite d'un veuvage une femme retourne chez ses parents, elle emmène avec elle ses enfants en bas âge (8) ; ceux-ci, élevés chez leurs maternels, y resteront et seront définitivement perdus pour leurs paternels.

Le mariage avec des captives et des captifs.

Le mariage avec des captifs ou avec des captives a existé de tout temps comme solution au problème du partage de la descendance. Il suffisait qu'un homme épousât sa captive ou mariât sa sœur à l'un des captifs pour que l'un des deux termes de l'alliance matrimoniale fut ramené à zéro ; dans le premier cas, il s'agissait des maternels ; dans le second cas, des paternels. Les enfants issus de telles unions, les Auro-ba se trouvaient ainsi hors du système normal de double appartenance.

Toutefois, pendant longtemps, les captifs étaient relativement rares. En plus des Kâga (9), existaient les Elomoué ou prisonniers de guerre qui provenaient non seulement des guerres contre les Gouro et les Agni, mais aussi des guerres intertribales Baoulé - et les Aoua, qui étaient des personnes mises en gage d'une dette, ou en compensation d'un dommage qu'elles avaient causé (10). La famille où elles étaient mises en gage avait sur elles et leur descendance les mêmes droits que sur les Kâga et les Elomoué. A cela il faudrait ajouter les étrangers de passage, qui étaient retenus au village sous divers prétextes et les fugitifs isolés qui, à la suite d'un palabre violent, quittaient leur famille et allaient demander asile dans un village éloigné où ni eux-mêmes, ni leur parenté n'étaient connus.

Les prisonniers de guerre (11) et les Aoua (les personnes mises en gage) pouvaient être rachetées. Bien que nous ayons eu à ce sujet nombre d'informations contradictoires, il semble que leur descendance conçue pendant le temps de captivité ou de mise en gage put être redimée avec eux.

C'est seulement avec l'arrivée de Samori dans la région de Kong-Katiola que les Baoulé - et particulièrement ceux de la

(1) Bien au contraire, chez les Ashanti, toutes les formes de mariage qui s'écartent du type normal favorisent l'épouse et sa parenté.

(2) En principe, la femme ne devait en aucun cas retourner dans sa propre famille. Même lorsqu'elle mourait, elle n'était pas enterrée chez elle, mais dans la famille de son mari.

(3) On dit même : « les femmes Agoua ne se marient pas » (Agoua bla dé di ma adja).

(4) A l'inverse des gisements du canton Agba et du canton Yaouré, ceux de Kokumbo ne furent pas le monopole d'une seule tribu.

(5) Ce terme est probablement originaire de la région des lagunes. Paul Roussier - *L'établissement d'Assigny - 1686-1702*. Paris - Larose.

(6) En effet l'un et l'autre n'ont pas de maternels qui puissent les réclamer ou chez lesquels ils puissent se réfugier.

(7) Il lui faisait un champ d'igname chaque année, donnait la viande et le sel ainsi que des petits cadeaux.

(8) Souvent aussi les filles et même les fils déjà adultes rejoignent à cette occasion la famille de leur mère.

(9) Kâga désigne tous les captifs et plus spécialement les captifs achetés originaires du nord (Tagouana, Djimini, Sénoufo) ; c'est dans cette dernière acceptation que nous utiliserons ce terme.

(10) En fait, la famille qui avait subi le dommage réclamait une compensation en or. Si l'oncle utérin du coupable était pauvre ou ne voulait pas faire cette dépense, il donnait son neveu à la place de l'or.

(11) Surtout lorsqu'il s'agissait de Baoulé.

zone nord (1) - disposèrent d'une masse considérable de captifs.

Les groupes les plus septentrionaux, qui se trouvaient au contact direct de la zone d'influence de Samori, connurent alors un véritable essor démographique (2).

Deux types de solution se présentaient. Un homme qui possérait beaucoup de captifs et de captives pouvait les marier entre eux. Toutefois, cela risquait de donner naissance à une caste, principe de différenciation sociale repoussé par les Baoulé. En fait, les Kanga-ba au sens strict (issus d'un père et d'une mère captifs) sont relativement rares (3).

Les Baoulé préféraient de beaucoup intégrer les captifs à la famille par les liens du mariage : un homme épousait ses captives ou les donnait comme femmes à ses fils ou à ses neveux et mariait ses sœurs, ses nièces et ses filles à ses captifs. Les enfants issus de ces unions étaient appelés Abloua et constituaient l'essentiel de la catégorie sociale des Auroba (4).

Mais en absorbant ainsi leurs captifs et en les empêchant de constituer un groupement social à part, les Baoulé ne pouvaient plus utiliser la descendance qu'ils leur donnaient comme terme neutre de l'alliance matrimoniale. En effet, le problème du partage de la descendance se pose à nouveau à compter de la seconde génération, à moins que l'Abloua ne se marie à l'intérieur de l'Auroba ou de la famille étendue.

Le mariage dans la période coloniale.

La colonisation eut pour effet de rétrécir considérablement l'éventail des solutions que les Baoulé avaient apportées au problème du partage de la descendance et qui visaient, pour la plupart d'entre elles, à neutraliser un des termes de l'alliance matrimoniale. En effet, elle entraîna directement, sinon l'abolition des rapports de captivité, tout au moins l'impossibilité d'acquérir de nouveaux captifs (5) et détermina indirectement la disparition partielle des fiancailles prépubertaires.

Dès lors, pour éviter la fuite des agnats chez leurs maternels, il ne resta plus guère que la possibilité de procéder à des mariages à l'intérieur du groupe familial (6).

Mais ce genre de solution comporte deux inconvénients. Tout d'abord, elle oblige souvent à contracter des unions qui sont considérées comme incestueuses (Propriétaires) (7). Assurément, la plupart des types d'inceste et de transgression d'interdits de mariage ne revêtent pas pour les Baoulé un caractère de grande gravité. Nous avons déjà mentionné que l'effacement du concept de lignage et le fait de compter la parenté dans les deux lignées avaient amené les Baoulé à considérer comme incestes les unions contractées dans les deux lignées de la parenté, et que par suite les interdits les plus rigoureux portaient sur les mariages entre Bla-ba et entre cousins au premier degré. Déjà dans le contexte traditionnel les Baoulé pratiquaient occasionnellement des unions incestueuses — mariage entre cousins au delà du premier degré. Toutefois, il est probable que la conquête coloniale ait donné au phénomène une plus grande ampleur. Cette pratique courante de l'irrégularité n'est pas faite pour normaliser un procès social dont les principes explicites d'organisation sont déjà aussi vagues et aussi flous.

En second lieu, la pratique de contracter des mariages à l'intérieur de la famille étendue restreint les possibilités d'alliance avec l'extérieur. Non seulement elle contribue à isoler socialement et économiquement les familles où elle est devenue une habitude, mais encore elle réduit leurs chances de récupérer des utérins. En refusant le risque de perdre des agnats, et en laissant ses filles, ses sœurs et ses captives se marier à l'intérieur de la famille étendue, on se prive en même temps de la possibilité de récupérer des utérins. Or l'ambition de tout chef de famille est de conserver ses agnats autour de lui et de capter des utérins. En général, c'est dans les familles à bas statut socio-économique et n'occupant pas une position forte dans la structure politique que l'on rencontre le plus de mariages à l'intérieur du groupe familial.

Dans la mesure où le partage de la descendance s'effectue moins en fonction de normes qu'en fonction du rapport de forces

qui existe entre les groupes partenaires de l'alliance matrimoniale, les groupes familiaux les moins favorisés de ce point de vue ont davantage tendance à pratiquer le mariage intra-familial.

Il existe un autre moyen de supprimer la compétition entre paternels et maternels pour leur descendance commune : il suffit de supprimer le terme paternel de l'alliance matrimoniale ou, tout au moins, de le maintenir dans une situation de faiblesse en retardant l'achèvement du mariage.

• La première solution est liée surtout aux migrations temporaires des jeunes filles et des jeunes femmes sur les plantations extérieures ou en milieu urbain (8). Lorsque, au terme des nombreuses liaisons qu'elle a eues, de préférence avec des étrangers, la jeune fille est enceinte, elle retourne au village pour accoucher. Le plus souvent quand on lui demande qui est le père de l'enfant qu'elle porte, elle répond qu'elle ne sait pas, ou que l'homme est un étranger qui est retourné chez lui. L'enfant sans père est généralement donné au père ou au frère de sa mère, dont il portera le nom (9). En dépit d'un certain discrédit attaché à leur nom (Aue ba = enfant du vol, goudou-sou-ba = enfants des lieux publics), ces bâtards sont généralement bien accueillis car ils constituent une descendance sur laquelle la famille de leur mère possède des droits exclusifs et sans partage.

• Dans le second cas, il s'agit de retarder le plus longtemps possible l'achèvement du mariage, en prolongeant soit la période des fiancailles, soit la première étape du mariage pendant laquelle la femme continue à résider chez ses parents. Les enfants ainsi élevés chez les parents de leur mère ont toutes les chances de rester acquis à ceux-ci, si un divorce intervient avant que la femme ait rejoint définitivement la cour de son époux.

La diminution des moyens par lesquels les Baoulé sous-trayaient une partie de la descendance à la compétition entre paternels et maternels, en réduisant l'éventail des possibilités d'alliance matrimoniale, a aggravé la vivacité de cette compétition (10), de telle sorte que le partage de la descendance se fait de moins en moins en fonction de normes sociales et de plus en plus en fonction de rapports de force et de conjonctures.

(1) Au fur et à mesure que l'on se dirige vers le sud, les descendants de captifs se font plus rares. Par ailleurs, étant plus rares, ils coûtent plus cher et, seuls, les chefs et les riches en possédaient.

(2) Aux captifs achetés s'ajoutaient les fugitifs recueillis par les Baoulé et considérés comme des captifs. Dans trois des quatre villages qui ont fait l'objet des études monographiques, nous avons compté entre 50 et 70 % de descendants de captifs. Un village Faafoué fondé à la fin du siècle dernier est constitué presque entièrement par les descendants des captives de son fondateur.

(3) Il arrivait aussi qu'on marie un captif et une captive appartenant à deux familles différentes.

(4) On compte parmi les Auroba, en plus des enfants de captifs, les enfants issus d'une femme Ato-nvèlè, et d'une façon générale tout enfant né d'une union contractée entre membres de la famille étendue.

(5) L'acquisition de captifs se prolongea chez les riverains du chemin de fer jusqu'à ce que la ligne ait atteint Bouaké. En effet, les requis, qui travaillaient à la construction de la voie, se faisaient souvent accompagner de leurs épouses. Celles-ci amenaient avec elles leurs enfants en bas âge. Mais la pénurie de vivres les obligeaient souvent à s'en défaire et à les donner aux gens des villages proches de la voie ferrée, soit en échange de vivres, soit parce qu'elles n'avaient rien à leur donner à manger.

(6) Le lévirat, toutefois, est encore pratiqué.

(7) En fait, le mariage Propriétaire dépasse les limites de la famille étendue, puisque les membres d'une parenté se répartissent dans plusieurs familles.

(8) Voir « Les Migrations Actuelles ».

(9) Ce genre d'adoption existait dans le contexte traditionnel. Dans un village situé sur une route de traite et fréquenté par des étrangers, nous avons rencontré quelques cas de naissance hors mariage antérieurs à la conquête coloniale.

(10) Il existe même des cas où cette compétition s'exerce à l'intérieur de la famille étendue.

C. LES RAPPORTS FONDÉS SUR LA PARENTÉ

1. Le plan vertical

a) Les rapports avec le père

Un enfant dont le père s'appelle Yao Kouakou prendra obligatoirement pour premier nom le deuxième de son père, soit Kouakou (1). Bien que la plupart des croyances Ashanti relatives aux divinités attachées aux jours de la semaine semblent avoir été oubliées, cette communauté partielle de nom, constitue l'un des premiers éléments de solidarité entre un homme et ses enfants.

De plus, dès leur naissance, dans certaines parties du pays Baoulé, les enfants sont attachés à leur père, par un lien de nature psycho-morale, appelé Kra (2). Celui-ci est conçu à la fois comme l'esprit personnel immanent à tout être humain et comme un principe vital transcendant l'individu dans lequel il s'incarne, puisque d'une part il réside en même temps dans un support matériel (arbre Kra planté dans un coin de la cour auquel on offre des libations d'eau) et que d'autre part un homme transmet à ceux qu'il a engendré, son propre Kra ainsi que les interdits spécifiques qui y sont attachés.

Les croyances relatives au Kra ne sont pas universelles. Dans certains villages, seules quelques familles lui dédient un culte. Dans d'autres localités, le nom même de Kra est inconnu. Il a cependant des substituts tels que Tano, Bandama, Comoé (esprits localisés dans les fleuves de ce nom) ou tout simplement Nzué (eau).

Sur un plan beaucoup plus général, les Baoulé admettent qu'un père transmet obligatoirement à ses enfants au moins un « Kirié » c'est-à-dire un interdit. A titre d'exemples, certains individus ont hérité de leur père l'interdiction de chasser, de tuer et de manger l'antilope Ouanzani; d'autres, le singe noir, le porc, la tortue ou le léopard; d'autres encore ne peuvent consommer d'arachide, de vin de ronier, certaines espèces d'ignames. D'après les croyances, s'ils venaient un jour à rompre ces interdits, ils tomberaient malades (en particulier ils attriraient la lèpre) et risqueraient d'en mourir.

Le ou les Kirié hérités du père paraissent être le dernier souvenir que les Baoulé ont gardé des « Ntoro » ou patrilignages Ashanti qui justement se différenciaient les uns des autres par des défenses de toucher à certains animaux ou végétaux (3).

Au niveau idéologique (4) les rapports d'un homme avec ses enfants, saisis primordialement comme des rapports de protection, dépourvus de toute malignité, ne sont pas conçus en termes de rapports d'autorité. C'est sans doute pour cette raison que la magie et la sorcellerie ne peuvent pas s'exercer dans la lignée agnatique. Au contraire, les puissances surnaturelles avec lesquelles le père a pu contracter une alliance ont pour principale mission de protéger ses enfants contre les maléfices éventuels des maternels.

Dans la mesure où un homme a convenablement nourri, vêtu et protégé ses enfants, ceux-ci doivent lui obéir, le respecter et travailler pour lui. Mais, en principe, là où la règle matrilineaire de succession est respectée, le père n'a pas de pouvoirs disciplinaires étendus. C'est l'oncle maternel qui détient la responsabilité juridique et financière à l'égard des enfants.

Dans le contexte traditionnel à accentuation matrilineaire, un homme travaille pour son père ou plutôt pour l'homme qui l'a élevé. Mais il s'agit de prestations de services qui, la plupart du temps, ne dépassent pas le niveau de la subsistance. En revanche, dès qu'il s'agit d'or ou de ses divers substituts, qui chez les Baoulé font l'objet d'une théaurisation, un homme devient solidaire de son oncle maternel.

Les transformations socio-économiques récentes ont affecté considérablement les relations normales entre père et fils, tantôt pour les affaiblir, au bénéfice de la parenté utérine, tantôt pour les renforcer.

En effet, comme nous avons eu déjà l'occasion de le mentionner, la capitation d'utérins semble être aujourd'hui beaucoup plus fréquente qu'autrefois. Lorsqu'elle se réalise, l'enfant n'a plus guère de rapports avec son père. Il se trouve dans une communauté de résidence, de subsistance et de travail, condi-

tions optimales pour renforcer les liens qui l'attachent à sa famille maternelle.

Depuis une trentaine d'années, le numéraire est venu progressivement concurrencer l'or, comme symbole de richesse. Pendant la première phase de la colonisation, seuls les oncles maternels avaient en principe la possibilité de payer l'impôt pour les enfants et leur sœur, grâce aux réserves accumulées dans les trésors de la ligne maternelle. Mais dès que la monnaie est devenue moins rare les pères ont pu payer l'impôt et éventuellement les frais de scolarité de leurs enfants. Ils l'ont fait fréquemment à condition que ceux-ci résident chez eux.

Leur autorité paternelle s'est trouvée ainsi considérablement accrue. Enfin, récemment, certains Baoulé conscients des inconvénients de l'application de la règle matrilineaire de succession ont soit exigé que leur neveu maternel vienne effectivement travailler pour eux et réside dans leur cour, soit improvisé des aménagements du système successoral de manière à ce que leur fils puisse hériter au moins d'une partie des biens (numéraire ou plantation, parfois immeubles en ville).

En fait, actuellement, les rapports qu'un homme entretient avec ses enfants sont largement subordonnés au genre de rapports que lui-même entretient avec leur mère et avec la parenté de celle-ci.

C'est ainsi que des enfants élevés chez les parents de leur mère se sentent peu d'affinités avec leur père et la parenté de celui-ci. D'autre part, un homme qui occupe une position de force par rapport aux parents de ses épouses exerce en général une haute autorité sur ses enfants, car il redoute peu qu'ils s'enfuient chez leurs maternels. En revanche, lorsque le rapport de forces entre les partenaires de l'alliance matrimoniale est équilibré, un homme craignant toujours de voir des enfants partir chez leurs maternels se montre plus indulgent et généreux à leur égard pour les conserver avec lui.

Profondément affectés par les transformations socio-économiques récentes et largement subordonnés à des conjonctures, les rapports entre père et fils varient considérablement d'un cas à l'autre et ne semblent pas encore s'être normalisés suivant de nouveaux principes.

b) Les rapports avec le frère du père

Ces rapports sont ambigus : au niveau idéologique, ils se situent dans le domaine de la parenté agnatique (5); dans la pratique, ils sont souvent affectés des tensions qui marquent les rapports entre le fils et le neveu utérin; en effet, le frère est appelé à recueillir la succession, au même titre que le neveu utérin (6).

(1) Les noms propres Baoulé se réfèrent soit au jour de la naissance, soit au rang de l'enfant dans l'ordre des naissances, soit à certaines divinités dont l'influence s'est manifestée directement au moment de la conception ou de l'accouchement, soit à des qualités ou défauts physiques.

Enfin certains noms sont faits pour déplaire les forces mauvaises tels Ora (tas d'ordures) Oufoué, lorsque celles-ci, d'après la croyance, ont causé plusieurs décès d'enfants dans la famille.

(2) Survivance sous une forme transformée du culte du Kra chez les Ashanti.

(3) Les anciens auteurs appelaient « Totem » ces symboles de l'unité des groupes de parenté qui étaient l'objet de culte ou d'interdits. (Delafosse, Rattray).

(4) Dans les régions où la règle matrilineaire de succession s'applique. Car là où traditionnellement on hérite du côté paternel les rôles respectifs du père et de l'oncle maternel sont inversés. Tel paraît être le cas en particulier dans les cantons Kodé, Goli, Satikran (à l'ouest) et Ando ou Badarafoué (à l'est). La règle de succession utérine est suivie, au moins théoriquement, par la majorité des Baoulé. Elle représente l'un des principes de base du schéma d'organisation sociale idéale introduit dans la région de Bouaké par les Akan au XVIII^e siècle. Mais il arrive que même dans les circonscriptions où elle est officiellement respectée, certains villages ou certains quartiers de villages fassent exception. Tel est par exemple le cas de Kouakouboukro dans lequel l'héritage se transmet du côté du père au niveau de certains quartiers et par la voie maternelle dans d'autres.

(5) C'est-à-dire dépourvu d'éléments maléfiques et conflictuels.

(6) L'héritage, avant de passer à une génération inférieure — à la génération des neveux utérins —, circule d'abord parmi les frères et parfois les cousins utérins.

On conçoit, dans ces conditions, que les tensions entre un homme et le frère de son père puissent atteindre un niveau élevé, surtout lorsque, après la mort du père, le fils passe sous la tutelle avunculaire.

c) Les rapports entre la mère et ses enfants

Dans le milieu traditionnel, les rapports que les enfants entretiennent avec leur mère sont empreints d'affection mutuelle, de respect et de solidarité. Les liens très étroits qui les attachent à elle sont fortement valorisés dans la société Baoulé. Ils sont en général peu contrariés par les autres relations de parenté et ne sont guère affectés par le passage à l'âge adulte, le mariage ou les changements de résidence.

Le seul facteur qui contribue à affaiblir, dans une certaine mesure, les relations entre la mère et ses enfants est la différenciation sexuelle.

Jusqu'à 3 ou 4 ans, les garçons et les filles vivent en contact étroit avec leur mère qui procède à leur socialisation. Mais, à partir de cet âge, les premiers subissent l'attraction des personnes de leur sexe. Ils imitent leur père, prennent part de plus en plus à ses activités, partagent avec lui leurs repas et peu à peu apprennent certains secrets religieux qui doivent rester ignorés des femmes. Cependant, la séparation des sexes n'est pas aussi poussée dans la société Baoulé que dans d'autres sociétés Africaines. Les femmes en tant que telles n'ont pas un statut inférieur, elles sont relativement libres, peuvent participer aux affaires publiques. De plus, l'un des éléments les plus importants de différenciation sexuelle, la répartition des tâches, ne suit pas des règles très rigoureuses. L'intégration progressive des garçons dans le monde des hommes amène une certaine discontinuité dans les rapports mère-fils, mais ne les affecte que très relativement si on les compare à ceux, beaucoup plus étroits, qui existent entre mère et fille.

Car, même lorsque les garçons prennent part aux activités réservées à leur sexe, partagent leurs repas avec leur père et paraissent subir son influence morale, ils restent matériellement attachés à leur mère. En principe (1) c'est par sa mère et non par son père qu'un homme se situe dans un groupe social déterminé. C'est grâce à elle, souvent, qu'il a la possibilité de cultiver une ou plusieurs parcelles sur le terroir du village où il réside (2). C'est par elle qu'il peut être appelé un jour à recueillir l'héritage sacré des ancêtres et à assumer ses responsabilités dans la vie publique.

La filiation utérine et la règle matrilineaire de succession contribuent fortement à resserrer les liens entre la mère et ses fils, car elles créent entre eux une communauté d'intérêts matériels, qui se matérialise souvent sous la forme d'une collaboration effective à l'occasion d'un héritage. La mère, en tant que représentante de sa génération, hérite nominalement et, suivant l'expression Baoulé « a son fils sur ses genoux ». Ils gèrent ensemble le Dia et en assument la responsabilité vis-à-vis du groupe. Dans la mesure où un garçon réalise très tôt que son véritable intérêt matériel se situe plutôt du côté de sa mère et du groupe qu'elle représente que du côté paternel, il sera tenté de lui confier ses économies plutôt qu'à son père, à moins qu'il n'ait un frère plus âgé.

Lorsque la mère est veuve, elle est très fréquemment prise en charge par l'un de ses fils, qui assure également la plus grande partie des dépenses de funérailles, lorsqu'elle vient à mourir.

Enfin, quand ses fils sont mariés, la mère leur fait de fréquentes visites. Pendant tout le temps où elle réside chez eux, elle règne en maîtresse sur les épouses, et son influence s'exerce souvent à leurs dépens.

En ce qui concerne les rapports entre mère et fille, l'identité sexuelle vient renforcer la solidarité que crée la filiation utérine. Par ailleurs, la discontinuité qui affecte les rapports entre la mère et son fils, lorsque celui-ci commence à s'intégrer au monde et aux activités des hommes, n'intervient pas dans les relations mère-fille. Le mariage de la jeune fille ne détermine pas non plus de rupture avec la mère : pendant longtemps la jeune épouse continue à résider avec sa mère (3); bien plus, même lorsqu'elle a rejoint définitivement la cour de son époux elle continue à faire de fréquentes visites chez sa mère (4).

La liberté et l'indépendance dont jouit la femme Baoulé font que la mère est rarement appelée à faire usage de son emprise affective sur sa fille pour renforcer l'autorité du père, ou même

celle de l'oncle utérin. Elle est avant tout l'alliée de sa fille et ne saurait s'opposer à la volonté ou aux intérêts de celle-ci dans l'intérêt d'autres personnes car, en général, ses propres intérêts sont les mêmes que ceux de sa fille. La fille hérite des biens de sa mère, il n'y a donc pas ici de hiatus qui affecte les rapports père-fils. En même temps, la fille partage avec sa mère ce qu'elle acquiert. C'est ainsi que la fille qui émigre en ville en rapportera des pagnes pour sa mère comme pour elle-même. Les principes de la propriété individuelle, si agissante dans la société Baoulé, le sont sans doute moins dans les rapports entre mère et fille que dans tout autre rapport.

Les sentiments d'hostilité et d'agressivité, lorsqu'ils existent, sont rarement exprimés, tant est forte la valorisation par la société Baoulé du lien mère-fille.

La tante utérine est une mère classificatoire et peut, le cas échéant, remplacer la mère. Les rapports avec elle sont alors les mêmes qu'avec la mère. Toutefois, même en cas d'adoption totale, le nom de la mère n'est jamais oublié et, si elle est vivante, elle intervient dans la vie de sa fille à diverses occasions, notamment pour son mariage.

d) Rapports entre père et fille

Les rapports entre une fille et son père dépendent de ceux qui existent entre celui-ci et sa mère. La fille restera rarement auprès de son père après le décès ou le départ de sa mère, à moins de s'y trouver sous la dépendance directe d'un parent utérin, généralement son frère aîné, ou d'être « Auro-ba ». Encore moins, demeurera-t-elle auprès d'autres paternels après le décès du père, si sa mère est partie après la période de deuil. La tante patrilatérale, bien qu'appelée « Mi ni » (ma mère), ne saurait être considérée comme un substitut pratique de la mère comme peut l'être la tante utérine.

e) Les rapports avec l'oncle utérin

Ils découlent de la forte solidarité qui existe d'une part entre une femme et ses enfants et, d'autre part, entre un homme et sa sœur. Alors que les rapports père-fils sont des rapports à deux termes, les rapports oncle-neveu utérin impliquent un troisième terme : la femme, à la fois en tant que mère et en tant que sœur. Elle joue dans cette relation un rôle essentiel de charnière.

Cette conjonction de deux solidarités n'est pas de trop pour surmonter les tensions et les occasions de conflits qui affectent la relation oncle-neveu utérin.

En effet, la plupart des forces maléfiques s'exercent dans la lignée et dans la parenté utérines ; l'oncle utérin a des pouvoirs disciplinaires étendus sur ses neveux, et en même temps il est responsable des dommages qu'ils peuvent causer; enfin, c'est à son neveu utérin qu'un homme doit laisser non seulement le « Dia » venu des ancêtres, mais aussi, en principe, ses propres biens.

Dans le contexte traditionnel, à accentuation matrilineaire les rapports entre neveu et oncle utérin étaient marqués par l'autorité et la contrainte, empreints d'hostilité voilée et de méfiance réciproque. Un homme pouvait toujours redouter d'être mis en gage par le frère de sa mère; l'oncle de son côté, pouvait craindre qu'un héritier trop pressé ne l'empoisonne ou ne le fasse mourir par sorcellerie.

Aujourd'hui, dans certains cas, ces tensions tendent à s'effacer et, dans d'autres, à s'aggraver. Un homme se sent en sécurité là où il a été élevé; le fait que de nombreux enfants habitent chez le frère ou le père de leur mère, crée entre les utérins une communauté précoce de résidence, de repas et de travail qui est propre à atténuer les facteurs de tensions et de conflits inhérents à la relation entre l'oncle et le neveu utérin.

En revanche, la tendance à faire bénéficier le fils d'une partie des biens acquis par leur père, porte parfois les rapports entre oncle et neveu utérin à un niveau de tensions extrêmes.

(1) Là où la règle matrilineaire de succession est appliquée.

(2) Le champ affecté à sa mère par son père.

(3) Il arrive que des femmes aient déjà porté un ou deux et même trois enfants sans qu'elles aient rejoint la cour de leur époux.

(4) Une grande partie des mariages se font à l'intérieur du village, surtout lorsque celui-ci est de grande taille et les autres, en général, avec les villages voisins. Cette faible extension du rayon d'alliance matrimoniale facilite les visites à la mère.

Plus encore que les relations père-fils, les rapports entre l'oncle et le neveu utérin se sont trouvés affectés par les transformations socio-économiques de la période coloniale.

f) Les rapports avec les grands-parents

Les rapports avec les grands-parents, qu'il s'agisse des grands-parents paternels ou des grands-parents maternels, sont empreints d'affection, de tendresse et marqués par une grande liberté. Ils entrent, en général, dans la catégorie des rapports de « parenté à plaisanter », à la faveur desquels les partenaires peuvent s'insulter les uns les autres sans que cela tire à conséquence.

2. Le plan horizontal

a) Les frères et les sœurs (1)

Une très forte solidarité existe entre les siblings (2).

En ce qui concerne les demi-frères et les demi-sœurs, la solidarité la plus vive s'exerce, en principe, entre ceux qui sont de même mère. Toutefois, pour les frères, elle semble largement subordonnée au fait qu'ils aient été élevés ensemble. En fait la solidarité entre demi-frères paternels est souvent plus forte, lorsqu'ils sont élevés ensemble, que celle qui pourrait exister entre des frères utérins qui auraient été élevés (3). La communauté de résidence et de travail est donc capable de renforcer ou d'affaiblir des liens fondés sur la seule communauté d'ascendance.

En général, les frères vivent ensemble, le plus souvent dans la même cour ; ils travaillent ensemble et prennent en commun les repas préparés séparément par chaque épouse pour son mari. Comme nous l'avons déjà souligné, certaines récoltes sont appropriées individuellement et il n'existe pas de stricte communauté financière pour les dépenses quotidiennes et ordinaires. En revanche, lorsqu'un cadet dispose d'une forte somme d'argent il devrait normalement la remettre à son frère ainé (4).

Mais, d'une part, il s'agit simplement là d'un dépôt, dont l'aîné n'a pas la libre disposition et qu'il n'a pas le droit d'engager dans des dépenses sans l'autorisation de celui qui le lui a confié ; d'autre part, les migrations durables sur plantations extérieures ou en milieu urbain, en distendant les unités familiales, tend à faire disparaître cette pratique. Dans bien des cas, le migrant établi sur une plantation extérieure, créée en principe pour le compte du groupe familial, ne remet à son aîné resté au village qu'une faible partie de ses gains.

Si les transformations socio-économiques récentes tendent à affaiblir les liens de solidarité entre frères, en revanche, elles tendent à renforcer ceux qui existent entre frère et sœur. En effet, de plus en plus, le frère se trouve être pour sa sœur, sauf évidemment en ce qui concerne les rapports sexuels, le substitut d'un conjoint. Il adopte les enfants qu'elle a conçus hors-mariage, et est considéré comme leur père puisqu'il leur donne son propre nom. Tant qu'une femme est célibataire, ou si elle est veuve ou divorcée et n'est pas encore remariée (5) elle vit généralement chez son frère ; il s'établit alors entre eux au niveau économique le même genre de rapports qu'entre des conjoints : coopération dans la production agricole et appropriation individuelle des récoltes selon les normes habituelles.

Toutefois frères et sœurs ont le même « Dia » (trésor-héritage) et la sœur, lorsqu'elle aide son frère à la production de cultures marchandes — qui sont commercialisées par les hommes et qui ne constituent pour les femmes qu'une source de revenus indirecte — a beaucoup moins que l'épouse, le sentiment de travailler pour des intérêts étrangers aux siens.

Le renforcement pratique de la solidarité entre frère et sœur s'est opéré à la faveur de la dégradation des institutions conjugales et de l'aggravation de la compétition à laquelle se livrent les partenaires de l'alliance matrimoniale pour leur descendance commune.

b) Les rapports entre cousins

Bien que les cousins soient tous des frères classificatoires (« Nyama »), les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres varient considérablement avec leurs situations respectives dans la structure de la parenté et en fonction de conjonctures particulières.

Les relations les plus fortes s'établissent en principe entre les cousins utérins — fils de deux sœurs — puisque, ainsi que nous l'avons vu précédemment, les relations de parenté utérine sont fortement privilégiées. Mais nous avons souligné également que ces relations étaient des vecteurs de maléfices. Aussi, dans les faits, les relations entre neveux utérins se développent-elles dans une tonalité affective ambiguë et sont-elles très sensibles à des variations de conjonctures. En particulier, une forte hostilité peut naître entre cousins utérins, lorsqu'ils se trouvent en compétition pour recueillir un héritage.

Les liens entre cousins parallèles patrilatéraux (c'est-à-dire : dont les pères sont frères) sont en principe assez faibles. Toutefois, ici encore, des facteurs de conjonctures viennent accentuer ou contrebalancer les facteurs de structure. C'est ainsi que les liens entre des cousins parallèles patrilatéraux qui ont été élevés séparément et dont les pères ont été élevés séparément sont extrêmement faibles, alors qu'ils peuvent être très forts entre des cousins élevés ensemble.

C'est entre les cousins croisés (6) que les relations sont les plus ambiguës. En effet, et surtout depuis que le numéraire et les sources de revenus monétaires jouent un rôle important dans la vie économique du pays Baoulé, un homme peut éprouver pour le fils de la sœur de son père des sentiments d'hostilité puisque c'est celui-là qui est appelé à hériter les biens de celui-ci à l'acquisition desquels le fils a souvent contribué. Aussi les rapports entre le fils et le neveu utérin sont-ils souvent tendus. Toutefois, les rapports sont moins difficiles lorsque le fils et le neveu utérin sont élevés ensemble : la communauté de résidence, de repas et de travail engendre une solidarité souvent assez forte pour contrebalancer l'hostilité liée aux facteurs de structure.

C'est ainsi que dans certaines tribus on évincé l'héritier légitime (le fils aîné de la sœur aînée) au profit d'un utérin qui a été élevé et a toujours vécu dans la cour (7).

Ainsi aux facteurs de structure qui favorisent la relation de parenté utérine, se superposent toujours des facteurs de conjoncture : compétition pour une succession, solidarité renforcée par le fait d'avoir été élevé ensemble, etc.

c) Les rapports entre sœurs et entre cousins

C'est probablement entre sœurs de même mère qu'existe la plus forte solidarité (8). Les rapports entre aînée et cadette sont souvent, surtout lorsque la différence d'âge est sensible, la réplique des rapports entre mère et fille. En effet, les soins apportés aux enfants — surveillance, portage, toilette — sont souvent confiés à des fillettes à peine plus âgées et se trouvent devenir le support de rapports du type mère-enfant (9). Bien plus, il peut arriver qu'une femme donne sa dernière-née à une

(1) Frère se dit Nyama-biâ, sœur Nyama-bia.

(2) « Sibling » est un terme générique désignant, indépendamment de leur sexe, les personnes qui ont même père et même mère. Ce terme d'origine anglaise n'a pas d'équivalent en français.

(3) Les liens affectifs entre mère et fille sont trop puissants par rapport à ceux qui existent entre père et fils pour qu'il en soit ainsi entre les demi-sœurs.

(4) Les rapports entre frère aîné et frère cadet, lorsqu'ils sont de même mère, sont la duplication, sur le plan horizontal, de ceux qui existent sur le plan vertical entre l'oncle et le neveu utérin. Lorsqu'ils sont également de même père, il y a un lien supplémentaire, qui fait de cette relation le type idéal, en ce sens qu'elle supprime les contradictions de la double filiation.

(5) Et à condition qu'elle ne soit pas partie faire les « six mois » en Basse-Côte ou se « promener » en ville.

(6) Il s'agit du fils et du neveu utérin d'un homme ou, autrement dit, des enfants de « siblings » de sexe opposé. Notons que les Baoulé n'ont aucun terme synthétique pour différencier cette relation particulière de celle des cousins parallèles patrilatéraux (les enfants de deux frères).

(7) Voir Document 4. Essai de monographie d'un village de savane.

(8) Une telle solidarité ne se rencontre que rarement entre demi-sœurs paternelles. En effet, celles-ci sont rarement élevées par la même femme et les rapports de concurrence et même d'hostilité, qui existent entre les coépouses se transposent au niveau des demi-sœurs sans être atténues par une identification au père comme pour les garçons.

(9) Ce type de rapport existe entre sœur aînée et frère cadet et son inféchissement dans le sens du rapport mère-fils est d'autant plus sensible que la différence d'âge est plus grande.

de ses filles adultes sans enfant. Cette dernière, lorsque ses sœurs auront grandi et seront mariées ou parties en ville et que sa mère se trouvera seule, lui donnera à son tour une de ses propres filles.

Ce transfert d'enfants s'effectue entre sœurs et contribue à donner une grande vigueur aux liens entre cousines utérines (1). En effet, lorsqu'une femme élève ensemble sa propre fille et celle de sa sœur, il s'établit entre les cousines les mêmes liens qu'entre des sœurs.

Par ailleurs, les règles de l'inceste tendent à éliminer un facteur potentiel d'hostilité entre sœurs et entre cousines : la jalousie sexuelle. En effet, on considère comme incestueux (Propro) les rapports sexuels — qu'ils soient ou non sanction-

nés par le mariage — d'un homme avec deux sœurs ou deux cousines. Aussi les sœurs ne sauraient-elles se considérer comme des rivales ou des concurrentes éventuelles en ce domaine. Bien plus, pour éviter uninceste involontaire, elles sont obligées à des confidences mutuelles qui ne peuvent que renforcer leur intimité et leur solidarité.

(1) Les rapports entre les autres catégories de cousines sont beaucoup moins sous la dépendance d'un tel facteur, car les prêts ou les donations d'enfants se font généralement entre « siblings » de même sexe (sauf lorsqu'il s'agit d'un enfant né hors mariage) et les enfants en question sont du même sexe que le donneur.

D. LES RAPPORTS ENTRE LES SEXES : LE MARIAGE. LES RAPPORTS ENTRE ÉPOUX ET ALLIÉS

Les rapports globaux entre les sexes

Les termes de différenciation

Les garçons sont appelés « Ba Yasoua », les filles « Babla ». Le nom qui leur est attribué et qui s'ajoute à celui qui est transmis par le père, peut dans certains cas permettre de distinguer leur sexe. En effet les Baoulé donnent très fréquemment aux enfants le nom du jour de leur naissance et celui-ci est différent suivant qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille :

Jours de la semaine			
Français	Baoulé	Noms de filles	Noms de garçons
Dimanche	Moné	Amoin	Kouamé
Lundi	Kisié	Akissi	Kouassi
Mardi	Ndiolé	Adjoua	Kouadio
Mercredi	Mla	Amla	Konan ou Mla
Jeudi	Oué	Ahou	Kouakou
Vendredi	Ya	Aya	Yao
Samedi	Foué	Afoué	Kofi

Mais ils disposent également d'une riche gamme d'autres noms adaptés aux circonstances particulières qui peuvent se présenter :

— Noms en fonction de l'ordre des naissances. N'sa (Nguessan Nissan) : le troisième enfant; Ndri : le quatrième; Ngoran : le neuvième; Brou : le dizième; Loukou : le onzième (1).

— Noms de divinités qui ont manifesté leur protection au moment de la conception, de la gestation ou de la naissance, par exemple : Kra, Assié, Ousou, Mbra, Nzue, Die...

— Noms spéciaux pour écarter les mauvais esprits lorsque dans une famille plusieurs enfants de suite sont morts en bas âge (dans un autre contexte, ces noms seraient considérés comme injurieux), par exemple : Kanga, Oufoué, Behibro, Ura, Asienin.

— Noms rappelant des particularités physiques. Blé : noir; Oufoué : blanc; Kokoré : le roux ou Dia, Tika, Kaa, Gboko, Tendé, etc...

— Nom particulier aux Jumeaux : Nda et à l'enfant qui naît après eux : Amani.

Ces différents noms, à quelques exceptions près, peuvent être donnés aussi bien aux garçons qu'aux filles (2). Il n'est donc pas toujours possible d'identifier les sexes sur le plan nominatif. Les termes Baoulé de différenciation sexuelle sont relativement peu nombreux et se rencontrent surtout dans les rapports entre les âges et les générations :

Gbaflin : jeunes gens ; Taloa : jeunes filles ; Sra ou Senan ou Bia : l'homme adulte ; Bla : femme adulte ; Appellation : Nia... : Monsieur ; Mo... Madame.

La distinction s'estompe complètement dans le vocabulaire, lorsqu'il s'agit d'individus âgés, ayant des responsabilités dans la vie publique ou faisant partie de la génération des « grands parents ». On s'adresse à eux indistinctement en les appelant « Nana ».

La terminologie de la parenté rend également très mal compte des sexes. Seuls, le père et la mère sont désignés par des termes spécifiques ayant réellement une valeur discriminatoire : Mi si, Mi ni, Baba, Mo.

Enfin, les termes employés pour désigner l'acte sexuel et les institutions qui s'y rapportent n'introduisent aucun élément de différenciation entre les hommes et les femmes :

l'acte de relations sexuelles se dit : Soma Di lé
les fiancés : Soma

le mariage : Adia — se marier : Dialé.

Le peu de distinction que les Baoulé font sur le plan formel entre les hommes et les femmes semble indiquer que les relations qui existent entre eux ne sont pas conçues comme des rapports entre personnes fondamentalement inégales, ni sous la forme d'une opposition rigoureuse.

Les Aspects de la Différenciation entre les sexes.

Pendant les quatre premières années de leur existence, les garçons et les filles ne font l'objet d'aucune mesure discriminatoire. Ils vivent ensemble, en contact étroit avec leur mère et son entourage féminin qui se chargent de les nourrir et de procéder à un début de socialisation (transmission du langage).

Le père ne commence vraiment à s'intéresser à ses enfants, en particulier à ses fils, qu'à partir du moment où ils arrivent à manger et à se mouvoir sans aide et lorsqu'ils sont capables de comprendre et de s'exprimer facilement.

Les garçons prennent leurs repas en commun avec leur père et éventuellement d'autres enfants ou personnes du même sexe. Les filles mangent avec leur mère et ses parentes si elles habitent dans la cour. Cette séparation des garçons et des filles, est certainement l'un des premiers éléments qui contribuent fortement à leur faire prendre conscience des différences entre les sexes. Mais ils ne connaissent que beaucoup plus tard toute la portée de ce symbole. En effet, les multiples aspects que prend la différenciation entre les sexes chez les Baoulé ne se révèlent que très graduellement au contact de l'expérience.

A partir de 5 ou 6 ans, les garçons suivent fréquemment leur père lorsque celui-ci se rend à sa plantation, observant ses moindres faits et gestes. Ils ne tardent pas à l'imiter dans leurs jeux et ainsi se manifeste le premier signe de leur intégration dans le monde des hommes.

Lorsqu'ils n'accompagnent pas leur père, tous les petits garçons d'un village s'amusent entre eux et souvent également dorment ensemble, dans une cour ou dans une autre. Cette pratique est fortement encouragée dans certaines parties de la région de Bouaké, notamment au nord-ouest, et des chambres dortoirs sont dans certaines localités spécialement réservées à cet effet. Cet usage, lorsqu'il existe, ne manque pas d'éveiller chez les enfants du sexe masculin un sentiment de solidarité.

Les filles du même âge ne se séparent pas de leur mère ; elles la suivent partout et commencent à prendre en charge certaines corvées ménagères. Celles qui font partie de cours voisines jouent occasionnellement entre elles et dorment quelquefois ensemble dans les « Bla Soua », maisons des femmes aux multiples fonctions domestiques. Mais en général, les filles ont beaucoup moins tendance à se grouper que les garçons et elles participent beaucoup plus tôt que ces derniers aux activités des adultes.

Les parents qui exercent des activités artisanales, demandant une certaine pratique et des talents particuliers, choisissent généralement le moment où les enfants ont atteint l'âge de 7 à 9 ans pour les initier peu à peu aux techniques. C'est ainsi que les garçons apprennent les métiers de forgeron, de sculpteur, d'orfèvre ou de tisserand, les filles la filature ou la poterie.

C'est également vers cet âge que les garçons commencent à assister aux danses sacrées dont la vue est interdite aux femmes. Ils doivent jurer de garder le secret vis-à-vis d'elles. Ceci ne manque pas d'éveiller entre eux un sentiment de solidarité et aussi de supériorité vis-à-vis des membres de l'autre sexe.

A partir de 12 ou 13 ans, les enfants qualifiés cette fois de Gbaflin et de Taloa, collaborent effectivement à toutes les activités économiques de la communauté.

Les garçons se différencient désormais assez profondément des filles par leurs occupations. En effet, chez les Baoulé, la division du travail entre les sexes existe, même si elle n'est pas aussi élaborée et stricte que dans certaines autres sociétés africaines. Les tâches des hommes apparaissent complémentaires de celles des femmes et dans certains cas elles en sont nettement séparées.

(1) D'après les croyances, ces catégories d'enfants, surtout les N'sa ont des capacités ou talents spéciaux.

(2) A l'exception des noms de divinités dont le culte est réservé aux hommes ou aux femmes.

Les Activités suivantes sont en général exercées par les hommes (1).

- L'abattage d'arbres, le défrichage, la mise en butte et la plantation d'ignames.
- La mise en place des plants de café, de cacao et l'élagage (la récolte semble être assurée par les représentants des 2 sexes).
- La mise en place de toute plante utile en monoculture sur de grandes superficies : riz de marais, maïs, coton Allen, tabac.
- La collecte du vin de palme (rafia, ronier, palmier à huile).
- La chasse individuelle ou collective.
- Autrefois l'extraction de l'or par forage dans les couches profondes du sol.
- Les branches artisanales suivantes : tissage, teinturerie avec le procédé importé par les gens du nord, vannerie, sculpture, orfèvrerie, sculpture-orfèvrerie, forge, tabac en poudre, une partie de la construction des maisons traditionnelles (les hommes extraient la terre argileuse pour le crépi, coupent les végétaux nécessaires à la fabrication de la charpente et de l'armature des murs et de la couverture; les façonnent et les assemblent entre eux), maçonnerie moderne, menuiserie, cordonnerie, métier de tailleur.
- Éventuellement, commercialisation des produits artisanaux et des produits de l'agriculture **en gros**.

De leur côté, les femmes se chargent des tâches suivantes :

- Entretien des maisons et des cours.
- Cuisine, corvées de bois, d'eau, de provisions qu'elles vont, au fur et à mesure des besoins, chercher dans les champs.
- Soins à donner aux enfants.
- Après le défrichage, elles brûlent les souches et débris végétaux laissés par les hommes, avant qu'ils ne procèdent à la mise en butte. Plantation des cultures associées entre les buttes : manioc, arachide, maïs, riz, gombo, piment, coton, divers condiments. Entretien des champs, et plantations. Transport des récoltes. Séchage et concassage du café. Décoquillage du riz, du cacao.
- Collecte des champignons, escargots, graines de palme, du fruit de l'arbre Kondro, de l'indigo.
- Pêche collective.
- Activités artisanales : poterie, fabrication de colorants, préparation de l'indigo par pression, filature; fabrication de savon, de plats cuisines, d'huile de palme.
- Autrefois, teinture, lavage de l'or.
- Crépissage, décoration des bâtiments.
- Commercialisation des produits agricoles **au détail**.

La répartition des tâches entre les sexes est certainement l'élément qui contribue le plus tôt à leur séparation et à l'intégration progressive des garçons et des filles dans le monde qui leur est propre.

D'autres éléments au cours de l'enfance et de la première étape de l'adolescence, tels que les détails vestimentaires, jouent un rôle secondaire : les pagnes des hommes de dimensions plus grandes que ceux des femmes, ne se portent pas de la même façon, la coiffure autrefois était différente et actuellement les femmes portent presque toujours un foulard sur la tête pendant les manifestations collectives.

Le passage de l'enfance à la puberté ne donne pas lieu, directement au moins et sauf exceptions locales, à des rites spéciaux.

Cependant, à l'est de Bouaké, notamment chez les Faafoé, une cérémonie marque l'apparition des premières règles des filles : la mère, une matrone de la cour ou une femme du village qui a donné naissance à de nombreux enfants, jette un matin en public une cuvette d'eau à la tête de la fille nubile en lui disant que désormais elle est libre d'avoir des relations avec les garçons. Dans d'autres localités, cette cérémonie de « purification » par l'eau a un caractère plus intime. Toutefois les membres de la cour de la jeune fille s'empressent de colporter la nouvelle. Car à partir de ce moment elle a le droit d'avoir des relations sexuelles. Mais cette cérémonie, quelle que soit sa forme, est loin d'être répandue dans tout le pays Baoulé. La puberté des filles donne lieu localement et occasionnellement à un autre rite : la confection et la consécration d'une statuette représentant le « Brolo Bia » c'est-à-dire l'époux de l'au-delà ou l'époux idéal. A partir du moment où la statuette est consacrée par un lavage et une formule de prière spéciale, celle qui la possède lui rend un culte périodique, l'installe dans sa chambre, l'habille, lui donne des soins comme à un être humain, et respecte certains interdits. En particulier, elle

doit observer la chasteté un jour au moins par semaine. Pendant ce temps elle est censée avoir des relations sexuelles exclusives avec le Brolo Bia.

La croyance en l'existence d'une âme sœur du sexe opposé dans l'autre monde est assez répandue dans le pays Baoulé. Elle s'applique non seulement aux femmes mais aux hommes qui ont eux aussi le pendant Brolo Bia : la Brolo Bla.

Mais cette âme sœur ne se manifeste pas forcément. La plupart du temps, elle se révèle par le truchement du devin appelé en consultation au cours d'une maladie ou lorsque quelqu'un s'estime malchanceux. La confection d'une statuette-portrait de l'époux et de l'épouse de l'au-delà ne se produit donc pas forcément au moment de la puberté, bien que le cas soit fréquent.

Un autre rite intervient également pour les filles dans la région nord-ouest de Bouaké ; il s'agit de la cérémonie d'initiation à la société religieuse féminine du Pondo ou Dô, au cours de laquelle est pratiquée l'excision (2).

Le passage des garçons de l'enfance à l'adolescence n'est marqué par aucune cérémonie. Toutefois, cette période coïncide en général avec une participation plus active de leur part aux différentes manifestations collectives organisées par les sociétés religieuses, qui, dans la plupart des villages Baoulé, groupent la totalité ou la majeure partie de la population masculine. De spectateurs, astreints au secret vis-à-vis des femmes, les jeunes gens, à partir de 14 ou 15 ans, deviennent acteurs : ils apprennent à danser, à chanter, ils portent les masques sacrés et les autres objets rituels, en même temps que leurs connaissances religieuses s'approfondissent.

Par ailleurs, le manque de rites particuliers à la puberté ne constitue pas une grave lacune dans le contexte Baoulé.

En effet, dans cette société, diverses circonstances se chargent presque immédiatement de renforcer la prise de conscience par les individus des différences existant entre les sexes, et en même temps, dans une certaine mesure, de les rapprocher.

D'abord, dès l'apparition de leurs premières règles, les jeunes filles ont en général des expériences amoureuses. Autrefois la plupart d'entre elles se mariaient aussitôt (fiançailles pré-pubertaires). Actuellement le mariage est beaucoup plus tardif. Mais les jeunes filles ont la faculté d'avoir des expériences sexuelles avec les partenaires de leur choix et d'en changer, pourvu que cela ne se produise pas trop fréquemment. Tant qu'elles ne sont pas mariées, elles sont très courtisées par les jeunes gens qui entrent en compétition pour obtenir leurs faveurs et leur offrent des cadeaux. Cette période d'initiation sexuelle peut durer plus ou moins longtemps. Elle a pour effet de rompre dans une certaine mesure et momentanément le sentiment de solidarité qui peut exister entre individus du même sexe (rivalités). Un autre élément vient également renforcer d'une façon tangible la différenciation sexuelle à partir de 14 ou 15 ans. Les garçons, gagnant de l'argent et acquérant ainsi une certaine autonomie (ils ont la possibilité de se construire une Yasoua Soua, maison de garçon célibataire), prennent conscience des implications de la règle matrilinéaire de dévolution des biens et les liens avec les maternels se renforcent.

Les différences de statut entre les hommes et les femmes, le fait que le sexe masculin jouit d'une situation privilégiée sur les plans religieux, social et économique, ne s'affirment que peu à peu à partir de l'âge adulte et en particulier du mariage.

Dans la sphère religieuse, ce sont les hommes qui ont en général l'initiative des rites consacrés aux principaux cultes publics de grande extension : culte des ancêtres, d'Assié. Par ailleurs, sauf exception, les Amoui Yasoua mâles (divinités matérialisées ou non dans un support) sont en général conçues comme plus dangereuses, plus vindicatives que les Amoui Bla femelles. Ces dernières ont plutôt un rôle défensif qu'offensif. Elles offrent une parade aux maléfices, un contrepoinson.

Enfin les femmes n'ont pas, en principe, la faculté d'accomplir des sacrifices qui impliquent une effusion de sang. Lorsque, pour réparer une faute qu'elles sont censées avoir commise, elles doivent égorger un poulet ou un mouton pour apaiser telle ou telle divinité, elles ont recours aux services d'un homme.

(1) Voir tome 2. L'emploi du temps.

(2) Voir Document 9.

Sur le plan social, les femmes ont beaucoup plus de peine à accéder à des postes de responsabilité que les hommes. L'enquête démographique montre que les femmes se font rares dès que l'on monte dans la hiérarchie de la chefferie.

Enquête démographique : les chefs d'unité.

	Chefs d'Ube	Chefs de ménage	Chefs de lignages
Hommes	62 178	9 791	8 774
Femmes	259	3 580	112

Les femmes « chefs de village » sont très rares ; dans les 118 villages visités, 3 cas ont été dénombrés.

Il leur est également difficile d'apprendre le français, car jusqu'à une date récente, en milieu rural, les parents s'opposaient à ce que leurs filles aillent à l'école, et celles qui actuellement en ont la possibilité sont encore beaucoup moins nombreuses que les garçons.

Sur le plan économique, les femmes sont très nettement défavorisées. D'abord elles ont en général beaucoup moins de loisirs que les hommes, ensuite elles sont beaucoup moins bien rétribuées qu'eux sur le plan monétaire pour les nombreuses tâches souvent ingrates dont elles s'acquittent quotidiennement. L'homme perçoit en général les plus gros revenus monétaires de la vente des récoltes et la femme ne touche souvent que des petites sommes, en vendant au détail les produits vivriers sur les marchés. Une grande partie de l'argent qu'elle perçoit est employée sur place à acheter des articles et des aliments nécessaires à l'entretien de ses enfants. La rétribution de l'aide qu'elle apporte à son mari dans sa plantation de café se réalise sous forme de cadeaux en espèces et en nature d'une importance variable et suivant la bonne volonté de ce dernier.

La femme a d'autant moins d'espoir d'accéder un jour à la richesse dans le monde rural que sa capacité d'hériter d'un

trésor collectif est relativement réduite (dans l'ordre des héritiers possibles appartenant à une même génération, les femmes passent après les hommes) ; elle est également limitée par le fait qu'elle ne recueille souvent une succession qu'à titre de « régente » : on dit « qu'elle a un homme sur ses genoux ».

Les rapports entre les sexes.

Lorsqu'au cours d'une danse Dié pendant laquelle toutes les femmes restent enfermées dans les maisons, les hommes du village expriment leur agressivité vis-à-vis de l'autre sexe, il ne faut pas se méprendre sur la véritable portée de leurs actes et de leurs paroles.

Ce n'est pas en fait vis-à-vis de toutes ces femmes en tant que telles qu'ils témoignent de l'animosité, mais vis-à-vis de la Femme en tant qu'Épouse, qui peut avoir tel ou tel défaut, manquer à ses devoirs conjugaux, commettre l'adultère. La solidarité des hommes contre les femmes ne s'exerce que dans le contexte des rapports sexuels et du mariage. En dehors de celui-ci, elle est très fortement contrariée par l'existence de liens matériels et spirituels étroits avec la Mère, les Sœurs et les Filles. Ces rapports peuvent être beaucoup plus intimes qu'avec des personnes du même sexe.

La collaboration entre les hommes est parfois effective au niveau du village, du quartier ou de la cour. Par contre la solidarité entre les femmes atteint rarement un niveau aussi élevé ; elle ne s'exprime matériellement qu'entre certaines catégories de parentes : Mère-Fille, Sœurs de la Mère-Nièce, Sœurs. Elle ne s'exerce surtout pas, comme dans le cas des hommes, dans le contexte du mariage, car c'est justement là que les tensions entre femmes atteignent leur niveau le plus aigu : Belle-Mère-Bru, Belles-Sœurs, Coépouses.

Pour ces différentes raisons dans la société Baoulé, les rapports entre les sexes, qui peuvent être caractérisés par leur complémentarité, se présentent également sous la forme d'une solidarité très étroite entre certaines catégories de parents.

Quant aux conflits, ils n'opposent en général que des individus et non des groupes. Ils atteignent leur maximum d'intensité au sein du mariage.

E - LES DIFFÉRENCIATIONS SOCIALES ET ÉCONOMIQUES

I. Statut et âge.

Dans la langue Baoulé, quatre termes rendent compte, approximativement, des différences d'âge : Kpé ou Kpin ou Kpingbin : le vieillard, l'ainé ; Sran ou Snan : l'homme adulte qui s'oppose à Bla : femme adulte ; Gbaflin : jeune homme et Taloa : jeune fille ; Ba Kan ou Kanga : enfant.

— Kpingbin désigne non seulement les personnes âgées, mais en général toutes celles, hommes ou femmes qui assument des responsabilités dans la vie sociale : Amoukpingbin : chef de culte sacrificateur ; Asié Kpingbin : maître de la terre ; Auro, Kro, Akpasoua, Nvlekpingbin : chefs de cour, de quartiers, de village, de sous-tribu et de tribu ; tout simplement Kpingbin : notable. Lorsqu'on s'adresse à un chef particulièrement important on lui donne le titre de « Nana » (grand-père) ; lorsqu'il s'agit d'un chef de village, on l'appelle « Baba » (père). On use également de ces termes, par courtoisie, lorsqu'on s'adresse à quelqu'un envers lequel on a de la considération. Ces titres honorifiques renvoient aux rapports entre générations au sein de la parenté.

— Gbaflin ne désigne pas seulement un jeune homme, mais souvent toute personne se trouvant dans un état de dépendance. On dira ainsi Nana Kouassi, I Baflin mu : les serviteurs du chef Kouassi.

Cette terminologie indique que les Baoulé, au moins sur le plan formel et idéal, lient intimement l'âge à l'autorité et au statut social.

En fait, la vieillesse, si elle constitue une condition naturelle d'accès à la richesse et à la puissance, n'a jamais été pour les Baoulé un critère unique. La place des vieillards dans la société, leur influence et leurs priviléges ont considérablement varié depuis 3 siècles suivant les villages et en fonction de conjonctures particulières.

Il semble qu'avant l'arrivée des Akan, au moins une grande partie des premiers habitants de la région de Bouaké étaient organisés sur le modèle actuel de la société Sénofo, c'est-à-dire suivant des principes gérontocratiques. C'est en effet dans les villages occupés par les descendants de ces « autochtones » que l'on constate le lien le plus intime entre l'âge et la hiérarchie.

Les Akan ont introduit un modèle nouveau d'organisation sociale, fondé sur la filiation des individus. Mais à la suite des contacts que les autochtones ont eu avec les Akan, dont la supériorité s'était affirmée sur le plan politique, les premiers ont perdu peu à peu leurs anciens usages de s'organiser en classes d'âges (les sociétés religieuses masculines telles que Dié, Do, Tankori, dont les masques ont été directement empruntés au Poro Senoufo, constituent les derniers vestiges de ce type d'organisation). Mais ils ont gardé, en ce qui concerne la transmission des biens et de la chefferie, une préférence marquée pour la règle de primogéniture. Les Akan ont du être relativement influencés par eux, car dans la très grande majorité des localités on admet généralement « qu'une génération doit être normalement épousée avant que la suivante puisse recueillir l'héritage ». Dans de nombreux villages également, la chefferie se transmet alternativement d'une lignée à l'autre dans l'ordre de primogéniture des frères et sœurs du fondateur, ou plus rarement suivant le rang d'ancienneté de ses épouses.

Au cours du XIX^e siècle, l'âge et la filiation ont eu souvent tendance à passer au second plan, la possession de richesses, n'étant plus directement liée au système de transmission des trésors collectifs. De nouveaux critères sont apparus, qui ont pris de plus en plus d'importance : l'intelligence, l'esprit d'initiative, les aptitudes commerciales. A partir de cette époque, les Baoulé ont pris l'habitude de choisir parmi les candidats éventuels à un héritage, celui qui offrait le plus de qualités morales. Mais ils ont éprouvé des difficultés pour éliminer complètement les facteurs Age et Filiation. Ils ont adopté fréquemment un compromis : l'ainé est désigné comme l'héritier en titre mais un autre homme « est placé sur ses genoux », c'est-à-dire qu'il gère et qu'il est véritablement le responsable de l'héritage. Cette manière de faire montre que l'âge n'a pas complètement perdu ses priviléges au profit de l'intelligence.

La période coloniale a, en général, porté un grave préjudice à l'autorité des vieillards et à leur influence sur les jeunes. Malmenés publiquement par les gardes-cercles, ils ont perdu la face et n'ont pas pu protéger leurs dépendants des corvées et

des réquisitions. Ils n'ont pas su gérer leur patrimoine et s'adapter aux circonstances nouvelles. Certains, pour s'acquitter des impôts, ont dû mettre en gage des personnes de leur cour. De plus la « Paix Française » en inaugurant une ère de libre circulation des biens et des personnes, le développement des voies de communication, des moyens rapides de transport a permis aux jeunes de sortir de leurs villages et de s'émanciper. Ils y sont parvenus d'autant plus rapidement qu'ils avaient à l'extérieur des moyens de gagner de l'argent par eux-mêmes. Pour pouvoir les garder auprès d'eux ou les récupérer, les vieillards ont été amené à multiplier les concessions, à renoncer à une grande partie de leurs anciens priviléges.

Cependant les conjonctures économiques modernes n'ont pas exercé une influence à sens unique dans les rapports fondés sur la différence d'âge. Certaines ont affaibli, d'autre ont renforcé la position des vieillards.

Dans le nord, là où les terroirs des villages sont étroits et ne réunissent pas les conditions nécessaires à la création de plantations de café ou de cacao, cette situation a provoqué une migration massive de jeunes gens vers l'extérieur (1). Dans ce contexte, les vieillards ont perdu en grande partie leur influence.

Au contraire dans le sud, là où les premières plantations ont été réalisées vers 1930, la richesse en numéraire se trouve encore en grande partie concentrée entre les mains des personnes âgées. Celles-ci ont eu la possibilité de créer de vastes plantations et de bénéficier des meilleurs cours, surtout si elles occupaient des postes de responsabilité dans la vie des villages.

Actuellement sur le plan formel, l'âge a gardé tous ses priviléges. On doit en public témoigner du respect envers les personnes plus âgées que soi. Quelqu'un qui se permettait d'insulter son frère ainé par exemple serait aussitôt soumis à des sanctions de la part de l'opinion publique. A titre d'exception, les petits-fils peuvent se permettre d'avoir une conduite très irrévérencieuse vis-à-vis de leurs grands-parents. Mais il s'agit là d'une institution que les auteurs ont appelé « Parenté à Plaisanterie ». Il est extrêmement rare de voir des jeunes se moquer publiquement d'un vieillard, lorsque ce dernier a perdu ses facultés. En public on lui demandera son avis, même si par la suite, en privé, on se permettra de le traiter de « Kpingbin Gbin » (Vieux qui a vécu pour rien).

En général avant de prendre toute décision importante, les jeunes demandent conseil aux vieux. L'étranger qui veut entreprendre quelque chose dans une localité devra d'abord s'expliquer devant le conseil du village, composé en majorité de gens âgés. Cette démarche préliminaire, est obligatoire, car les Baoulé sont particulièrement sensibles aux règles formelles de la politesse.

Sur le plan général de l'exercice des responsabilités, l'enquête démographique montre (2) que celles-ci croissent régulièrement en fonction de l'âge. Sur le plan de l'autorité effective dont jouissent les personnes âgées, les conjonctures socio-économiques modernes contribuent en général, surtout depuis une trentaine d'années, à son affaiblissement.

Ce phénomène n'est pas propre aux relations fondées sur la différence d'âge : il est à rattacher aux changements survenus dans les relations de parenté, et à la dégradation progressive du pouvoir politique en général.

Actuellement les jeunes jouissent apparemment d'une grande autonomie et si les vieillards garde nominativement le contrôle des affaires du village, ils laissent assez souvent les hommes adultes de 35 à 50 ans résoudre les problèmes matériels qui se présentent et prendre des initiatives.

Sur le plan économique, la puissance des vieillards est très variable, comme nous l'avons vu, suivant les régions. En général ils gardent le contrôle des « Dia » trésors sacrés hérités des ancêtres. Mais ils n'ont plus guère la possibilité de l'accroître,

(1) Voir : « Les migrations modernes. »

(2) Voir : « Les caractéristiques démographiques des groupements familiaux. »

car ils ne peuvent plus en général, comme autrefois, bénéficier d'un apport considérable de main-d'œuvre gratuite. Ils n'ont plus également la possibilité de disposer à leur guise des sommes qui leur sont confiées.

Il est encore assez fréquent de voir des jeunes migrants au retour d'une campagne, donner à leurs frères ainés, leur père, leur oncle maternel ou leur chef d'Auro, les sommes qu'ils ont gagnées. Mais il s'agit là d'un dépôt dont ils gardent la disposition et auquel on ne peut toucher sans leur autorisation. De plus, cet acte de dépôt, n'a plus, comme avant la colonisation, un caractère obligatoire.

Le contrôle de la richesse a donc fortement tendance à échapper aux vieillards en tant que tels. Mais leur rôle dans la vie économique est beaucoup plus grand chez les Baoulé que dans certaines sociétés voisines. En effet, ils travaillent dans les champs et les plantations jusqu'à un âge très avancé et pratiquement jusqu'à la limite de leurs possibilités physiques. Ce fait ne doit pas être interprété comme un manque de privilège. Dans le contexte traditionnel, le travail manuel n'est pas du tout associé à un bas statut. Des chefs importants se vantent volontiers, d'être de bons tisserands ou orfèvres et en retirent du prestige. Même ceux qui sont à l'abri de tout besoin travaillent volontiers dans leurs plantations. En ceci les Baoulé diffèrent profondément des autres peuples de la Côte-d'Ivoire, en particulier les Agni.

En l'absence de classes d'âges organisées, et par suite de la conduite en général très conciliante des personnes âgées, de la liberté et des initiatives qu'elles ont tendance de plus en plus à laisser aux jeunes, les rapports qu'elles entretiennent actuellement avec eux sont relativement peu tendus. Lorsque des conflits s'élèvent ils dépassent rarement le niveau des individus.

II - Statut et naissance

Il existe une différenciation de principe entre : les personnes libres (Lyéoua), les captifs et captives (Kâga et Kâga-bla) et leurs enfants (Kâga-ba) (1) et, enfin, ceux qui comptent un captif ou une captive dans leur ascendance et qu'on appelle Ablua.

En fait, ni Lyoua, ni Ablua ne sont d'un usage très courant; bien qu'on en connaisse encore la signification, ils sont très rarement utilisés pour définir le statut social d'une personne. A cette distinction ancienne, on préfère l'usage de Kâga ou Kâga-ba dont on se sert fréquemment, au lieu d'Ablua, pour désigner une personne dont le père ou la mère — ou parfois même l'un des aïeuls — seulement est captif. Cette extension quelque peu brutale est le plus souvent fonction de l'état de dépendance et de sujétion dans lequel se trouve la personne en question à l'intérieur d'un groupe social. En général, on tend à oublier l'origine captive d'un individu à partir de la seconde ou de la troisième génération. Cette oblitération des origines captives ne semble pas être une simple conséquence de la situation coloniale, bien que cette dernière y ait sans doute contribué en offrant des conditions de promotion sociale et économique étrangères aux modèles sociaux traditionnels, dont les descendants de captifs peuvent bénéficier au même titre que les autres (2).

En premier lieu, il convient de rappeler la carence de termes de parenté véritablement classificatoires et de formules d'explication exhaustive, ce qui a pour effet de situer les rapports de parenté éloignés dans un domaine d'indétermination extrêmement favorable à l'escamotage d'un ascendant captif (3).

Par ailleurs les Baoulé, de tout temps, se sont montrés réfractaires à une organisation de la société en castes; les captifs ont toujours représenté pour eux moins une valeur de force de travail servile qu'une valeur de procréateurs, leur descendance échappant à la compétition entre maternels et paternels. Au lieu de marier les captifs entre eux, ce qui aurait pour effet de donner naissance à une caste, on préfère les marier avec des membres de l'Auro ou de la famille étendue. Un chef de famille épousait ses captives ou les donnait en mariage à ses fils et mariait ses captifs avec ses sœurs ou ses filles. Les captifs se trouvaient donc ainsi intégrés à la famille au lieu de se constituer en groupe à part dans la société.

Pour désigner les enfants issus de ses unions on préfère au terme Ablua, trop précis, celui d'Auro-ba (les enfants de la famille); ce qui les fait entrer dans la même catégorie formelle que les enfants issus de mariages Atôvlé et les enfants issus de

mariages contractés à l'intérieur de « l'Auro » ou de la famille étendue.

Enfin, il est toujours fort malséant de rappeler à quelqu'un ses origines captives.

Dans le contexte traditionnel, les captifs vivaient de la même façon que leurs maîtres; la seule différence entre eux résidait dans le fait que les captifs ne pouvaient pas, en principe, hériter ni acquérir des richesses en propre, et que — surtout lorsqu'il s'agissait de captifs d'un caractère difficile — ils couraient le risque d'être immolés lors des funérailles d'un personnage important.

Fils de captif et fils de captive ne sont pas dans la même situation structurelle par référence aux valeurs fondamentales de la société, et en particulier par référence à l'héritage (Dia). Le fils d'une femme libre et d'un captif se trouve dans la même situation que les autres neveux utérins. Dans certains cas, même, il leur est préféré, car il a été élevé dans l'« Auro » (4). En revanche, le fils d'un homme libre et d'une captive est, par définition, privé d'oncle utérin et — tout au moins dans le système à accentuation matrilineaire — ne saurait hériter de qui que ce soit. Toutefois, il est dans la même situation structurelle que l'Atô-vlé-ba, et pourrait, de ce fait, prétendre hériter de son père (5).

Au terme de quelques générations, l'origine captive est, en général, l'objet d'un oubli tacite. Elle est rarement rappelée aux individus, à moins que leur conduite orgueilleuse, qu'une richesse trop rapide et trop complaisamment étalée leur vaillent la sanction de l'opinion publique. Même dans ce cas, on évite des propos directs, blessants. On se contente d'allusions telles que « Ne sois pas si fier, coq, ta mère n'est que la coquille d'un œuf ». De ce point de vue, la société Baoulé est fondamentalement une société d'intégration et non pas une société de division en castes ou en groupes. Elle vise à absorber les éléments étrangers et à les fondre en elle-même au lieu d'en faire des groupements à part.

III. Statut et activités spécialisées.

Les activités économiques spécialisées et les habiletés particulières ne constituent que des éléments assez faibles de différenciation sociale.

Le Baoulé est avant tout un agriculteur, et, par rapport à cette activité fondamentale, toutes les autres activités occupent une situation plus ou moins marginale.

Assurément, certaines spécialités peuvent conférer du prestige et représenter des sources de revenus importantes. Mais, d'une part, il n'existe pas d'activité spécialisée comme humiliante ou dégradante, ou liée à un statut social inférieur, et, d'autre part, aucune activité spécialisée ne semble avoir été le privilège d'une caste, d'un groupe ou même d'une association particulière d'initiés (6).

Certaines activités artisanales : travail du fer, du cuivre et du bronze, travail du bois (7), confection de couvertures d'écorce battue, vannerie, poterie pour les femmes, et surtout orfèvrerie et tissage, sont parfois l'objet d'une spécialisation par villages ou par tribus.

Mais il s'agit là de spécialisations régionales et non pas liées à

(1) Kâga semble avoir désigné autrefois surtout les captifs achetés, généralement originaires du Nord. Aujourd'hui, on étend cette appellation aux captifs prisonniers de guerre (Alomoué) et aux personnes données en gage d'une dette (Aoua) ou parfois à leurs descendants.

(2) Et parfois même plus que les autres : c'est ainsi que les premiers scolarisés, les premiers à être envoyés dans les « écoles des otages » furent en général des fils de captifs ou de captives.

(3) Voir : Annexe en fin de chapitre.

(4) Dans deux des quatre villages où nous avons fait des études plus approfondies, les chefs de villages étaient des fils de captifs, ce qui ne les avait pas empêché d'hériter de la chefferie. Ajoutons toutefois qu'il s'agissait de villages pauvres et placés assez bas dans la hiérarchie politique traditionnelle et ayant, de ce fait, beaucoup de mal à récupérer des utérins.

(5) Chez les Bro, il existait même un rituel Atô-vlé qui pouvait être appliqué aux épouses captives et qui mettait ainsi leurs enfants sur le même rang que les Atô-vlé-ba authentiques.

(6) A l'exception de certaines activités, liées à l'or.

(7) Travail utilitaire du bois, en particulier la fabrication des sièges.

un statut social (1) particulier, ou à des castes, ou à des associations, comme cela est souvent le cas en Afrique.

L'artisan, en général, ne se différencie pas fondamentalement des autres hommes; dans sa vie, les activités agricoles occupent une place importante, si ce n'est prépondérante.

Les activités guerrières sont moins valorisées par les Baoulé que par leurs voisins, les Gouro. Dans le contexte précolonial, conformément aux principes Akan, les chefs ne s'exposaient pas inutilement dans les combats. Les combattants des premières lignes étaient souvent d'anciens captifs. Les « Guerriers » et les « Bourreaux » étaient des spécialistes de l'effusion de sang. On les appelait les Alou. Ils étaient prédestinés à cette fonction dès la naissance et inspirent encore au reste de la population un vif sentiment de crainte — mêlé de mépris et de répulsion. Un Alou est un peu considéré comme un aliéné mental. Mais, en dehors de ce fait, il a les mêmes activités journalières que les autres, et aucune supériorité ne lui est reconnue sur le plan social.

Bien qu'ils aient été un peuple de conquérants et qu'ils aient soutenus contre leurs voisins de nombreuses guerres, ils n'ont jamais apprécié la violence et les formes d'agressivité ouverte.

Dans le contexte traditionnel, les spécialités qui se rapprochent le plus des activités guerrières : la chasse et le commerce avec Tiassalé, représentaient des sources de revenus souvent importantes et pouvaient conférer du prestige. Le chasseur affrontait les dangers de la brousse et était censé connaître les Bro-nigé (les choses de la brousse, être surnaturels qui habitent la nature sauvage et n'ont pas encore été domestiqués).

C'est de cette aptitude à manipuler certaines formes du sur-naturel que le chasseur, encore aujourd'hui, tire la majeure partie de son prestige. La chasse était aussi une source de revenus non négligeable; non seulement le gibier était très apprécié, mais encore il jouait un rôle important dans les prestations de mariage (2), et de ce fait il trouvait toujours acquéreur. Cependant, il n'existe pas d'associations de chasseurs. Bien au contraire, la chasse prestigieuse était une chasse individuelle et solitaire (3).

Quant au marchand qui faisait le commerce avec Tiassalé, il affrontait les dangers de la route; il risquait d'être tué ou gardé en captivité s'il était surpris par des villageois avec lesquels il n'entretenait pas de rapports d'alliance; mais, en revanche, s'il réussissait, il réalisait des bénéfices considérables et faisait rapidement fortune. Malgré cela, l'activité commerciale ne s'est jamais développée chez les Baoulé comme une spécialité, mais comme une occupation secondaire. Les associations de marchands étaient rares, de faible envergure et de courte durée : elles regroupaient quelques commerçants de villages voisins ou apparentés qui unissaient leurs forces pour une ou plusieurs expéditions vers Tiassalé.

Aujourd'hui, les Baoulé ont à peu près complètement abandonné les activités commerciales sur de grandes distances (4).

Les spécialités thérapeutiques et magico-religieuses sont encore aujourd'hui celles qui offrent les plus hauts revenus et qui donnent le plus de prestige.

a) **Les guérisseurs** (5). En général, la plupart des guérisseurs ne possèdent qu'une ou deux spécialités (6). Toutefois un petit nombre d'entre eux connaissent des remèdes pour la plupart des affections graves et acquièrent une notoriété qui dépasse parfois les limites de la tribu ou du canton. Ils sont souvent appelés en consultation et se font verser des honoraires élevés.

Il n'existe pas d'associations de guérisseurs. On peut acquérir les recettes de préparation des remèdes par héritage de l'oncle utérin, de la mère ou du père; on peut aussi les acquérir par achat, en général lorsqu'on a soi-même été malade et qu'on a eu recours à un guérisseur (7). Ce dernier apprend au patient à fabriquer les remèdes dont il a besoin; le patient une fois guéri, peut exercer à son tour, mais est obligé de partager les honoraires avec celui qui lui a enseigné l'art de soigner, tant qu'il ne lui a pas payé, en plus du prix de la cure, le prix de l'apprentissage (8).

b) **Les devins** (9). La divination est très courante chez les Baoulé et un grand nombre de personnes connaissent au moins l'une des nombreuses techniques divinatoires utilisées. Aussi cette spécialité n'apporte-t-elle ni grand prestige, ni hauts revenus lorsqu'elle ne s'accompagne pas d'autres spécialités.

c) **Les voyants** (10). Ce sont des devins inspirés, qui sont capables de prophétiser et prédire sans le secours de tech-

niques divinatoires. Ils sont plus rares que les devins ordinaires — et certains connaissent une grande notoriété.

d) **Les cultes spéciaux.**

Il existe de très nombreux cultes à fonctions spécialisée : « nzué » (l'eau) par exemple et ses manifestations « Tano », « Nzi », etc. (11) sont souvent l'objet de cultes de fécondité.

« Ndolé-Kpolé », charme qui se présente sous la forme d'une cordelette que les femmes portent à la hauteur du genou, et qui est censé assurer la réussite socio-économique des enfants (12) tend à devenir l'objet d'un culte : on l'invoque, on le remercie, on lui offre des sacrifices. Il existe aussi des cultes très puissants à fonction protectrice et vindicative qui assurent à leur propriétaire prestige et richesse.

Pas plus que les guérisseurs, ces spécialistes ne forment d'associations particulières qui recouperaient l'organisation territoriale.

Certes, les spécialités thérapeutiques et magico-religieuses peuvent donner prestige et richesse; mais elles ne constituent pas le privilège d'un groupe ni même d'une association d'intérêt. Elles sont ouvertes à tous ceux qui manifestent des aptitudes pour ce genre d'habiletés ou qui sont capables d'assumer les frais de leur apprentissage.

L'exercice des activités spécialisées n'est donc guère utilisé par la société Baoulé comme critère de différenciation sociale : même lorsqu'elles apportent à celui qui les exerce prestige et richesse, les activités spécialisées restent attachées à des individus et ne sont pas liées à des groupes sociaux; tout au plus, comme dans l'artisanat, sont-elles parfois l'objet d'une régionalisation.

IV. Statut et richesse.

Sans aucun doute, la richesse constitue un critère important de différenciation sociale : élément de définition d'un statut social élevé, elle représente l'un des principaux fondements du prestige. Toutefois, d'une part, elle n'est pas une qualité indifférenciée et, d'autre part, les attitudes à son égard ne sont pas sans ambiguïté.

Le caractère non-univoque de la richesse en tant que critère de différenciation sociale renvoie à des facteurs historiques. Lors de leur installation dans la région de Bouaké, les Baoulé ne possédaient comme richesses que celles qu'ils avaient apportées avec eux de l'Ashanti et, pendant longtemps, les nobles, les Agoua furent les seuls à les détenir.

Cependant les guerres victorieuses contre leurs voisins — Gouro à l'ouest, Agni à l'est — la découverte des gisements aurifères du Yaouré et du Pays Agba et surtout celle des gisements de la région de Kokumbo — à l'exploitation desquels

(1) A l'exception du métier de forgeron qui entraîne un statut nettement à part. Cette catégorie d'artisans inspire en général aux Baoulé une réaction ambivalente de respect et de répulsion. Elle est due au côté religieux de ce métier et aussi au fait qu'un grand nombre de forgerons sont d'origine étrangère (Tagouana installés dans la région de Bouaké depuis plus ou moins longtemps).

(2) Ces prestations en viande de chasse sont de plus en plus remplacées par des prestations en numéraire.

(3) A l'inverse de la chasse collective de saison sèche, qui se fait à l'occasion des feux de brousse.

(4) A l'exception des tisserands et des orfèvres semi-spécialistes des villages Aïtou et Nanafoué situés entre Tiébissou et Yamoussoukro.

(5) « a éréyiboué ».

(6) Beaucoup de gens connaissent un ou deux remèdes pour les maladies bénignes.

(7) Ou lorsqu'il s'agit d'un proche parent.

(8) Ajoutons qu'il existe aussi des cas de révélation onirique.

(9) Il n'existe pas de terme générique pour le devin : pour le désigner on utilise le nom de la technique utilisée suivie du suffixe « yifoué » : celui qui voit, celui qui connaît. Par exemple « Gbéké yifoué » est celui qui procède à la divination au moyen d'objets déplacés par des souris enfermées dans une boîte (Gbéké : souris).

(10) On les appelle Wonzuéyifoué par référence à leur qualité de voyance et Komié-fué (danseur) car ils prophétisent en dansant, inspirés par un Asyé-usu (génie de la terre) ou un Amoué (divinité).

(11) Les rivières du pays Agni-Baoulé.

(12) Dans un contexte moderne : réussir au certificat d'études, gagner de l'argent, etc.

participèrent la plupart des tribus — enfin, le commerce avec Tiassalé, provoquèrent un afflux de richesses nouvelles qui, au lieu de se concentrer aux seules mains de la couche nobiliaire, furent l'objet d'une grande diffusion.

Une nouvelle catégorie sociale fit alors son apparition ; les riches, le Brê-ngbî (1) dont la richesse ne tirait pas son origine d'une transmission ancestrale, mais était d'acquisition récente.

Encore aujourd'hui, on distingue nettement les Agoua des Brê-ngbî ; toutefois, ces derniers, leurs héritiers et leurs descendants, sont maintenant considérés comme des « riches de tradition » auxquels on oppose les Bla-ndré, les nouveaux riches, qui ont fait fortune à la faveur de la colonisation.

Le peu d'estime dans lequel sont généralement tenus les Bla-ndré ne provient pas seulement du fait que, souvent, ils se sont enrichis en se faisant les auxiliaires actifs de l'Administration coloniale, mais aussi, du fait que la richesse revêt un caractère d'honorabilité et de respectabilité beaucoup moins lorsqu'elle est le fruit du travail personnel ou du commerce que lorsqu'elle a été héritée. En effet, dans ce dernier cas, elle entre dans le domaine du sacré, puisqu'elle appartient non pas aux vivants, mais aux Oumié, aux mânes des ancêtres qui l'ont transmise et au nom desquels elle doit être conservée. Par référence au système de valeurs traditionnelles, qui, même aujourd'hui contribue encore largement à former les attitudes et à orienter les réactions des individus, même de ceux qui sont ou ont été en contact avec des milieux non-traditionnels, il ne suffit pas d'être riche pour être considéré.

La triple différenciation entre nobles (Agoua), riches de tradition (Brê-ngbî) et nouveaux riches (Bla-ndré) et les jalouses, les tensions, les sentiments d'hostilité qu'une telle différenciation suscite, explique en partie l'ambiguïté fondamentale des attitudes dont la richesse est l'objet. Recherchée et désirée, dans la mesure où elle confère du prestige, elle est en même temps crainte et redoutée, car elle peut faire naître chez les autres l'envie et la jalousie qui sont des sentiments particulièrement maléfiques et sont capables, dit-on, de faire mourir celui qui en est l'objet (2).

Toutefois, ce n'est pas là, la seule raison des attitudes négatives à l'égard de la richesse qui s'enracinent dans des couches plus profondes du système de valeurs traditionnelles. La richesse, en effet, n'est pas conçue comme étant le bien des hommes vivants, mais celui des morts, des mânes des ancêtres ; elle est thésaurisée en leur nom et n'est guère dépensée qu'en leur honneur, lors des funérailles (3).

Le Dia, le trésor héritage qui se transmettait de générations en générations en lignée utérine, qui assurait la cohésion et l'unité du groupe social, et dont la pérennité était le garant de la pérennité du groupe, comprenait peu de biens destinés à l'usage ou à la consommation, mais surtout des biens de prestige et d'apparat et des objets cultuels : bijoux en or, pagnes et couvertures de cérémonie, insignes de la chefferie, tambours sacrés, etc. La richesse comprenait toutefois un bien de consommation : le gros bétail, et un bien d'échange : l'or sous forme de poudre. Mais le gros bétail n'était guère abattu qu'à l'occasion des funérailles (4). La poudre d'or (5) entrait certes comme élément d'échange dans les grosses transactions ; toutefois, à la mort de l'homme qui l'avait acquise, elle devenait un bien sacré, aussi intangible que les autres éléments du Dia. Tout au plus pouvait-on mettre en gage la poudre d'or et les bijoux du trésor, mais le bénéficiaire du gage, ou ses héritiers, n'avaient pas le droit de le vendre et ni de le mettre en gage à leur profit, qu'avec l'accord de son premier propriétaire ou de ses héritiers.

Non seulement un homme ne pouvait pas disposer librement de la richesse (6) qui lui avait été transmise par les ancêtres et dont il n'était que le dépositaire et le gardien pour le bénéfice des générations à venir, mais encore, il hésitait à dépenser pour lui-même ou pour les siens la richesse qu'il avait acquise par son travail ou dans le commerce. Il la conservait pour accroître la part d'héritage qu'il laissait à sa mort. Plus cette part était considérable, plus il avait de chances de laisser un nom, de devenir un Oumié important, auquel on se référait et auquel on offrait des sacrifices et des libations. Tenu à conserver ce qu'il tenait des ancêtres pour les générations futures, il se sentait obligé de conserver aussi pour elles ce qu'il avait acquis par lui-même. Dans le contexte traditionnel, les vivants se dessaisissaient de leurs richesses au profit des morts et des générations à venir (7). Une telle aliénation ne pouvait se maintenir que dans un système éco-

nomique où dominait largement l'auto-consommation et où la richesse consistait surtout en biens de prestige. Aujourd'hui, la relative abondance du numéraire et des marchandises d'origine étrangère, la part de plus en plus importante des dépenses monétaires dans la vie courante, tendent à ôter à la monnaie le caractère sacré qu'elle possédait autrefois, il y a encore une vingtaine d'années, en tant que substitut de l'or traditionnel et support, au même titre que ce dernier, de la richesse qui constituait le fondement de la cohésion et de l'unité des groupes sociaux au fil des générations.

En effet, lorsque des premières espèces monétaires firent leur apparition, avant même la conquête coloniale (8), elles furent considérées comme un substitut de l'or traditionnel parce qu'elles jouaient le même rôle que lui dans les transactions. C'est ainsi qu'autrefois les pièces de monnaie, puis plus tard, les billets de banque, une fois acquis, étaient conservés pour le Dia (9). Mais la monnaie, quoiqu'elle pût revêtir un caractère sacré comme appartenant ou destiné au Dia, ne semble pas avoir représenté une puissance surnaturelle en elle-même comme c'était — et c'est encore — le cas de l'or (10). Aussi, la monnaie, accessible à tout un chacun et appelée à être manipulée quotidiennement tend-elle à perdre son caractère sacré.

Toutefois, cette désacralisation de la monnaie est loin d'être achevée, et ce n'est pas sans éprouver quelque sentiment de crainte et de culpabilité, que maint Baoulé entreprend, pour lui-même ou pour sa famille, des dépenses d'usage ou de prestige individuel. Ces deux tendances, éviter de dépenser et éviter de montrer la richesse (11), sont encore vivaces.

Par ailleurs, les tentatives d'accumulation de richesses individuelles sont le plus souvent découragées par des processus spontanés d'égalisation qui interviennent sous forme de redistribution et de consommation collective de biens, non seulement à l'occasion des funérailles, mais aussi par le truchement des sacrifices expiatoires aux diverses puissances surnaturelles.

(1) Brê-ngbî semble être un terme originaire des populations de Basse-Côte qui faisaient autrefois du commerce avec les navires européens. On le rencontre, le plus souvent orthographié Brembi, dans la plupart des relations de voyage sur l'ancienne « Côte des Dents ».

(2) De même que la rancune ; d'où l'importance de la demande de pardon dans les conflits : Yaki (Ya = colère; Ki = racine des verbes ayant le sens de couper, retrancher, fendre, etc.) Ya signifie aussi douleur, et est utilisé dans le terme de condoléance Yako.

(3) Les autres occasions où la richesse est dépensée ou étalée sont rares : mariage Atô-vlè, certaines cérémonies liées à des rites de puberté, et la cérémonie de sortie d'excision dans les régions où elle est pratiquée. Dans ces deux derniers cas, il s'agit beaucoup plus de manifester la richesse que de la dépenser : les jeunes filles ou les jeunes femmes sont à ces occasions parées de bijoux et de pagnes qui réintègrent le Dia à la fin de la cérémonie.

(4) Ou, plus rarement, à l'occasion des sacrifices.

(5) L'or lui-même, par ses attaches avec le surnaturel (il appartient primordialement à la terre, Asié, à laquelle il a fallu l'arracher) est investi de puissances dangereuses qu'il convient de manier avec précautions ; quelle que soit son origine, acheté ou acquis par héritage, il est toujours manipulé avec crainte et respect.

(6) Même pour mettre en gage un objet du Dia, il devait obtenir l'accord des autres membres de sa famille.

(7) Ce fait est fréquent dans les économies de pénurie relative — et particulièrement dans les civilisations où la subsistance de base est un tubercule qui n'est pas susceptible de longue conservation comme le sont les céréales — où le problème est moins d'accumuler des surplus de biens mais de trouver des modalités de consommation pour les surplus accidentels.

(8) Ce n'est probablement qu'au moment de la grande période de traite de Jackville que les espèces monétaires européennes commencèrent à pénétrer dans l'hinterland éburnéen.

(9) On trouve encore de vieilles pièces ; quant aux vieux billets, ils sont fort rares et ont généralement été détériorés.

(10) L'or, primordialement appartenant à la terre Asié. L'or peut tuer (l'or est le plus puissant des « fétiches » (sic) disait un informateur). Ceux qui le cherchent ou ceux qui le possèdent ou le manipulent en grosses quantités, ceux-ci doivent être protégés par un Amouë très puissant : « Léla ». La poudre d'or était autrefois bue au cours des ordalies et pouvait tuer celui qui mentait.

(11) Cette tendance à dissimuler la richesse s'est trouvée renforcée dans les débuts de la période coloniale par les exactions que commirent, dans certains cas, les gardes cercles et les auxiliaires de l'Administration pour faire rentrer l'impôt.

En effet, les cultes rendus aux Asyè-usu (génies de la brousse) et surtout aux Amoué (divinités) (1) sont non seulement des moyens de contrôle social et politique, mais aussi des moyens de contrôle économique. Lorsqu'une personne tombe malade (2), avant même d'entreprendre toute thérapeutique, il convient de consulter un devin ou un voyant afin de savoir quelle puissance surnaturelle a été offensée par le patient et quel genre de sacrifice expiatoire il doit offrir. Le voyant, encore plus que le devin (3), est particulièrement libre de ses prédictions et se fait facilement l'interprète de l'opinion publique pour taxer de sacrifices onéreux un patient « nouveau riche ». Ceux-ci sont généralement d'autant plus vulnérables qu'ils n'ont pas derrière eux ces longues lignées d'ancêtres protecteurs que possèdent les riches d'établissement plus ancien. Toutefois, ils ne sont pas sans défense, car ils peuvent faire l'acquisition d'un culte puissamment protecteur et vindicatif qui les mette à l'abri de la malveillance de l'opinion publique ou de tel voisin jaloux. Ajoutons que les cultes modernes de type collectif, tels que Tété-Kpâ ou Tigari (4), assurent à leurs affiliés une protection efficace contre la malveillance.

En fait, la capacité d'accumuler des richesses et de les manifester par des dépenses est largement fonction, pour une part du caractère et de la personnalité des individus et pour l'autre, du contexte global propre au village ou au groupe de villages. Même dans le Nord du pays, où la principale source de richesse — café et cacao — est peu importante, quelques individus

ont pu, néanmoins, édifier des fortunes considérables en investissant en milieu urbain (immeubles), dans les transports routiers et dans les plantations extérieures. Il s'agit certes, pour une grande part, de personnages politiques importants : chefs de tribus et chefs de cantons. Toutefois, même de simples individus ont pu réussir en ce domaine. En général, il s'agit d'individus beaucoup plus violents et autoritaires que ne l'est la personnalité moyenne. Leur sécurité repose sur leur propre personnalité et sur les nombreuses puissances surnaturelles qui leur ont échu par héritage ou par hasard, ou dont ils ont fait eux-mêmes l'acquisition, et qui les investissent de pouvoirs et de forces appelant la crainte et le respect.

La richesse ne saurait donc se suffire à elle-même pour conférer prestige et haut statut.

(1) Les Umié (mânes des ancêtres), le Kra (sorte d'esprit personnel transmis en lignée masculine), divers cultes individuels, sont aussi utilisés comme moyen de faire payer des sacrifices onéreux.

(2) Le même processus peut s'amorcer à partir d'un décès.

(3) En effet, le voyant est un inspiré, alors que le devin a besoin d'un support matériel constitué d'objets disposés au hasard dont la configuration contient des significations à élucider. Toutefois, d'une part, le devin habile peut fort bien tricher avec le hasard et, d'autre part, les configurations n'ont pas de significations univoques, mais réclament une interprétation.

(4) Voir Document 9.

F - LES CARACTÉRISTIQUES DÉMOGRAPHIQUES DES GROUPEMENTS FAMILIAUX

Nous voici au terme de l'analyse historique et sociologique. L'étude des groupements familiaux, effectuée par les sociologues, mène aux conclusions suivantes :

1 — l'Auro est l'unité familiale dernière. C'est le plus petit groupe d'individus que l'on puisse isoler dans la structure sociale.

2 — l'Auro est une unité de faible cohésion sociale et économique.

3 — cette faible cohésion n'est pas un phénomène récent, mais un fait ancien et durable.

Nous allons exposer maintenant les résultats des études effectuées par le démographe, l'agronome et l'économiste. Disons tout de suite que si ces derniers rejoignent les sociologues pour reconnaître que l'Auro est une unité de faible cohésion sociale et économique, ils divergent fondamentalement sur les deux autres points.

Pour les économistes :

— il existe une unité dernière qui n'est pas l'Auro, mais un groupement domestique qui sera appelé dans la suite des études, l'**unité budgétaire élémentaire ou l'exploitation agricole**.

— cette unité élémentaire est un fait nouveau et l'Auro devait être primitivement de cohésion plus forte.

Cette opposition, qui fut permanente tout au long de la phase d'étude sur le terrain, doit être éclairée et réduite par l'analyse des résultats.

Nous examinerons successivement les arguments présentés par les deux parties, ayant toujours à l'esprit l'enjeu du débat : la mise en œuvre d'une politique de développement rural.

I - Les données sociologiques.

La connaissance des structures de la parenté fournit au sociologue le cadre opératoire à l'intérieur duquel les règles politiques et religieuses peuvent être appréhendées et interprétées.

Le sociologue a parfaitement démontré comment, du fait de l'existence de la double lignée agnatique et utérine, un individu appartient presque toujours à deux groupements familiaux étendus. Cette ambiguïté fondamentale et le choix possible qui en découle théoriquement pour l'individu explique la faible cohésion de l'Auro et son extrême fragilité.

Si cette caractéristique constitue, aujourd'hui, une donnée spécifique du système social Baoulé, il semble que seules les conditions historiques récentes lui aient permis de se manifester. Ce point sera examiné ultérieurement.

S'il apparaît que, du point de vue de la parenté, de la politique et de la religion, l'Auro constitue effectivement l'unité dernière, la question reste à examiner sur le plan des rapports économiques. Or, si le sociologue affirme que, l'Auro ne constitue pas une unité homogène, il n'intercale pas pour autant d'unité intermédiaire entre l'individu et l'Auro auquel il appartient. Cela revient en quelque sorte à négliger ou à sous-estimer le rôle et l'importance des rapports économiques objectifs entre les individus et à leur méconnaître la capacité de concevoir de nouvelles structures.

Nous devons constater ici une hétérogénéité entre la structure économique objective et les autres structures sociales. Il ne semble pas que cette distorsion soit perçue par la conscience collective Baoulé. En effet, s'il existe à l'intérieur de l'Auro un groupe domestique plus restreint, aucun mot n'existe pour le désigner, aucune place ne lui est reconnue dans la structure sociale.

Ainsi, dans la mesure où les structures sociales expriment les options idéologiques et les situations économiques du groupe, il semble que, dans le cas des Baoulé, il soit encore trop tôt pour que les structures sociales rendent compte d'une modification des structures économiques au niveau de l'Auro.

En d'autres termes, le changement économique est encore trop récent pour avoir déterminé un changement social suffisamment sensible. Si les phénomènes économiques nouveaux sont perçus au niveau des individus, ils ne sont pas encore reconnus par les groupes, ni a fortiori, par la société globale. Vu sous cet angle, l'Auro apparaît comme une image biaisée, relevant plus, sous son aspect statique, de la perspective de l'ethnographe que de celle du sociologue.

Les données historiques contribueront à éclairer cette tendance de l'Auro au morcellement.

II - Les données historiques.

L'étude du système foncier a montré que, si le droit d'usage d'une terre ne pouvait être refusé à un individu, la terre, en tant qu'intermédiaire entre Dieu et les hommes ne pouvait être qu'un bien collectif géré par la chefferie du terroir. L'existence, à l'époque précoloniale, d'un seul secteur agricole, le vivrier, et la quasi-absence du numéraire, donnaient à l'Auro et à son chef un instrument puissant du contrôle du groupe.

Ultérieurement, l'acquisition des captifs par les chefs d'Auro, renforça la prestige et la richesse de ceux-ci, apportant ainsi un élément nouveau de stabilité.

Mais un facteur de décomposition des Auro a fait son apparition : l'émettement des pouvoirs centraux. Alors que la Reine Pokou et son successeur immédiat Akoua Boni, réussirent à maintenir une autorité centrale, leurs descendants ne purent se faire obéir ; les tribus, sous-tribus et groupes refusèrent l'autorité centrale et ainsi se créa dans l'ensemble du pays Baoulé une multitude de groupes et de sous-groupes, autonomes les uns des autres, qui donne encore aujourd'hui une impression de mosaïque extrêmement compliquée.

La colonisation, en libérant les captifs, en assurant la libre circulation des hommes et des biens, en instaurant un impôt de capitation, en introduisant les cultures marchandes et la monnaie, allait :

- 1 — renforcer le phénomène de décomposition de l'Auro.
- 2 — permettre aux individus de « jouer » sur la double lignée de parenté.

L'introduction des cultures pérennes allait sensiblement modifier le régime foncier. Bien que la terre soit toujours un bien collectif inaliénable, les droits d'usage se sont renforcés considérablement et ceux-ci ne peuvent plus être mis en cause. Ce caractère de permanence des droits est extrêmement important, du fait de la rareté des terres permettant les cultures pérennes.

Ainsi, l'individualisation des droits d'une part, et les conditions économiques d'autre part, expliquent l'apparition d'une unité économique dernière nouvelle, et l'affaiblissement considérable de l'Auro comme unité économique.

III - Les données économiques.

L'analyse des résultats des enquêtes va permettre de clarifier ce problème de la recherche de l'unité économique dernière.

Rejetons tout de suite l'argument qui consisterait à dire : « les résultats d'enquêtes statistiques ne sont que le reflet des concepts de départ », car seule l'analyse quantitative, qui décrit les corrélations et les distributions des quantités mesurées, permet de saisir les incohérences et les aberrations, qui ne peuvent pas ne pas apparaître si les concepts retenus ne correspondent pas à la réalité sociale.

1/ La définition des concepts.

— La description, par des sociologues, de la réalité économique a montré :

al que l'Auro ne constitue pas une unité économique homogène et stable.

bl qu'il n'existe pas d'autre unité entre l'individu et l'Auro.

cl que la terre tend à échapper à l'Auro par une confirmation progressive à titre permanent et héréditaire du droit d'usage.

Donc l'Auro ne contrôle plus les facteurs de production et ne dicte plus sa volonté quant à l'utilisation des ressources.

— L'unité d'étude n'ayant pu être définie par les sociologues, une enquête-test a été lancée. Elle a consisté à appréhender puis à définir empiriquement, la façon dont un individu donné se procurait ses principales ressources monétaires ou non, se nourrissait, à déterminer qui lui fournissait les services ménagers habituels, de qui il dépendait économiquement ou qui dépendait de lui.

Cette étude, menée sur quatre villages, a permis de détecter des critères relativement stricts quant à « l'organisation domestique » des individus (patri-localité, appropriation des produits

agricoles et des recettes éventuelles, utilisation des forces de travail, utilisation des recettes...).

Production, Revenu et Répartition formaient les éléments constitutifs de l'unité recherchée.

2/Les résultats.

Après avoir explicité ces données aux enquêteurs, les différentes enquêtes furent lancées. Il est certain que des ambiguïtés subsistaient dans notre esprit et dans celui des enquêteurs; ceux-ci devaient résoudre sur place les difficultés rencontrées, possédant autre les consignes générales, la connaissance du milieu et de son fonctionnement.

A priori, il était donc possible d'affirmer que si des ambiguïtés se présentaient dans de très nombreux cas, ce qu'affirmaient les sociologues, les solutions retenues par les enquêteurs ne seraient pas identiques, puisque laissées à leur initiative. A l'arbitraire éventuel du concept retenu risquait donc de s'ajouter l'arbitraire des décisions des enquêteurs.

Les résultats quantitatifs enregistrés écartent ces hypothèses. En effet, dans 95 % environ des cas :

— en démographie

al les unités retenues comprennent, entre 2 et 17 personnes ;
bl les Auro étudiés comprennent entre 10 et 140 personnes,
cl les Auro sont composés de 2 à 25 groupements domestiques. Les distributions étant log-normales.

— en agriculture.

al le nombre de parcelles cultivées par unité retenue varie entre 4 et 14,
bl les surfaces cultivées par unité retenue s'échelonnent entre 0,5 et 8 ha, le vivier allant de 0,3 à 2,5 ha.

cl les actifs agricoles évoluent entre 1 et 5 personnes.

— en budget.

al les dépenses monétaires par unité obéissent à une loi log-normale et se distribuent entre 5 000 et 12 000 F par an.
bl les dépenses totales (autoconsommation comprise) par unité varient entre 15 000 à 200 000 F par an.

L'homogénéité constatée dans les résultats, leur cohérence, tend à démontrer la réalité du type d'unité retenue (1).

Conclusion :

L'enjeu du débat pourrait paraître académique si de cette confrontation ne devait résulter des principes d'action et d'intervention sur le monde rural.

Ces deux approches d'un même monde en transformation rapide montrent :

1/ que l'Auro continue à être une réalité sociale dont il faut tenir compte. Elle constitue encore à ce jour, l'unité officielle et reconnue par la conscience qu'ont les Baoulé de leur propre organisation sociale.

2/ Mais, au-delà de l'apparence, l'élément moteur et productif de la société Baoulé est constitué d'unités élémentaires dont l'indépendance économique vis-à-vis de l'Auro, s'affirme d'une manière continue.

Le fait que les structures sociales des Baoulé ne reflètent pas encore de façon explicite les modifications introduites par de nouveaux facteurs économiques, n'annule pas cette réalité issue d'un changement social en cours d'évolution.

Or, c'est en s'appuyant sur les rapports réels que les Pouvoirs Publics pourront les transformer dans le sens du développement rapide.

(1) Le problème des « Unités d'Etudes » sera analysé dans le volume méthodologique. Soulignons ici qu'en ce domaine, il ne peut être question de « démonstration » : le résultat positif des « tests de cohérence » ne donne pas un motif de rejet de l'hypothèse retenue.

Données de base : milieu rural (2)

492 126 habitants (99,4 % de Baoulé) (3)

84 694 ménages	{ 8 866 Auro 62 437 Unités élémentaires 13 371 Ménages	} 71 323 UBÉ
----------------	--	--------------

(Un chef d'Auro est en même temps chef d'UBÉ et chef de ménage — Un chef d'UBÉ est aussi chef de ménage.)

Sexe	TAILLE MOYENNE DES UNITÉS								
	Moins de 15 ans			Plus de 15 ans			Total		
	H	F	Total	H	F	Total	H	F	Total
Ménage	1,33	1,30	2,63	1,50	1,69	3,19	2,83	2,99	5,81
Unité élémentaire	1,58	1,53	3,11	1,78	2,01	3,79	3,36	3,54	6,90
Auro	12,70	12,28	24,98	14,28	16,10	30,38	26,98	28,38	55,36

(2) Les données de ce chapitre proviennent de l'enquête démographique menée en milieu rural.

Les groupements familiaux concernés sont :

— l'Auro, dans sa définition restreinte (voir chapitre A)

— le groupement domestique dénommé par la suite : Unité Budgétaire (UB) ou Exploitation.

On appellera UBL, le groupement domestique d'un chef d'Auro (Unité Budgétaire Lignage) et UBE celui d'un individu n'appartenant pas à la chefferie traditionnelle (Unité Budgétaire Élémentaire).

(3) La population de la zone de Bouaké a été estimée à partir de deux échantillons indépendants, qui seront décrits dans le document méthodologique. Les chiffres obtenus, concernant la zone rurale, en 1962 sont :

— 1^{re} estimation : 492 126 habitants

— 2^{re} estimation : 518 500 habitants

L'écart entre ces estimations est très faible; les 2 échantillons seront utilisés conjointement, suivant l'objet de l'étude. Aussi, le premier échantillon permet de saisir les collectivités rurales complètes; il sera utilisé pour l'analyse démographique des groupements familiaux. Le second, par contre, offre l'avantage d'être mieux réparti dans l'espace; il permet une étude ponctuelle de la répartition de la population et des densités; il a été retenu pour l'étude de l'implantation de la population.

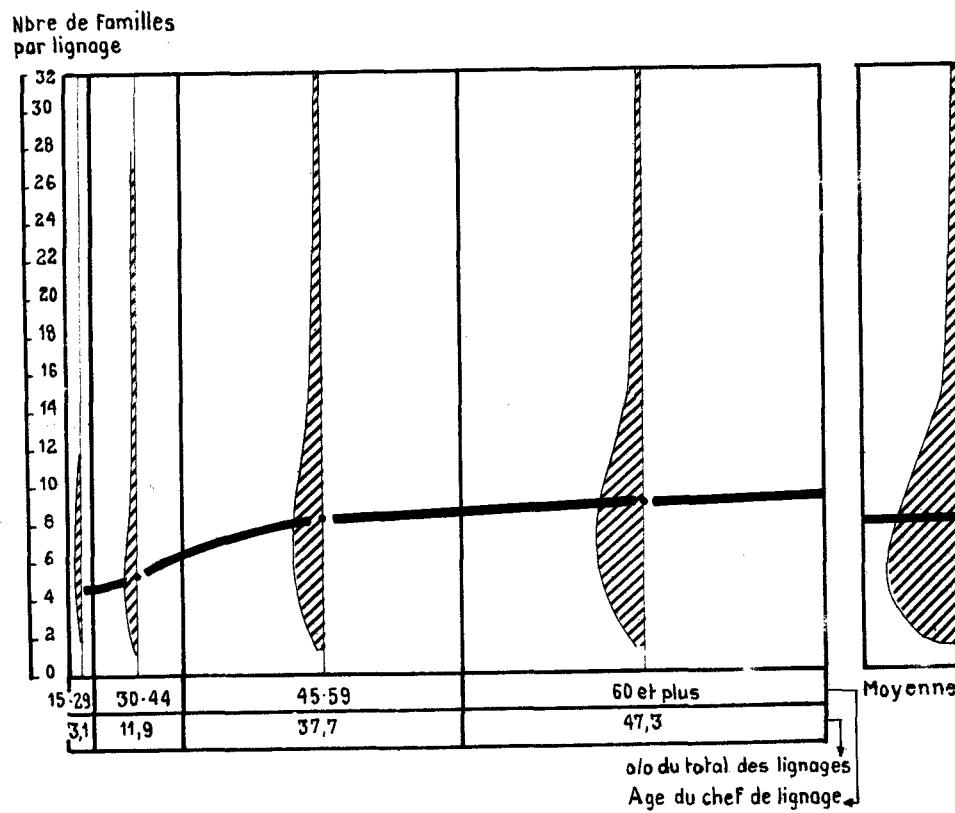
L'analyse démographique utilisera alternativement l'une ou l'autre de ces estimations.

1 — Étude des Auro.

— 80 % des lignages comportent entre 4 et 20 unités familiales et la médiane se situe vers 10 familles.

Un lignage moyen est formé de 8 familles élémentaires totalisant 55 résidents.

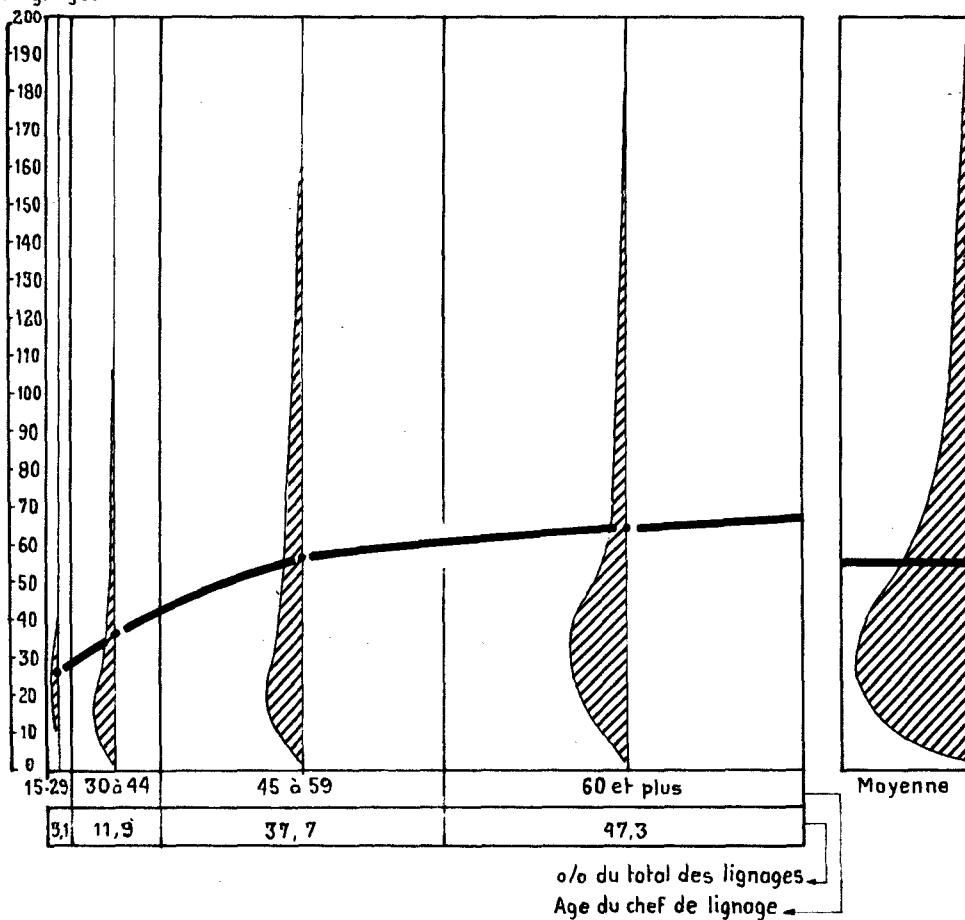
TAILLE MOYENNE D'UN LIGNAGE



Courbes de fréquence proportionnelles ou nombre de lignages par age du chef de lignage

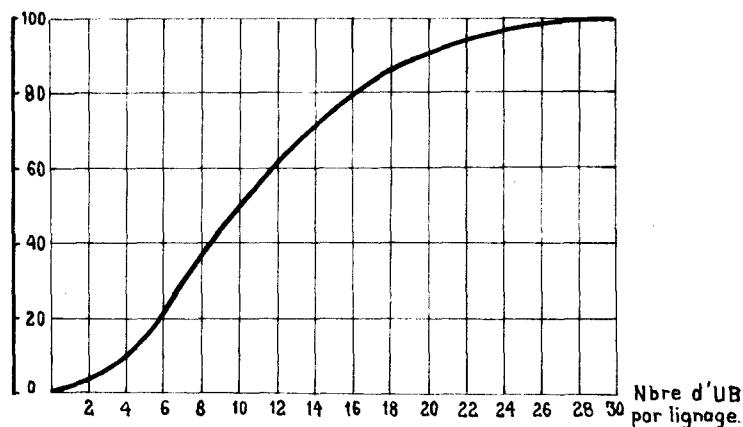
TAILLE MOYENNE D'UN LIGNAGE

Nbre de résidents
par lignage.



80 % des lignages totalisent entre 15 et 110 résidents, la médiane se situant vers 45 personnes.

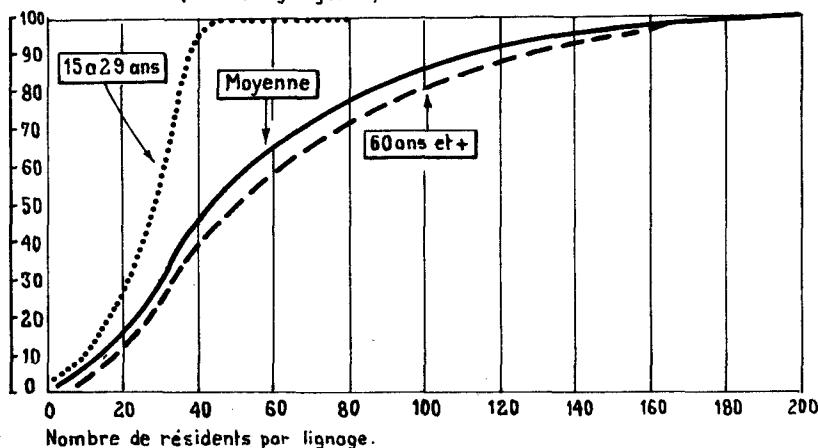
RÉPARTITION DE 100 LIGNAGES SUIVANT LE NOMBRE DE FAMILLES



La moitié des lignages comportent moins de 10 familles élémentaires et 75 % en comptent moins de 15.

Répartition de 100 lignages suivant le nbre de résidents

(% de lignages ayant moins de x résidents)



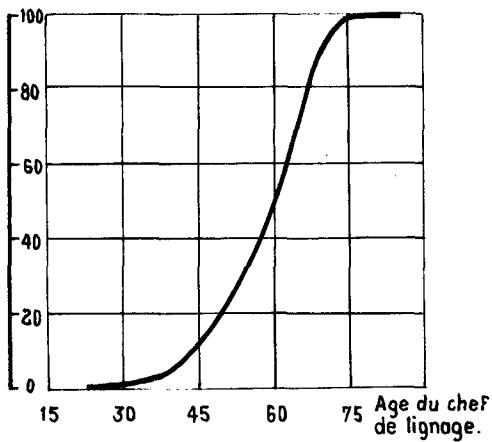
Outre l'importance des critères quantitatifs, nombre de familles et nombre de résidents, une caractéristique fondamentale des lignages est l'âge de leur chef.

Ainsi, 50 % des lignages dont le chef a entre 15 et 29 ans ont au plus 30 résidents, alors que pour un âge de 60 ans et plus

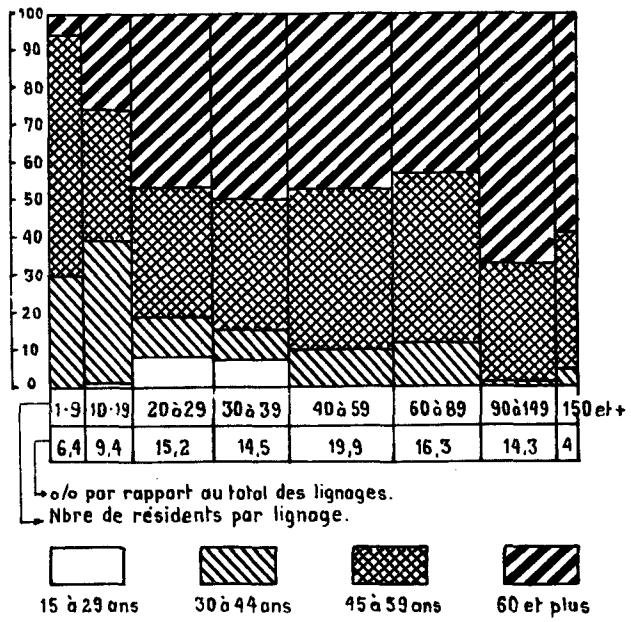
50 % des lignages comptent 50 résidents au plus.

D'autre part, 50 % des résidents dépendent de chefs de lignages âgés de plus de 60 ans qui représentent eux-mêmes près de 50 % des chefs de lignages.

RÉPARTITION DE 100 RÉSIDENTS SUIVANT L'ÂGE DE LEUR CHEF DE LIGNAGE



Répartition de 100 lignages de chaque groupe de taille suivant l'âge du chef de lignage



La proportion des chefs de lignages âgés de plus de 60 ans croît parallèlement avec la taille des lignages.

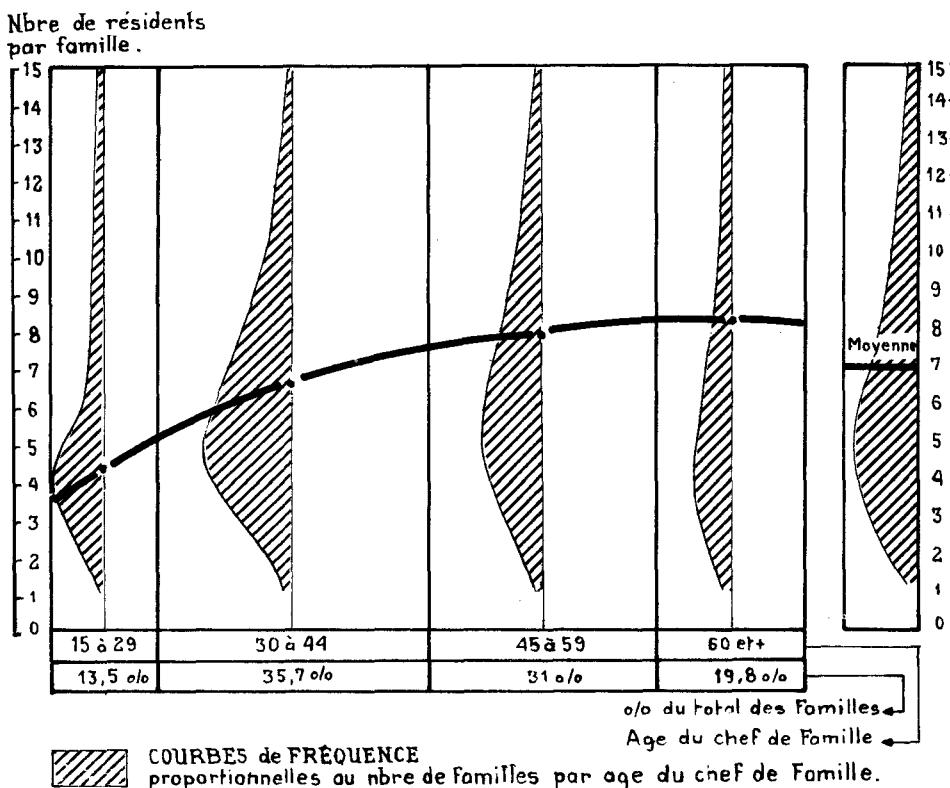
- 6 % pour les lignages de 1 à 9 personnes.
- 60 % pour les lignages de plus de 90 personnes.

2 — Étude des unités familiales élémentaires (UBE).

- Taille des unités familiales.

L'unité moyenne comprend 6,90 personnes; les dispersions enregistrées sont dues à l'ambiguïté de cette unité nouvelle qui peut être plus ou moins « dégagée » de son Auro d'origine.

TAILLE MOYENNE D'UNE FAMILLE

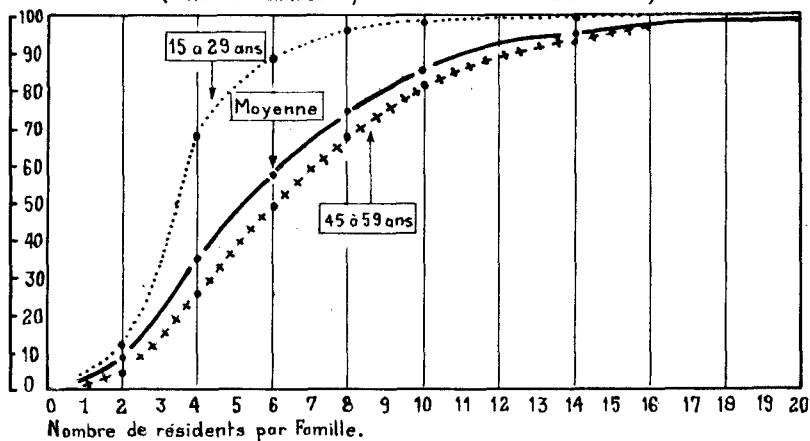


La variation de la taille moyenne en fonction de l'âge du chef de famille est appréciable jusqu'à 40 ans (de 4 à 7); la taille se

stabilise ensuite avec une légère diminution après 60 ans.

RÉPARTITION DE 100 FAMILLES SUIVANT LE NOMBRE DE RÉSIDENTS

(% de Familles ayant moins de x résidents)



— 25 % des UBE ont moins de 4 personnes.

— 50 % des UBE ont moins de 6 personnes.

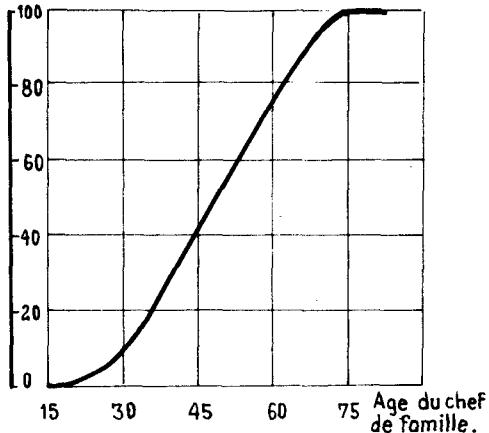
— 75 % des UBE ont moins de 9 personnes.

L'âge du chef de famille est ici aussi un paramètre important : 50 % des familles dont le chef a entre 15 et 29 ans ont au plus

3,5 résidents, alors que pour un âge de 45 à 59 ans 50 % des familles comptent 6 résidents au plus.

D'autre part, 50 % des résidents dépendent de chefs de familles âgés de plus de 50 ans, qui représentent eux-mêmes environ 40 % des chefs de familles.

RÉPARTITION DE 100 RÉSIDENTS SUIVANT
L'ÂGE DE LEUR CHEF DE FAMILLE

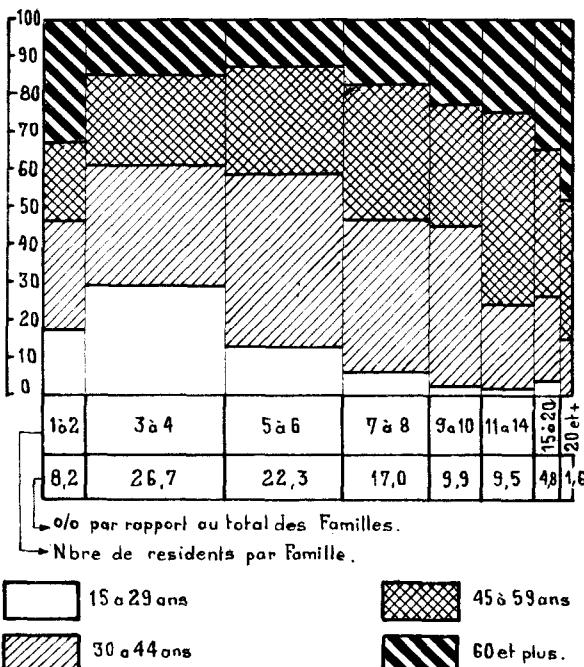


— 50 % des familles comptent de 3 à 6 personnes.

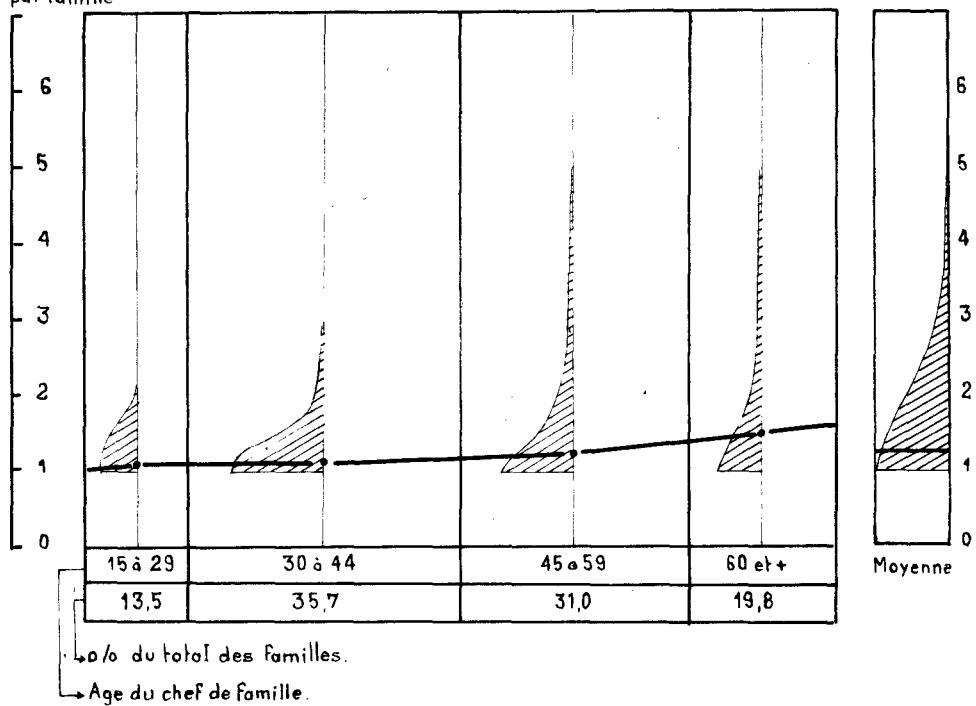
— 75 % des familles comptent de 3 à 10 personnes.

Les chefs de familles âgés (45 ans et plus) croissent en proportion, parallèlement à la taille de la famille; dans le groupe de tailles (1 à 2), il s'agit de chefs de familles n'ayant pas pu conserver ou acquérir des enfants (1).

Répartition de 100 familles de chaque groupe
de taille suivant l'âge du chef de famille



Nombre de ménages
par famille



• Composition des unités familiales.

Le nombre moyen de ménages (2) constituant une unité familiale s'établit à 1, 2; il varie très faiblement en fonction de l'âge du chef de famille. Ce n'est que dans le groupe d'âge supérieur (60 ans et plus) que l'on constate une sensible augmentation (1,4).

Les transformations récentes semblent donc avoir touché la grande majorité des Auro.

(1) Voir chapitre A.

(2) Nous appelons « ménage » un homme ou une femme, marié, veuf ou divorcé, ayant ou non des enfants, dépendant d'un chef d'unité familiale.

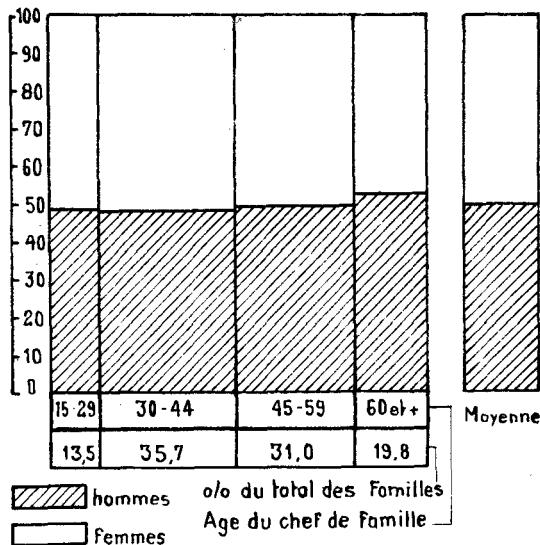
Répartition « hommes - femmes ».

Le nombre moyen d'hommes croît régulièrement en fonction de l'âge du chef de famille; le nombre moyen de femmes suit la même progression, à un niveau légèrement supérieur, puis

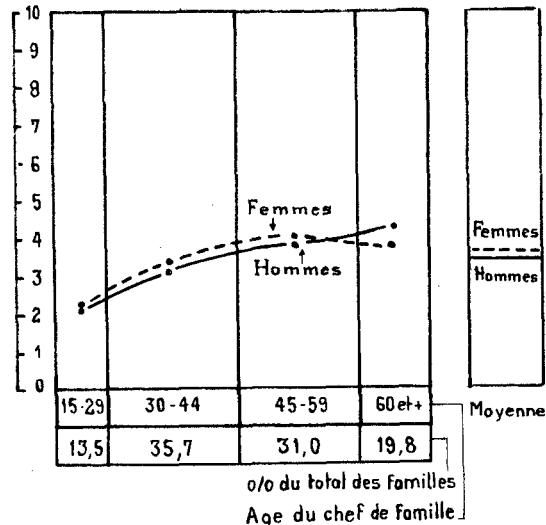
s'inverse et décroît quand le chef de famille atteint et dépasse 50 ans environ.

Ce déséquilibre « Hommes - Femmes », constaté dans l'enquête démographique, semble être un reflet de l'instabilité générale de la population (parenté, migrations...).

RÉPARTITION en % des HOMMES et des FEMMES



TAILLE MOYENNE

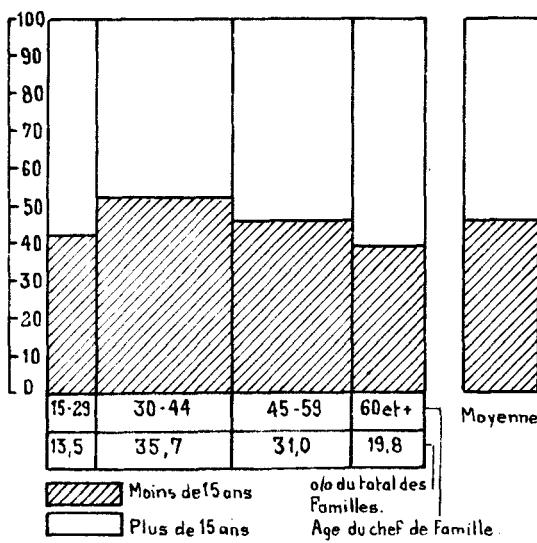


Répartition « moins de 15 ans - plus de 15 ans ».

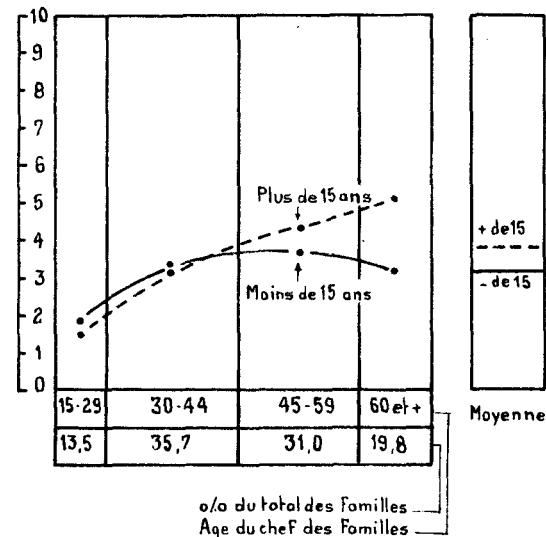
Les moins de 15 ans représentent environ 45 % de la popu-

lation; en fonction de l'âge du chef de famille, cette proportion varie de 42 % pour la classe d'âge inférieur, à 40 % pour la classe d'âge supérieur, en passant par un maximum de 53 % pour la classe d'âges 30 - 44 ans.

RÉPARTITION en % des moins de 15 ans et des plus de 15 ans



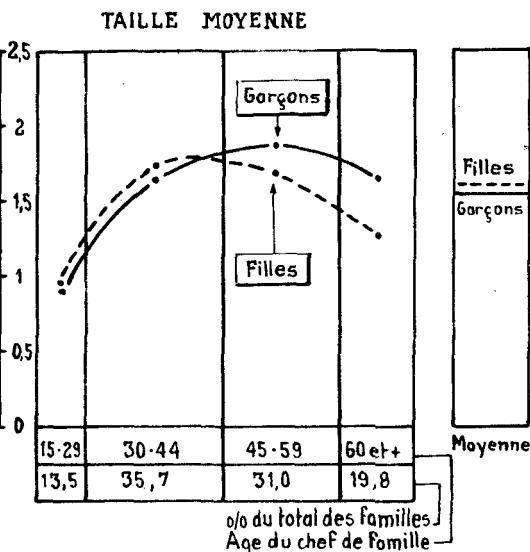
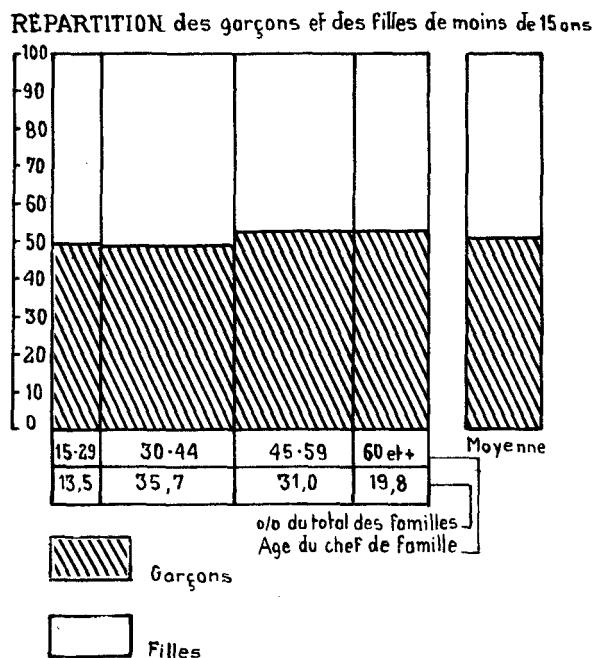
TAILLE MOYENNE



Répartition des « moins de 15 ans » par sexe.

Les différences à 50 % des pourcentages de garçons et de

filles peuvent s'expliquer par les cessions de garçons lorsque le chef de famille est jeune et au contraire par des acquisitions de garçons lorsqu'il est plus âgé. Mais le « surplus » global de filles reste inexplicable.



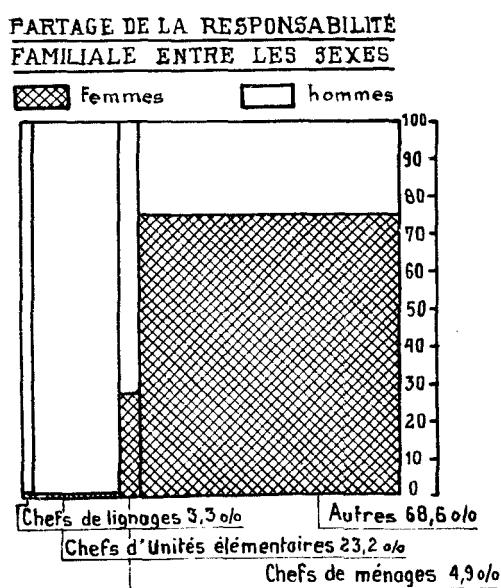
3 — Données globales.

Si les femmes peuvent prétendre à la chefferie avec les mêmes droits que les hommes, en fait, ces droits des femmes sont légèrement « bousculés » et les femmes sont très rarement chefs de villages ou chefs de lignages.

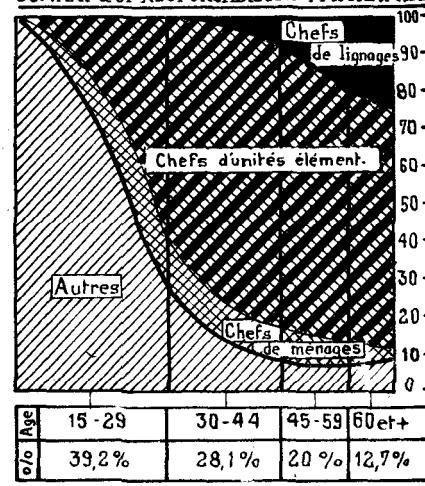
Au cours de l'étude, on a rencontré 3 femmes chefs de villages dans les 118 villages visités.

Dans l'échantillon démographique, on a recensé parmi les chefs de lignages 1,3 % de femmes.

Le graphique ci-dessous indique globalement l'importance, suivant l'âge des hommes, des types de responsabilités familiales.



REPARTITION DE 100 HOMMES RÉSIDENTS DE plus de 15 ans, de CHAQUE TRANCHE D'ÂGE SUIVANT leur RESPONSABILITÉ FAMILIALE



La responsabilité familiale varie considérablement suivant le facteur âge, ainsi :

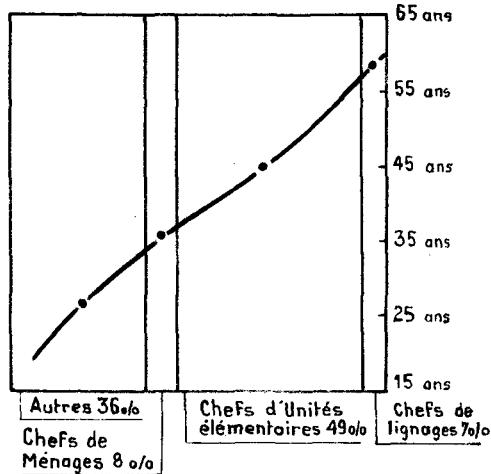
- 50 % des chefs de lignages ont plus de 59 ans,
 - 75 % des chefs de lignages ont plus de 52 ans,
- alors que :
- 50 % des chefs d'UBE ont plus de 44 ans,
 - 75 % des chefs d'UBE ont plus de 36 ans,

et

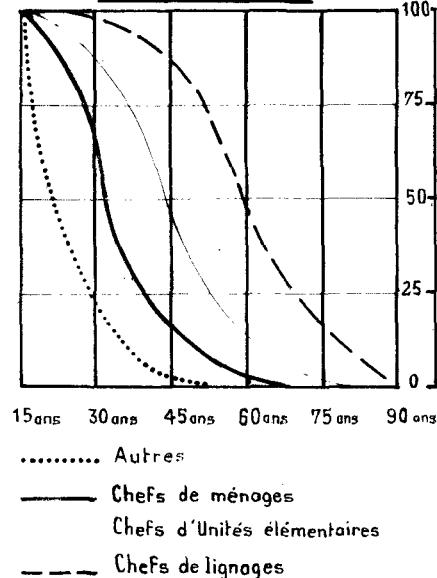
- 50 % des chefs de ménages ont plus de 32 ans,
- 75 % des chefs de ménages ont plus de 28 ans.

Si l'on considère l'âge moyen, l'écart est de l'ordre de 10 ans entre les types « autres », « chefs de ménages » et « chefs d'UBE », puis passe à 15 ans entre « chefs d'UBE » et « chefs de lignages ».

**AGE MOYEN SELON LA RESPONSABILITÉ
FAMILIALE (Hommes)**



**POURCENTAGE CUMULÉ DES CHEFS
D'UNITÉS FAMILIALES AYANT PLUS
D'UN ÂGE DONNÉ (Hommes)**



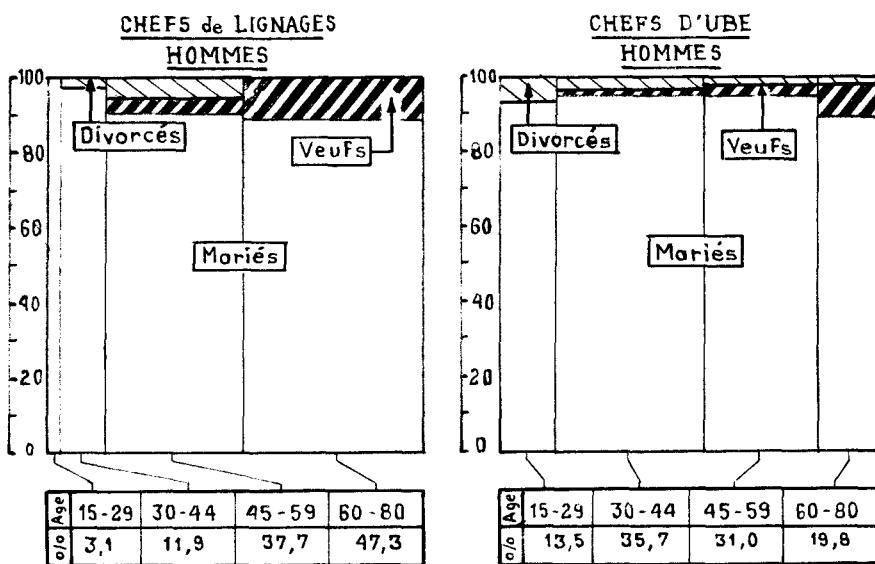
4 — Les habitudes matrimoniales.

• Les chefs d'unités.

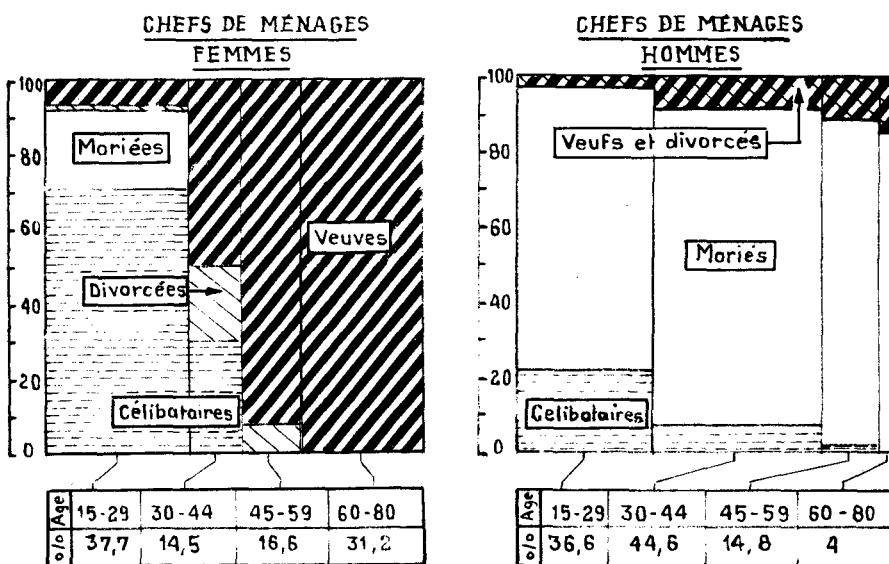
Rappelons les effectifs des personnes de plus de 15 ans sur lesquelles porte l'analyse.

		Chefs lignages	Chefs UBE	Chefs ménages	Autres	Total
	Nombre	8 774	62 178	9 791	46 160	126 903
Hommes.....	%	7	49	8	36	100
	Nombre	112	259	3 580	139 233	143 184
Femmes	%	0,1	0,2	2,5	97,2	100
	Nombre	88	62 437	13 371	185 393	270 087
Total	%	3,3	23,2	4,9	68,6	100

a) Situation matrimoniale.



Il n'y a pas de différences significatives entre les deux répartitions.



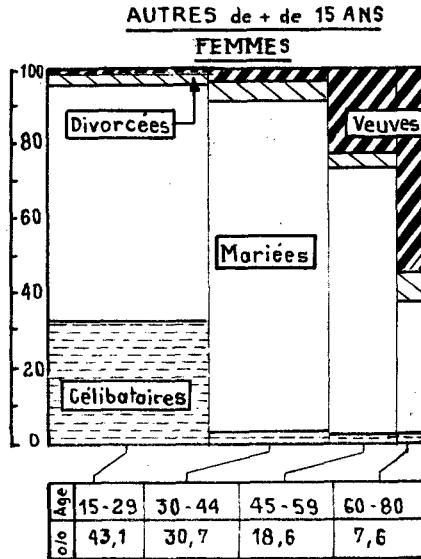
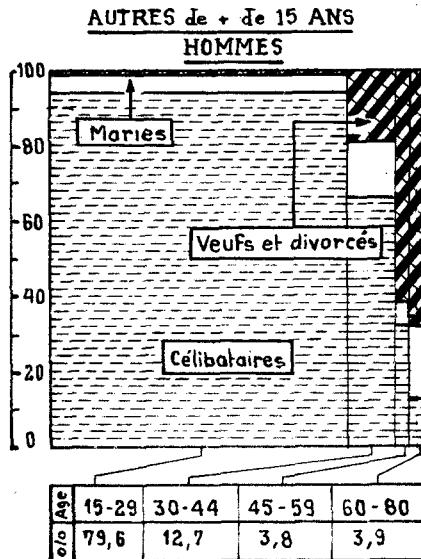
Le diagramme « Hommes » ne présente aucune caractéristique particulière. Le diagramme « Femmes » fait apparaître :

— L'importance des célibataires dans les classes d'âges jeunes; il s'agit de femmes ayant eu des enfants nés « hors mariage ».

— Le taux très élevé des veuves dès l'âge de 30 ans; ces fem-

mes retardent le plus possible un deuxième mariage et vivent dans la plupart des cas chez « leurs maternels ».

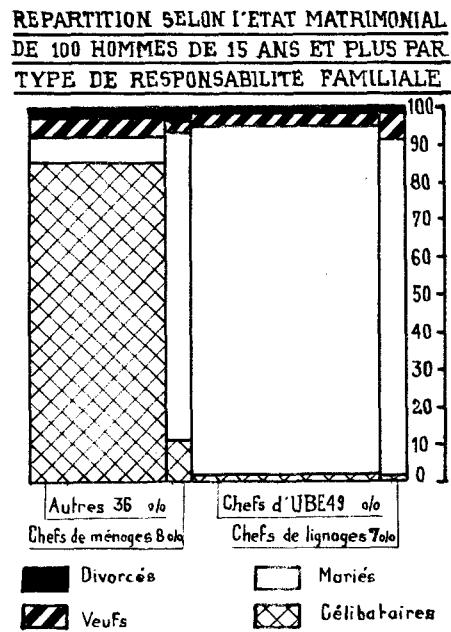
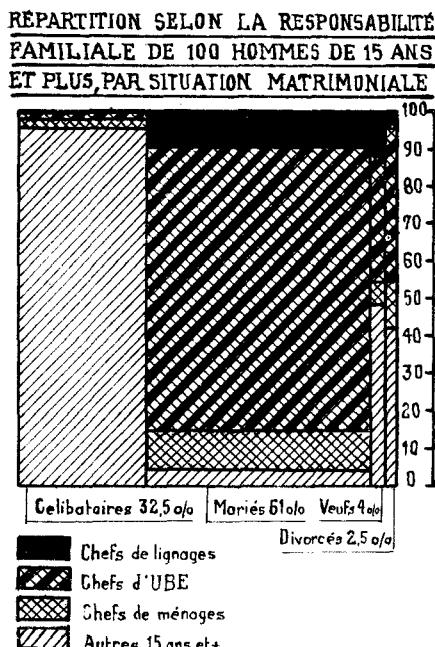
Les femmes mariées, bien qu'ayant des enfants, n'ont pas encore rejoint leur mari d'où la classification en « chefs de ménages ».



L'homme marié sans « responsabilité familiale » continue à dépendre étroitement de ses parents, tant que l'épouse ne l'a pas rejoint. Il faut souligner les taux extrêmement forts de célibataires « Hommes » dans les classes d'âges élevés. C'est

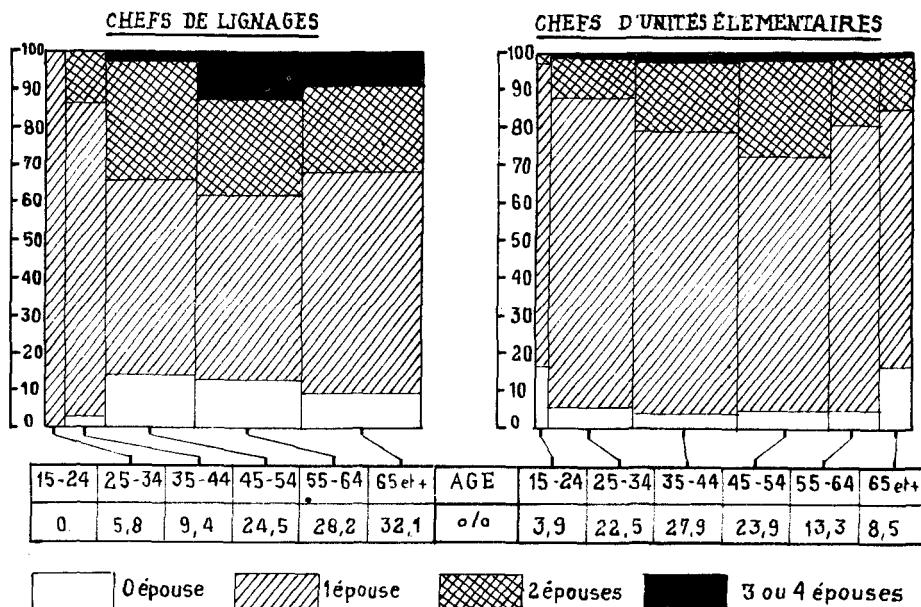
la contrepartie de la « fuite » des femmes devant le mariage.

Les diagrammes suivants récapitulent les données concernant les hommes de plus de 15 ans.



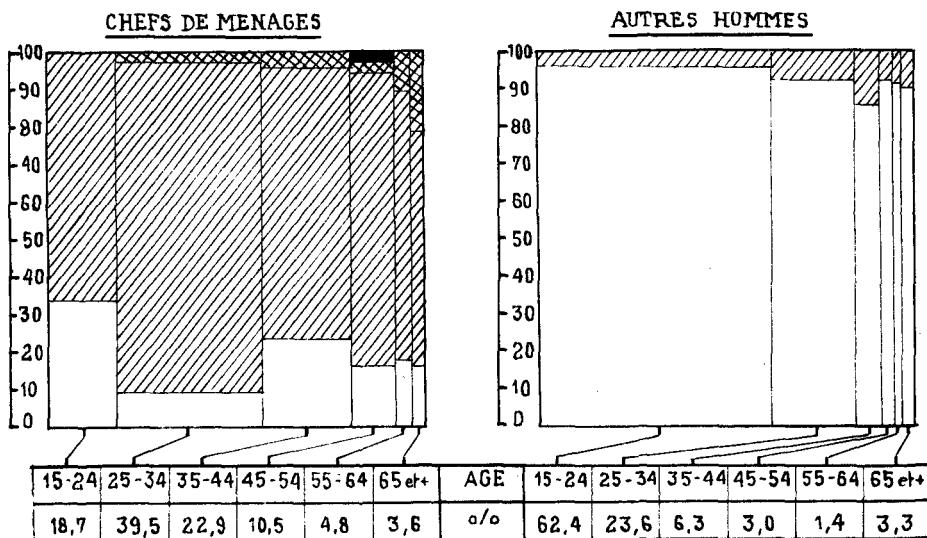
b) Le nombre d'épouses.

Le nombre d'épouses est un élément important de prestige social, les diagrammes sont à cet égard très éloquents.



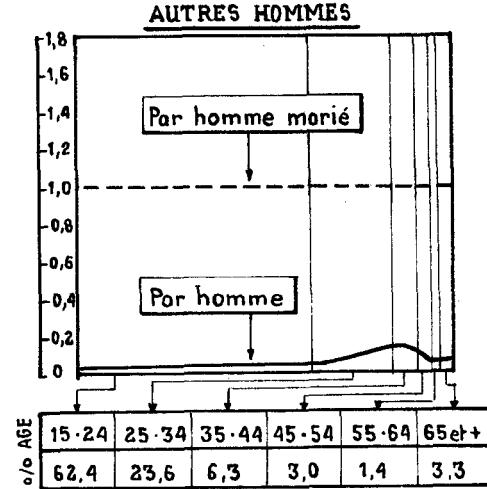
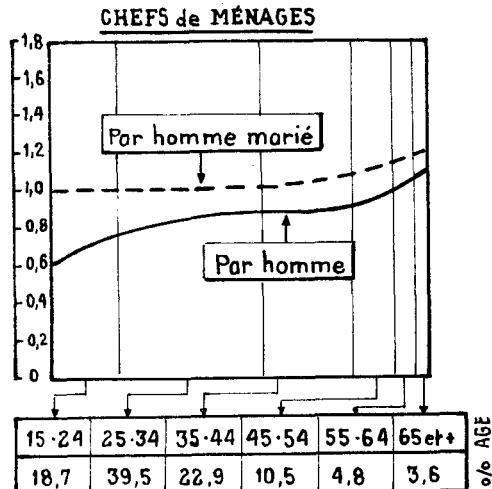
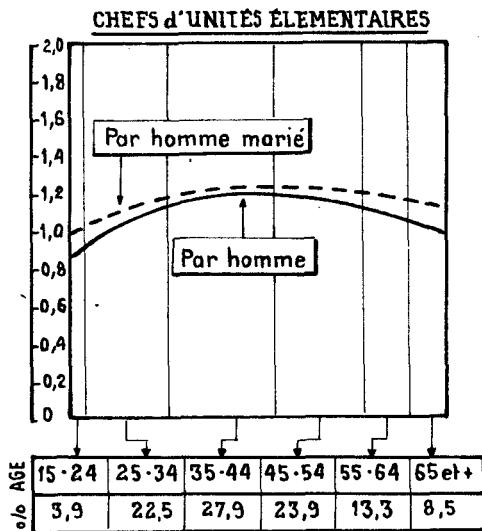
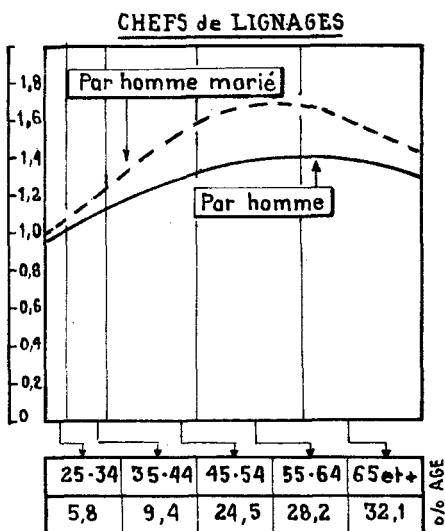
La proportion de chefs de lignages ayant 3 ou 4 femmes atteint, dans les classes d'âges élevées, 15 % environ. Il n'a pas été possible, dans le cadre de l'enquête démographique,

de mesurer l'importance de la pratique du lévirat. Mais, l'observation effectuée sur les villages de monographie montre que le lévirat est d'une pratique assez courante.



Les nombres moyens d'épouses par homme et par homme marié constituent des indices permettant de « mesurer » le

comportement matrimonial des hommes suivant leur type de responsabilité.



Si l'on compare les maxima par homme marié, on obtient le tableau suivant :

Chef de lignage	Chef d'Ube	Chef de ménage	Autre
1,65	1,23	1,19	1

Ainsi, le chef de lignage marié a 0,4 épouse de plus que le chef d'Ube.

• L'ensemble de la population.

a) La situation matrimoniale.

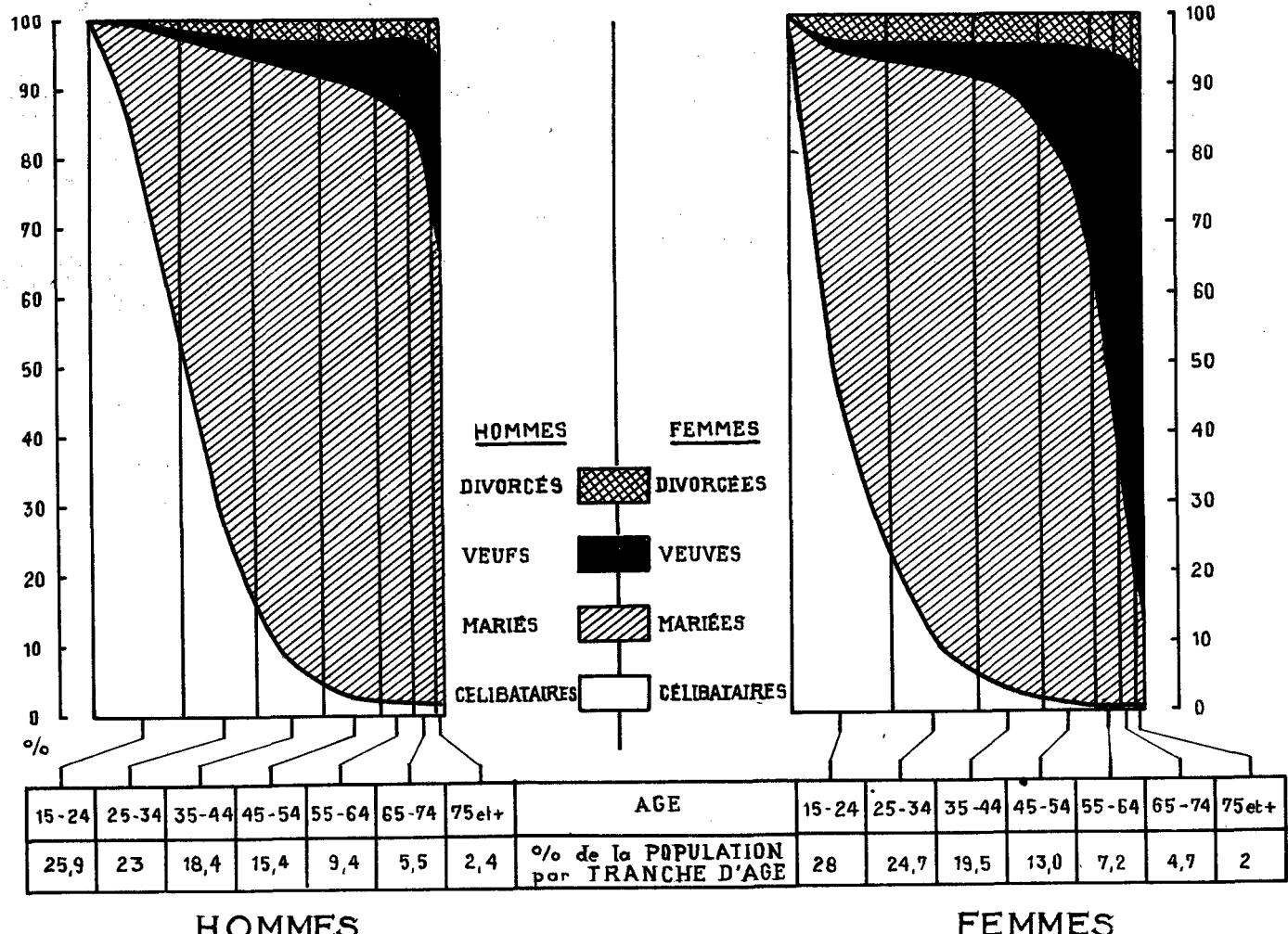
Les tableaux ci-dessous donnent par sexe, la répartition par tranche d'âges et par situation matrimoniale.

Hommes de 15 ans et plus.

Ages						Veuf	Divorcé	Célibataire	Total
	1 ép.	2 ép.	Marié 3 ép.	4 ép.	Total				
15-24	4 322	74	—	—	4 396	36	137	27 987	32 556
25-34	16 516	1 772	74	—	18 362	343	688	9 754	29 147
35-44	15 953	3 424	320	57	19 754	716	853	2 064	23 387
45-54	12 160	4 619	393	—	17 172	1 170	745	579	19 666
55-64	7 944	2 220	327	93	10 584	879	280	267	12 010
65 et +	5 921	1 468	234	111	7 734	1 851	378	174	10 137
Total	62 816	13 577	1 348	261	78 002	4 995	3 081	40 825	126 903

SITUATION MATRIMONIALE

RÉPARTITION DE 100 RÉSIDENTS RURAUX DE CHAQUE ÂGE, SELON LEUR SITUATION MATRIMONIALE



HOMMES

FEMMES

Femmes de 15 ans et plus.

Ages	Mariée	Veuve	Divorcée	Célibataire	Total
15-24	20 684	243	1 176	19 109	41 212
25-34	29 854	1 108	1 415	3 126	35 485
35-44	24 347	1 464	1 406	800	28 017
45-54	14 449	3 333	663	225	18 660
55-64	5 328	4 231	703	18	10 280
65 et +	2 213	6 699	521	153	9 530
Total	96 875	17 078	5 884	23 431	143 184

Chez les hommes, on constate un «taux de célibat» élevé puisque à 30 ans, on enregistre encore 30 % de célibataires et 9 % à 40 ans. Ce taux, bien inférieur chez les femmes, reste néanmoins à un niveau important (10 % à 30 ans 4 % à 40 ans.)

Nous avons déjà insisté sur l'extrême mobilité de la population masculine; une motivation importante des déplacements consiste à ramener de l'argent de Basse-Côte pour pouvoir se marier, car bien que la dot ne soit pas d'une pratique courante, l'homme est tenu d'offrir à sa conjointe et à ses beaux-parents de nombreux cadeaux.

b) **Nombre d'épouses.**

Globalement, on enregistre pour 100 hommes de plus de 15 ans :

- 39,5 hommes sans épouse
 - 49,5 hommes avec 1 épouse
 - 10,7 hommes avec 2 épouses
 - 1,3 hommes avec 3 ou 4 épouses
- } 61,5 hommes avec au moins 1 épouse

soit 76 femmes mariées pour 100 hommes ou 124 femmes mariées pour 100 hommes mariés.

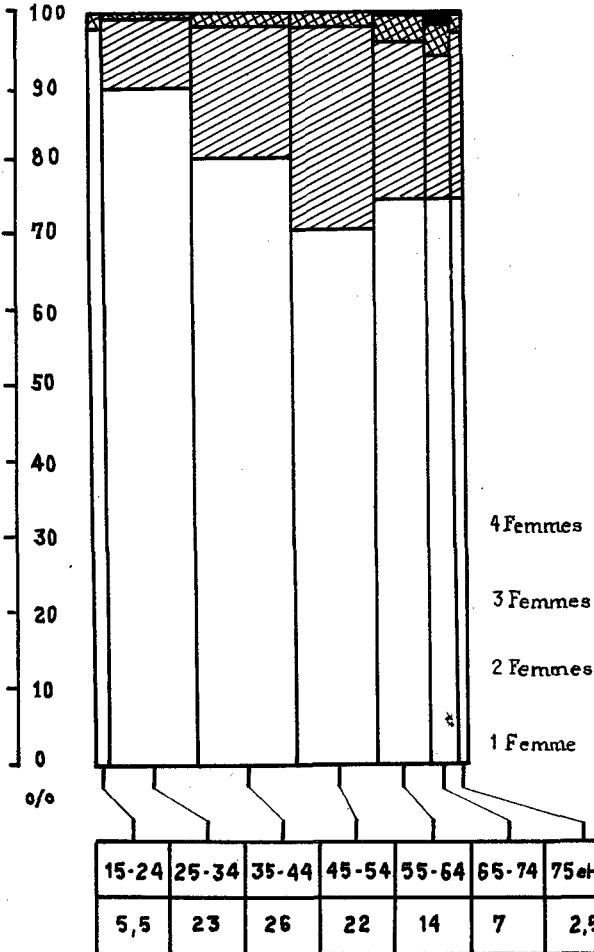
«L'équilibre matrimonial» s'établit ainsi :

Hommes	Femmes
39,5 sans épouse	37 sans mari
61,5 avec épouse	76 avec mari
100 hommes	113 femmes

Le taux de polygamie actuel s'élève à 1,24. Il croît assez rapidement avec l'âge de l'homme à partir de 30 ans environ, pour atteindre un maximum à un âge situé autour de 60 ans qui est de 1,3

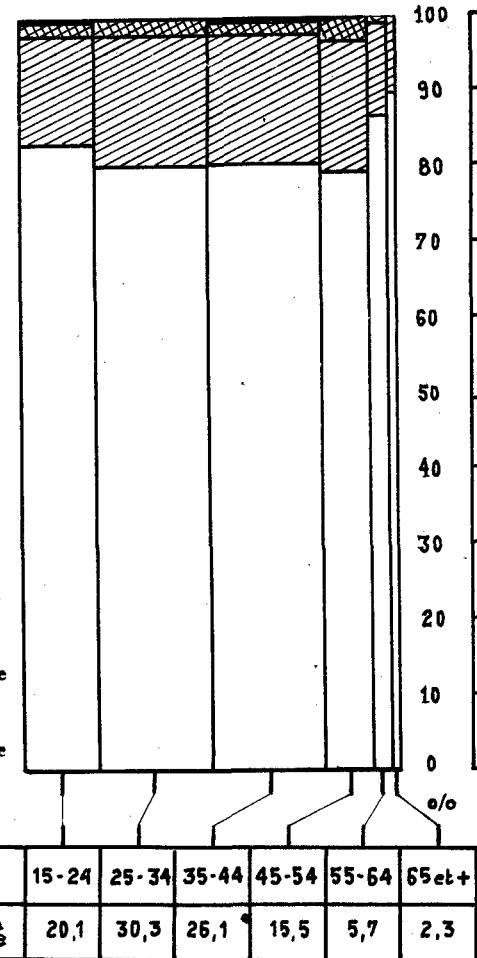
SITUATION MATRIMONIALE des RÉSIDENTS RURAUX MARIÉS

Répartition de 100 hommes mariés, de chaque tranche d'âge suivant le nombre d'épouses

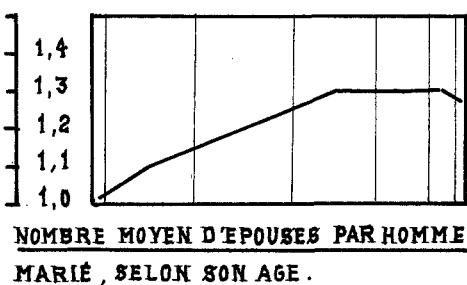


HOMMES MARIÉS

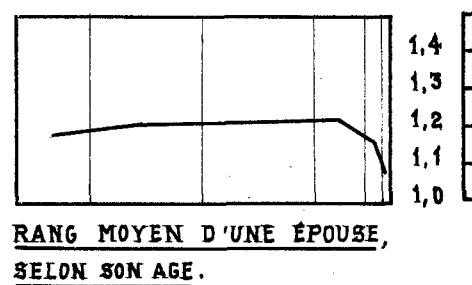
Répartition de 100 femmes mariées, de chaque tranche d'âge, suivant le rang du mariage



FEMMES MARIÉES

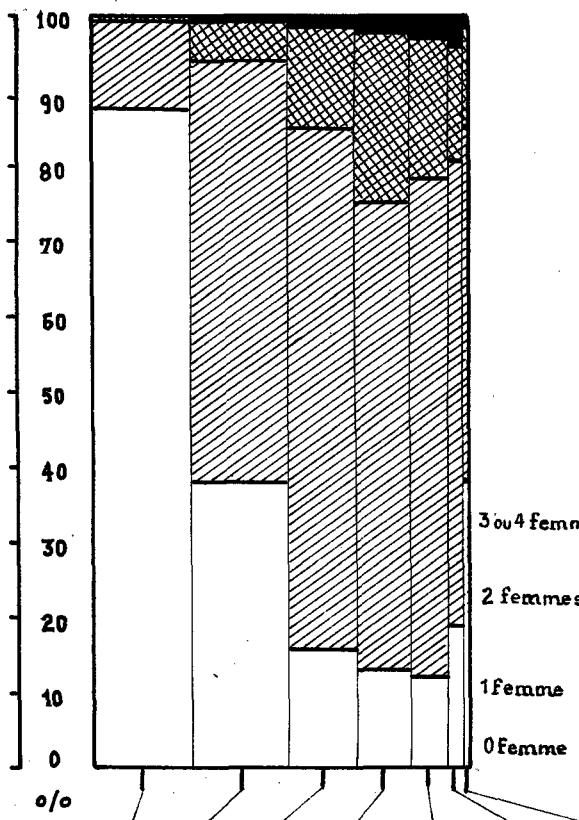


NOMBRE MOYEN D'ÉPOUSES PAR HOMME MARIÉ, SELON SON AGE.

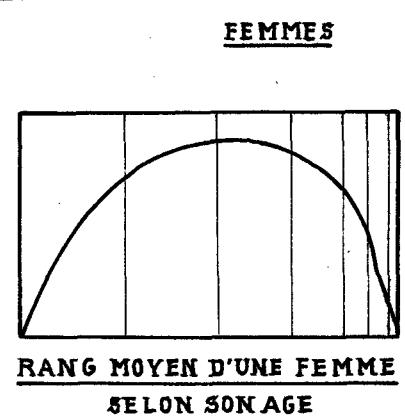
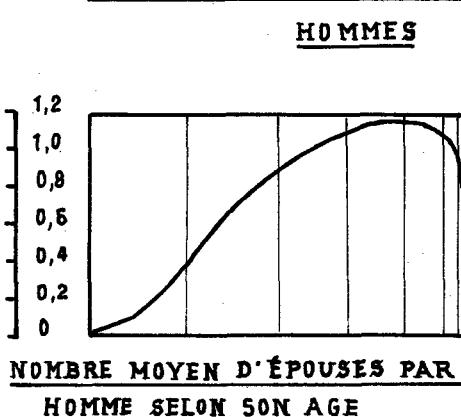
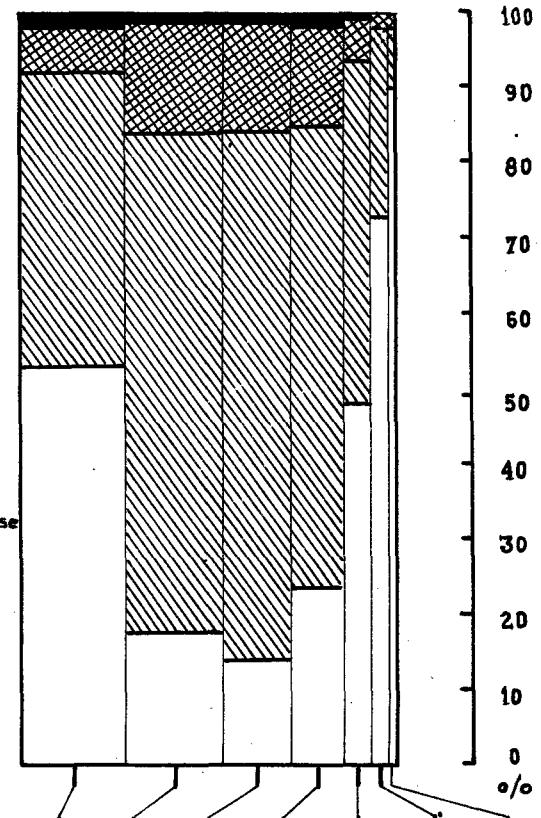


SITUATION MATRIMONIALE DES RÉSIDENTS RURAUX

Répartition de 100 hommes, de chaque tranche d'âge, suivant le nombre d'épouses.



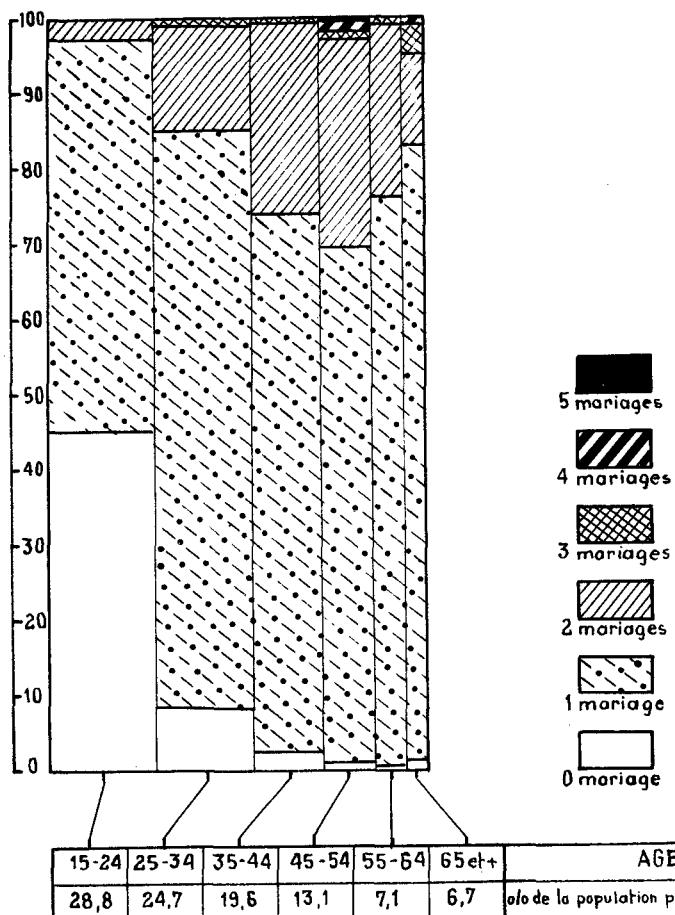
Répartition de 100 femmes, de chaque tranche d'âge, suivant le rang du mariage.



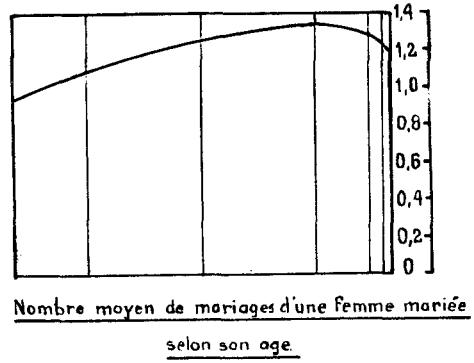
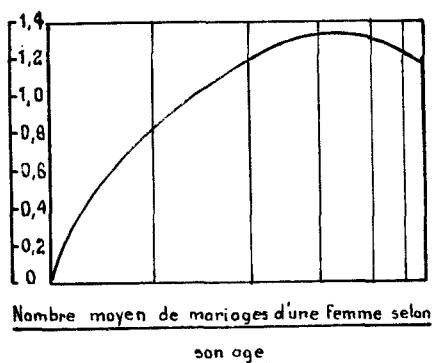
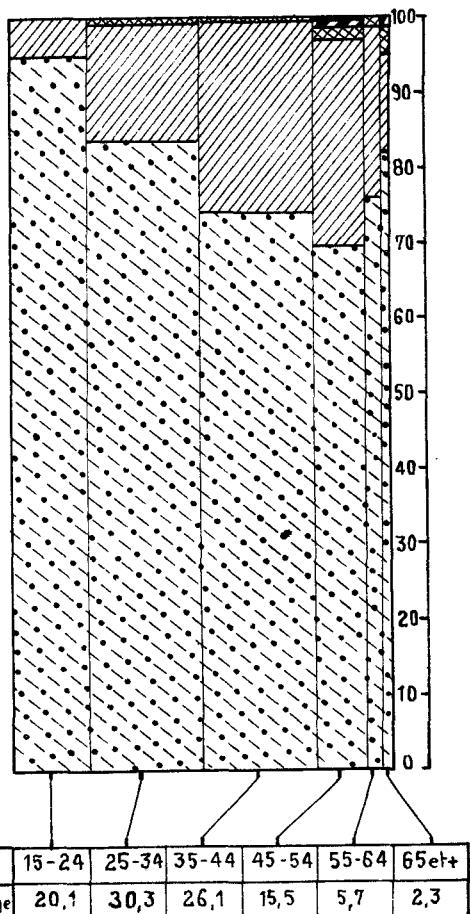
c) Nombre de mariages et remariages des femmes.

FEMMES DE 15 ANS ET PLUS NOMBRE DE MARIAGES

Répartition de 100 Femmes de chaque tranche d'âge suivant le nombre de mariages



Répartition de 100 Femmes mariées de chaque tranche d'âge suivant le nombre de mariages

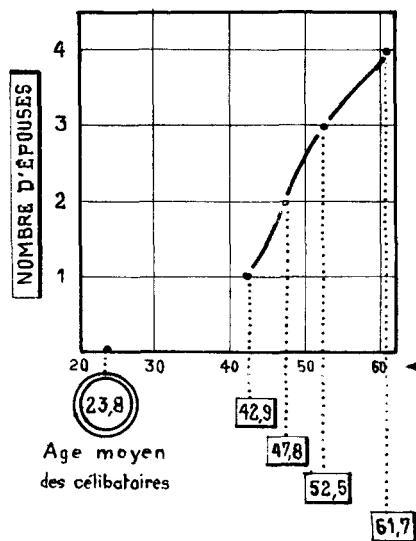


Le nombre de mariages est l'indice le plus sûr pour mesurer la mobilité conjugale. En moyenne, une femme contracte au cours de sa vie 1,35 mariage *reconnus*. La légère régression constatée sur les courbes dans les dernières tranches d'âges est vraisemblablement due à des omissions de déclarations et non à des modifications dans le temps, des mœurs et coutumes conjugales.

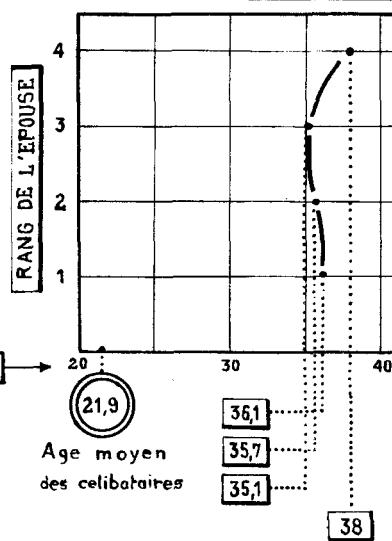
Il est remarquable de constater que dans la tranche d'âges 14-24 ans, 45 % des filles sont célibataires.

Les garçons se marient à un âge nettement plus élevé : ainsi près de 90 % des garçons de la tranche d'âges 15-24 ans sont célibataires et il en reste encore environ près de 40 % dans la tranche d'âge 25-34 ans.

**AGE MOYEN DES HOMMES MARIÉS
SUivant LEUR NOMBRE D'ÉPOUSES**



**AGE MOYEN DES FEMMES MARIÉES
SUivant LEUR RANG D'ÉPOUSE**

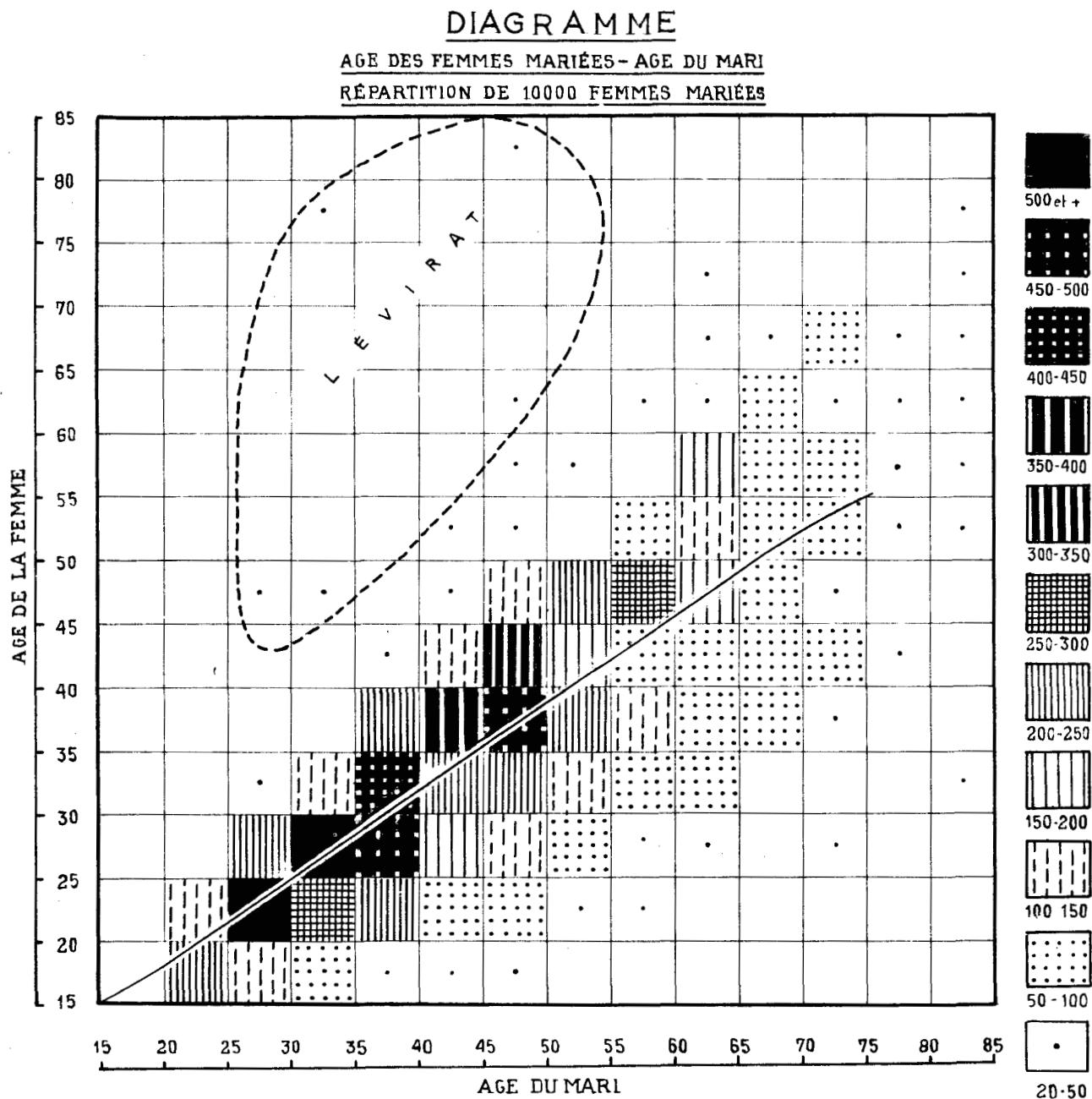


Le graphique « femmes » fait ressortir que l'âge des épouses est décroissant quand le rang de l'épouse augmente, à l'exception de la 4^e épouse, qui, lorsqu'elle existe, est plus âgée que les épouses précédentes. Nous retrouvons l'influence de la pratique du lévirat.

Le diagramme « Corrélation Age du mari-Age de la femme »

confirme cette hypothèse.

D'autre part, le décalage entre les âges des maris et ceux des épouses se poursuit naturellement tout au long de la vie conjugale et s'accroît sensiblement par le jeu des divorces, des remariages et de la polygamie. Il apparaît que ce décalage est proportionnel à l'âge du mari (de l'ordre du cinquième).



Age moyen d'une femme , suivant l'âge de son mari.

ANNEXE

LES TERMES DE PARENTÉ ET D'ALLIANCE

A. - Les termes de parenté.

1. Les termes de désignation et d'appellation.

a) Le plan vertical.

1) Les ascendants.

i) La génération du père et de la mère.

Pour désigner son père, sa mère, les siblings (1) et, le cas échéant, les cousins de son père et de sa mère, Égo (2) emploie extensivement les expressions « mi si » (mon père) et « mi ni » (ma mère). Pour les appeler, il utilise les termes « baba » (père, papa) et « mmo » (mère, maman) (3). En général, on fait suivre ces vocatifs du nom propre de la personne à qui on s'adresse; par exemple : « baba Tano », « mmo Aya », etc.

Pour distinguer le père et la mère des autres parents de leur génération on emploie les expressions : « mi si kpa » (mon père vrai), « mi ni kpa » (ma mère vraie) (4).

Pour désigner ses oncles et ses tantes avec précision, le locuteur se sert de formules descriptives et analytiques terme à terme; mon oncle utérin se dit : « mi ni nyama byâ » (ma mère/son/sibling-homme); ma tante paternelle : « mi si nyama bla » (mon père/son/sibling-femme) (5). Depuis que, à la faveur des migrations vers les villes, en particulier vers les villes de Basse-Côte (Abidjan, Bassam, Bingerville), les Baoulé ont repris contact avec les Akan du Ghana (Ashanti et Fanti), ils ont récupéré l'usage de « ofa » qui sert à désigner l'oncle utérin. Toutefois, cet usage d'introduction très récente est loin d'être généralisé et est surtout le fait de Baoulé qui ont eu des contacts directs ou indirects avec les villes de Basse-Côte.

Lorsqu'il s'agit des cousins du père et de la mère, il n'est plus possible d'aboutir à une explication exhaustive à l'aide des seuls termes de désignation et d'appellation et des formules dans lesquelles on les fait entrer. On est alors obligé de faire intervenir les formules duelles d'objectivation dont il est question au paragraphe suivant, sans pour autant, aboutir dans tous les cas à une explicitation exhaustive du rapport de parenté.

Les cousins et les cousines du père et de la mère sont, à un premier niveau, appelés « mi si » (mon père) et « mi ni » (ma mère); à un degré plus élevé d'exigence en matière d'explication on emploie les mêmes termes que pour les siblings du père et de la mère; le cousin de mon père sera : « mi si nyama-byâ » (mon père/son/sibling-homme); sa cousine « mi si nyama-bla » (mon père/son/sibling-femme), etc.

Au-delà de ce niveau, on est obligé d'employer les formules duelles : « nga oua-nга oua » et « bla nга oua-bla nга oua ». « Bla nга oua-bla nга oua » veut dire littéralement : femme celle-là enfant-femme celle-là enfant. Cette formule désigne des cousins parallèles matrilatéraux c'est-à-dire dont les mères sont sœurs. « Nga oua-nга oua » (6) est beaucoup plus vague puisqu'il ne fait pas intervenir le sexe des parents des cousins et peut désigner aussi bien les cousins croisés (les enfants d'un frère et d'une sœur) que des cousins parallèles patrilatéraux (les enfants de deux frères).

Aussi, l'explication exhaustive ne peut être réalisée que lorsqu'il s'agit des cousins parallèles matrilatéraux du père ou de la mère.

En effet, lorsqu'on dit, par exemple : « mi ni ni srâ nга бé ti nгаoua-nгаoua » (ma mère et homme celui-là ils sont nгаoua-nгаoua) on peut aussi bien désigner un cousinage croisé qu'un cousinage parallèle patrilatéral.

ii) La génération des grands-parents.

Les grands-parents sont désignés et appelés par le terme « nana ». Pour distinguer grand-père et grand-mère on utilise les expressions « nana-yasoua » (aïeul-garçon) et « nana-bla » (aïeul-femme). Pour distinguer les aïeuls du côté du père de ceux du côté de la mère, on a recours, ici aussi, à des formules analytiques et descriptives : mon grand-père maternel se dit :

« mi ni i si » (ma mère et son père); ma grand-mère maternelle : « mi si i ni » (mon père sa mère), etc.

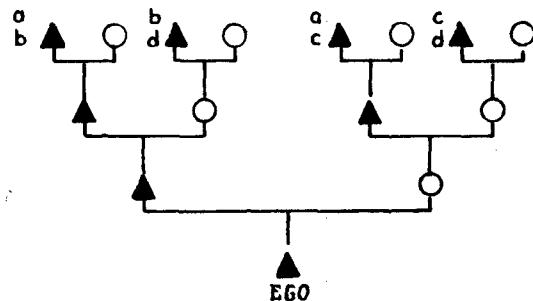
Les siblings des aïeuls peuvent être l'objet d'explicitations approximatives ou exhaustives selon les cas. Par ordre croissant d'explication, on dira : « mi nana yasoua » ou « mi nana bla »; puis on utilisera des formules du type : « mi nana yasoua i nyama byâ » (mon aïeul-garçon son sibling-homme) et dans ce cas on désigne aussi bien le grand-père paternel que le grand-père maternel; la formule d'explication exhaustive est du type : « mi si si i nyama-byâ » (mon père/son/père son sibling-homme).

iii) La génération des arrières-grands-parents.

Pour les bisaïeuls on emploie aussi le terme « nana ». Lorsqu'on voudra préciser le rapport de parenté, on aura encore recours à des formules terme à terme, de type analytique et descriptif. Toutefois aucune de ces formules n'offre une explication exhaustive.

Ces formules utilisées pour désigner les arrières-grands-parents comportent toujours un degré d'indétermination insurmontable. La figure ci-contre montre comment chacune des expressions suivantes utilisées pour désigner les bisaïeuls renvoie toujours à deux personnes différentes dans la structure de la parenté.

- (a) « mi nana yasoua i si » (mon aïeul garçon son père)
- (b) « mi si i nana-yasoua » (mon père son aïeul garçon)
- (c) « mi ni i nana-yasoua » (ma mère son aïeul garçon)
- (d) « mi nana bla i si » (mon aïeul femme son père).



(1) « Sibling » est un mot anglais qui désigne des individus ayant même père et même mère indépendamment de leur sexe. Comme il n'existe pas d'équivalent français de ce terme, son usage est devenu courant en anthropologie sociale.

(2) Ego, mot latin qui veut dire « moi ». Il est utilisé en anthropologie sociale pour désigner l'individu de référence dans une structure de parenté.

(3) Pour appeler la mère, on utilise aussi parfois « mani », néologisme d'origine européenne. « Mmo » veut aussi dire « madame » et entre dans les formules de salutations, de remerciements, etc.; exemple : « Mmo ani o ! » (Madame bonjour).

(4) « Kpa » est un adjectif qui peut prendre parfois une valeur adverbiale : il signifie : vrai, vraiment; bon, bien... .

(5) Les mots placés entre les // sont sous-entendus dans le langage Baoulé.

(6) Littéralement : « celui-là enfant - celui-là enfant ». Notons que la forme homologue de « bla nга oua - bla nга oua » qui pourrait logiquement être utilisée pour désigner des cousins parallèles patrilatéraux n'existe pas (biā nга oua - biā nга oua).

2) Les descendants.

i) La génération des enfants.

On utilise l'expression « mi ba » ou « mi oua » (1) (mon enfant) pour désigner ses propres enfants aussi bien que ceux des siblings ou des cousins. Mon fils se dira : « mi oua yasoua » (mon enfant garçon) et ma fille : « mi oua bla » (mon enfant fille).

Pour distinguer ses propres enfants de ceux des siblings ou des cousins on dit : « mi Krû-ba » (mon ventre/l'enfant).

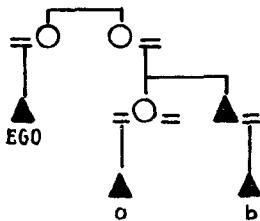
Pour désigner les neveux et les nièces, on utilise généralement des formules analytiques et descriptives :

« mi nyama bla oua » (mon sibling femme/son/enfant)

« mi nyama byâ oua » (mon sibling homme/son/enfant), etc.

Donc pour ces catégories objectives de la parenté, il est possible d'aboutir à des explicitations objectives. En fait, dans la pratique, les formules à haute complexité sont rarement employées et on se contente, le plus souvent, de formules d'approximation.

Lorsqu'on arrive au niveau des enfants des cousins, les relations ne peuvent plus être explicitées exhaustivement. Sur le schéma ci-dessous Égo désigne a et b de la même façon : « mi ni nyama-bla i anumâ yasoua » (ma mère/son/sibling femelle son petit enfant garçon).



Or, l'un est utérin (a), peut hériter le Égo tandis que l'autre (b) ne le peut pas.

Toutefois à ce niveau, intervient un terme de parenté important : « Aosoua » qui désigne le neveu utérin ou son équivalent. Ce terme d'après Delafosse (2) serait d'origine Agni et d'introduction récente. Ceci est fort plausible, car il s'agit là du seul terme de désignation à valeur synthétique et discriminatoire (3).

On n'utilise pas systématiquement « Aosoua » pour désigner tous les utérins de la génération des enfants ou des petits-enfants (4), mais cette extension se fait facilement lorsque les circonstances s'y prêtent. Lorsqu'un homme n'a pas de neveu utérin, il dira des enfants de sa cousine parallèle matrilatérale que ce sont des « Aosoua »; ou bien, il le dira des fils de sa nièce utérine.

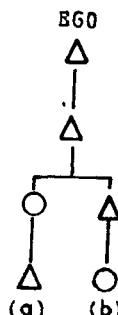
ii) La génération des petits-enfants.

Mon petit-enfant se dit : « mi anumâ »; mon petit-fils : « mi anumâ-yasoua »; ma petite-fille : « mi anumâ-bla ».

La précision s'obtient toujours par le même procédé : formules analytiques et descriptives : « oua-yasoua » (mon enfant garçon son enfant garçon); « mi oua-bla i oua-yasoua » (mon enfant fille son enfant garçon), etc.

« Anumâ » peut s'étendre à la descendance des siblings et parfois des cousins.

iii) La génération des arrières-petits-enfants.



Mon arrière-petit-enfant se dit : « mi anumâ siê » (siê = derrière). De même que pour l'ascendance, c'est à partir de ce niveau, que se manifeste une certaine ambiguïté dans les expressions servant à désigner l'ascendance directe.

Les formules d'explicitation sont du même type que celles utilisées pour les bisâeuls :

« mi oua-yasoua i anumâ-bla (mon enfant garçon son petit-enfant fille) peut désigner, sur le schéma ci-contre, aussi bien (a) que (b).

b) Le plan horizontal.

Sur le plan horizontal, c'est-à-dire pour les parents de la génération de Égo le terme d'utilisation extensive est « nyama » (5); les termes de différenciation sexuelle sont « byâ » (homme-garçon) et « bla » (fille).

Ici encore on se sert, pour l'explicitation, de formules analytiques dont la complexité croît en raison directe du degré d'éloignement du rapport de parenté et du degré de précision auquel on veut parvenir. C'est ainsi que le fils de la sœur de ma mère sera, suivant les cas :

a) « mi nyama » (mon sibling);

b) « mi nyama byâ » (mon sibling-homme);

c) « mi ni nyama bla oua » (ma mère/sa/sœur/son enfant);

d) « mi ni nyama bla i oua yasoua » (ma mère/sa/sœur son enfant garçon).

Pour les cousins au second degré, il n'est plus possible d'obtenir une explicitation exhaustive.

Pour désigner les demi-frères et les demi-sœurs on utilise des formules qui se réfèrent au père ou à la mère : on dit « mi ni oua » (ma mère/son/enfant); « mi si oua » (mon père/son/enfant).

À niveau des siblings — et parfois des cousins — intervient une différenciation importante entre aîné (« kpê » ou « kpêngbê ») (6) et cadet (si-ba = derrière enfant) qui entre parfois en compétition avec le principe des générations et qui contribue à inféliciter les structures généalogiques en situant sur le même plan des collatéraux de générations différentes.

L'ambiguïté insurmontable des termes servant à désigner les bisâeuls, les arrières-petits-enfants et les cousins à partir du second degré, ainsi que la complexité des formules d'explicitation exhaustive dans les autres cas, proviennent d'une carence de termes de parenté synthétiques et véritablement classificatoires.

Les termes de « ba » ou « oua », « ni » et « si » et « nyama » sont des termes d'extension sans valeur classificatoire, car ils ne diffèrent pas dans l'ensemble de la parenté des catégories de parents utérins et de parents en lignée masculine.

« Aosoua » ne peut pas non plus être considéré comme un terme classificatoire dans la mesure où son utilisation extensive pour désigner des collatéraux utérins des générations subséquentes n'est pas systématique mais se fait en fonction de conjonctures particulières.

Par ailleurs, la complexité des formules d'explicitation exhaustive les rend peu maniables et fait qu'on les utilise très rarement dans la pratique. On leur préfère l'emploi de formules extensives et approximatives beaucoup plus brèves qui situent les rapports de parenté dans les limites d'indétermination extrêmement gênantes pour une société où les successions se confirment généralement au schéma utérin et où il est essentiel, pour l'individu, de se définir, en lignée utérine, par référence à l'an-cêtre fondateur et au reste de sa descendance.

(1) Au pluriel, nouveau changement pour des raisons euphoniques : « mi oua » devient « mi ma mu » (« mu » est la marque du pluriel).

(2) Voir *Essai de Manuel de Langue Agni*.

(3) Avec « Ofa », d'origine Asante-Fanti et d'introduction encore plus récente.

(4) L'extension du terme ne se fait donc pas seulement sur le plan horizontal des fils des sœurs aux fils des cousines utérines, mais aussi dans le plan vertical puisqu'il peut être utilisé pour désigner les fils des filles des sœurs.

(5) L'utilisation extensive de « nyama » dépasse d'ailleurs la parenté : on se sert de « mi nyama byâ » comme de « djâfoué » (ami) pour héler un non-parent avec qui on entretient de bonnes relations.

(6) Ou Kpin ou Kping.

2. Les termes d'objectivation et les formes duelles.

Pour palier cette indétermination, les Baoulé ont recours à des termes classificatoires d'objectivation qui n'ont pas de fonction relationnelle ou à des formules duelles.

a) « Bla-ba » et « yasoua-ba ».

Ces termes, dont il a déjà été question, ne servent pas à définir une relation de Égo avec un membre de sa parenté, mais seulement à situer un individu par référence à la trame des lignées utérines et masculines qui constituent sa parenté. D'ailleurs, ces termes — « bla-ba » : l'enfant d'une femme et « yasoua-ba » : l'enfant d'un homme — se réfèrent moins qu'à des lignées qui n'ont plus qu'une existence virtuelle — les Baoulé ayant perdu le nom et le concept même du matrilignage (1) — qu'à des groupes de fonctionnement socio-économique qui peuvent aller de la cour élémentaire au village et dont les membres se définissent comme « bla-ba » ou « yasoua-ba » par rapport à l'ancêtre fondateur du groupe en question.

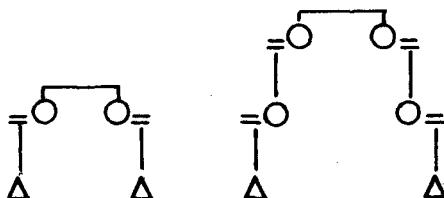
Il n'est pas question de reprendre ici l'analyse de ces termes déjà faite dans le paragraphe consacré à la structure de la parenté. Toutefois, il convient de souligner les points suivants :

1) Il ne s'agit pas là de véritables termes de parenté ; généralement on ne dit pas : « un tel est mon « bla-ba » (2) ou « je suis le « bla-ba » d'un tel », mais : « je suis bla-ba » dans l'Auro d'un tel », ou « je suis « bla-ba » dans tel village »;

2) De ce fait, les notions de « bla-ba » et de « yasoua-ba » sont éminemment relatives : on peut être « bla-ba » dans la famille étendue et « yasoua-ba » dans le village ;

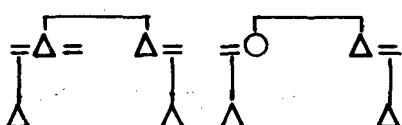
3) Enfin, comme nous l'avons signalé, il existe des « yasoua-ba » fictifs dans la logique du système de parenté Baoulé — système non lignagier, à double parenté et à accentuation matrilatérale — un homme est « bla-ba » là où sa mère est « bla-ba » et il est « yasoua-ba », non pas là où son père est « yasoua-ba », mais là où son père est « bla-ba » ; en fait, il existe de nombreux cas où les membres d'un groupement social (famille étendue, village...) sont définis comme « yasoua-ba » en contradiction avec cette règle.

b) « Ngaoua-nга oua » et « bla ngaoua-bla nga oua ».



“Bla nga wa - Bla nga wa”

Les formes duelles désignent les cousins : « bla-nга oua-bla-nга oua » veut dire femme celle-là/son/enfant-femme celle-là/son/enfant, et désigne les cousins parallèles matrilatéraux (figure ci-dessus c'est-à-dire deux personnes dont les mères sont sœurs ou cousines utérines). « Ngaoua-nгаoua » désigne les autres cousins : les cousins parallèles patrilatéraux — c'est-à-dire les enfants de deux frères ; ou les cousins croisés — c'est-à-dire les enfants d'un frère et d'une sœur. A ce niveau, le sexe des parents par lesquels deux individus sont cousins n'est pas précisé : « nga » voulant dire aussi bien celui-là que celle-là.

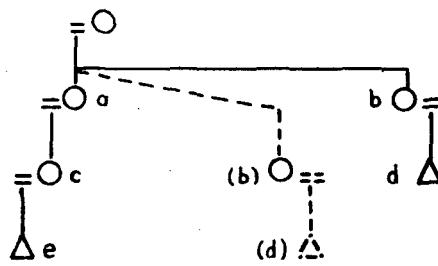


“Nga wa - nga wa”

Mais les cousins ne se servent pas de ces expressions pour s'appeler ou se désigner l'un l'autre. Un homme ne dira pas de son cousin : « c'est mon « ngaoua » ou mon « bla nga oua ».

Pour se situer dans un tel rapport, Égo est obligé de s'objectiver : il dira : « moi et un tel, nous sommes « bla ngaoua-bla ngaoua » (« mi ni srà nga, é ti bla nga oua bla nga oua »). C'est comme si, en français, on pouvait dire : « un tel et moi sommes cousins » sans pouvoir dire : « un tel est mon cousin » ou « je suis le cousin d'un tel ».

Dans la pratique, les expressions « ngaoua-nгаoua » et « bla nga oua-bla nga oua » (et surtout dans le cas de cette dernière) s'appliquent aussi aux cousins au deuxième degré et au troisième degré. Cette utilisation extensive fait souvent qu'on applique cette formule à des parents de générations différentes lorsqu'ils se situent dans la même classe d'âges. Le schéma ci-dessous montre comment e et d appartenant à des générations différentes (en trait plein) sont désignés comme cousins parce qu'ils se situent dans la même classe d'âges (trait pointillé).



B. Les termes d'alliance matrimoniale.

L'épouse s'appelle « yi » et l'époux « wu ».

Le terme le plus généralement employé pour désigner les alliés est « sia ». Toutefois, il existe un autre terme « sébi », dont l'utilisation fait l'objet d'une variation régionale importante.

Une ligne orientée nord-sud correspondant aux limites orientales des cantons Bro et Don, Sâ, Aïtou (Aïtou de Tiébissou, de Toumodi et de Dimbokro) marque la frontière entre deux systèmes différents de termes d'alliance : à l'est de cette ligne prédomine l'utilisation de « sia » et à l'ouest celle de « sébi ».

Dans le système oriental « sia » est utilisé pour les relations d'alliance entre hommes et pour les relations entre hommes et femmes. On lui adjoint en général un qualificatif sexuel : « yasoua » (masculin) ou « bla » (féminin). C'est ainsi que « mi sia yasoua » sera mon beau-frère, mon beau-père, mon gendre et que « mi sia-bla » sera ma belle-mère et parfois ma bru (3).

Dans ce système, « sébi » est utilisé uniquement pour les relations entre femmes (4).

Dans le système occidental, « sia » est utilisé uniquement pour les relations d'alliance entre hommes et « sébi » pour les relations entre femmes et entre hommes et femmes.

Les termes d'alliance		
	Système occidental	Système oriental
Relations entre hommes	Sia	Sia
Relations entre hommes et femmes	Sébi	Sia
Relations entre femmes	Sébi	Sébi

(1) « Abusúa » chez les Ashanti et Fanti, « abusuá » chez les Agni ; par ailleurs, le « ntoro » (Asante-Fanti) ou « atoro » (Agni) est le support du concept de patrilignage.

(2) Nous avons toutefois rencontré cet usage dans un village du Ouarébo. L'état actuel des recherches ne permet pas de dire s'il s'agit là d'un cas isolé ou d'une utilisation qui pourrait être, ou avoir été systématique.

(3) Entre beau-frère et belle-sœur on utilise les termes de « yi » (épouse) et « wu » (époux).

(4) Chez les Agni aussi, « sébi » est réservé aux relations entre femmes.

En principe, ces termes de « sia » et « sébi » pourraient être employés pour désigner tous les alliés, aussi bien dans le plan horizontal (les beaux-frères et belles-sœurs) que dans le plan vertical (beau-père et belle-mère, d'une part, et gendres et brus de l'autre). Toutefois, dans la pratique, on fait souvent intervenir d'autres termes : « yi » (épouse) (1) et « wû » (époux) ainsi que les termes « oua » ou « ba » (enfant) et « ni » (mère).

Dans les deux systèmes, l'utilisation de « yi » et « wû » est générale entre beaux-frères et belles-sœurs — ainsi qu'entre une femme et les cousins de son époux et entre un homme et les cousines de son épouse. Ceci doit être mis en rapport avec la coutume du lévirat à la faveur de laquelle un homme peut épouser les veuves de son frère ou de son cousin.

Toutefois la pratique du lévirat et l'utilisation de « yi » pour désigner des femmes alliées ne se recouvrent pas entièrement. D'une part « yi » est parfois utilisé dans des relations d'où la pratique du lévirat est exclue; d'autre part, dans la relation entre une femme et le neveu utérin de son mari, où le lévirat se pratique fréquemment, on n'emploie pas les termes « yi » et « wû » mais « ni » (mère) et « oua » (enfant).

Dans la plupart des tribus appartenant au système oriental (2), un homme appelle sa bru (3) « mi yi » sans qu'il ait pour autant la possibilité de l'épouser au cas où son fils viendrait à décéder. Il semble qu'il s'agisse là d'une façon collective ou en quelque sorte classificatoire de parler : en effet, l'épouse de mon fils peut d'un certain point de vue (4) être considérée comme une épouse appartenant au groupe social dont je suis le chef; c'est ainsi que d'une épouse du groupe on dira souvent « notre épouse » et non pas « l'épouse d'un tel ». Le père, étant généralement le chef du groupe social, s'identifie au groupe et transforme le « notre épouse » en « mon épouse ». D'ailleurs, alors que dans les relations entre belles-sœurs et beaux-frères classificatoires, « mi wû » est le corrélatif de « mi yi », dans la relation beau-père-bru le corrélatif de « mi yi » est « mi sia-yasoua ».

En revanche, alors que le lévirat se pratique fréquemment dans la relation neveu-épouse de l'oncle utérin particulièrement lorsqu'on hérite de ce dernier, les termes employés sont « mi oua » (mon enfant) et « mi ni » (ma mère) (5). En principe, toute

possibilité de mariage est exclue avec les femmes qui sont des mères classificatoires et qu'on appelle « mi ni ». En fait, les termes « mi oua - mi ni » sont employés d'abord entre une femme et les enfants de son mari; par extension, en vertu du principe classificatoire, leur usage a cours aussi entre la femme et les neveux de son mari, mais si un homme ne peut pas épouser les coépouses de sa mère, il peut épouser les veuves de son oncle.

Dans ces deux cas — relations entre beau-père et bru et relations entre femme et neveu du conjoint — le langage, la nomenclature des termes d'alliance se trouve être en contradiction patente.

Il existe un troisième terme d'alliance : « ora », qui veut dire rival ou rivale. Il s'applique d'abord aux coépouses. Par extension, il s'applique aussi aux femmes de deux frères. Belles-sœurs et beaux-frères s'appellent « yi » et « wû », et comme un homme peut épouser les veuves de son frère, il est normal que les épouses de deux frères s'appellent « ora » puisqu'elles peuvent devenir coépouses.

Par ailleurs, on appelle « ora », les époux de deux sœurs, non pas parce qu'un homme pourrait épouser deux sœurs — ce qui est rigoureusement exclu — mais parce que, dit-on, « ils ont cherché des femmes dans la même famille. »

Tous ces termes synthétiques d'alliance peuvent toujours être remplacés par des formules analytiques et descriptives : par exemple, mon beau-frère se dira : « mi yi i nyama byâ » (mon épouse son sibling homme); etc.

(1) En fait, on peut appeler « mi yi » toute femme avec laquelle on pourrait se marier.

(2) Chez les Nzipri, les Faafoué de Bouaké, les Pépressou, les Fari, les Salé, les Ando et les Sundo, on utilise le terme « sia ». Dans le système occidental on utilise « sébi ».

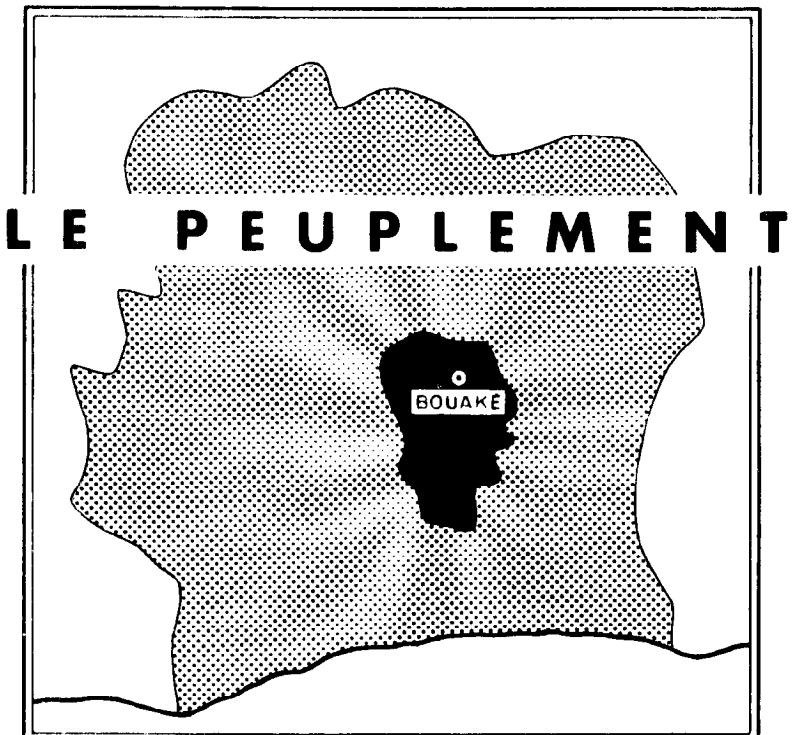
(3) Ce n'est pas seulement le père de l'époux qui appelle la femme « mi yi » mais aussi les oncles utérins et les oncles paternels.

(4) En fonction de la pratique du lévirat.

(5) En usage dans les deux systèmes.

REPUBLIQUE DE COTE D'IVOIRE

MINISTERE DES FINANCES, DES AFFAIRES ECONOMIQUES ET DU PLAN
ADMINISTRATION GENERALE DU PLAN
DIVISION DES ETUDES DE DEVELOPPEMENT



ETUDE REGIONALE DE BOUAKE 1962-1964

TOME 1