

UNIVERSITE DE LYON II

INSTITUT DE PSYCHOLOGIE, DE SOCIOLOGIE ET

DE PEDAGOGIE

UNIVERSITE
DE LYON
INSTITUT
DE PSYCHOLOGIE,
DE SOCIOLOGIE
ET DE PEDAGOGIE

K.95

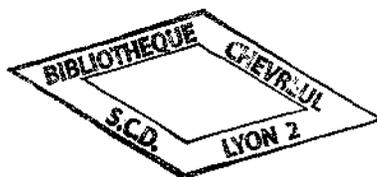
Thèse de doctorat de 3^e cycle

L'EVOLUTION DE LA SOCIETE SENOULO (COTE D'IVOIRE)

LES EFFETS DE LA TRANSFORMATION DES LIGNAGES SUR LA SCOLARISATION

Responsable de la formation : Guy AVANZINI

Directeur de recherche : Maurice MANIFICAT



632M2

Par Reoul KONE

ANNEE : 1984

INTRODUCTION.

Les communautés villageoises sont les unités de recherche les plus pertinentes car elles constituent le champ d'affrontement de la tradition et de la modernité.

G. BALANDIER (1)

Lorsque je suis arrivé à Lyon II, un travail antérieur (2) m'avait déjà amené à considérer que l'Ecole ne pouvait être, pour les paysans de l'Afrique Noire, qu'une sorte d'artifice. Car l'organisation de l'Etat moderne - celui-là même qui propose l'école - est artificielle, au moins pour n'être pas venue des bases à 90 % villageoises de ces pays.

A partir du D.E.A., nous avons donc choisi de travailler sur l'acceptation universelle et quasi mystique de l'équation: "alphabétisation = bien-être, développement". Autrement dit, comment il s'est fait que les Etats neufs d'Afrique ont admis d'emblée - dès leur Indépendance- , que scolariser était un atout majeur dans leurs propres problématiques de développement; cependant que, vingt ans après, l'on voit bien qu'ils n'ont généralement réussi qu'à aggraver leur sous-développement, avec l'exode rural engendré par la scolarisation.

L'axe général était donc déjà l'interculture; celle qui ne fonctionne que dans un sens unique: l'ethnocentrisme occidental en face des myriades de cultures, périphériques celles-là, puisque subjuguées par le poids technologique des Européens. Il s'agissait de dénoncer et sans doute de flétrir, à propos d'une situation absurde, en démontant pour le remonter, le pro-

1) BALANDIER G. Anthropologie politique. p. 202. Cité par BEL-LONCLE G. in ASSCOD n° 56 p. 63.

2) Un mémoire en Psycho-pédagogie.

cessus lent, de l'installation de cette équation en Afrique Noire. L'on escomptait au total, un peu magiquement, comme un effet cathartique qui libère des contraintes du modèle inspirateur et autorise à en concevoir un autre, qui soit plus en rapport avec la situation réelle, et, en cela, plus performant. En somme, il s'agissait de refaire le monde; un exercice universitaire qui ne mange pas de mil ... De plus, mes capacités méthodologiques n'étaient pas forcément à la hauteur de ces ambitions-là.

Cependant, il reste la conviction que les concepts qui servent à penser l'Ecole dans le tiers-monde - dont les territoires viennent d'être acquis au statut d'Etats - ces concepts-là donc, sont préfabriqués ou que, en tout cas, ils ont été sédimentés dans des contextes culturellement et technologiquement différents de l'Afrique. Cela suffit pour les rendre suspects, dès lors que cette école n'a pour effet que de vider les villages, pour fabriquer des villes, sans rien apporter de vraiment vital pour les ensembles villageois.

De ce point de vue, l'optique générale de ce travail, relève de la "déraison politique" du "si on"; si on s'inventait une chose publique, avec un contrat social vécu (1) ? Où les

1) De notre point de vue, cela n'est que l'un des aspects (un peu sauvage ?) de la pensée de P.-H. CHOMBART de LAUWE, telle qu'il la donne à lire dans La culture et le pouvoir. Dès la page 7, on y lit que la vie sociale est polarisée par deux processus opposés: "un processus de manipulation, expression de la dominance des groupes au pouvoir, et un processus inverse de dynamique culturelle, partant de l'intérieur des groupes et pouvant permettre de renverser la situation des catégories dominées". La culture et le pouvoir, transformations sociales et expressions novatrices. Paris, éd. Harmattan, 1983, 386 p. (2° édition, Coll. Changements).

individus (ceux qui contractent), sont ceux-là mêmes qui agissent dans les villages, au lieu que tout est conçu hors d'eux, pour leur être imposé. Parce que l'action qui découle du contrat social actuel n'est guère satisfaisante réellement. Les progrès sont bien trop clinquants pour être le reflet de la base sociale. En somme, le sous-développement réel régresse peu.

Si le premier terme est posé (à savoir le développement rural), le second reste à désigner. Bien entendu, c'est la scolarisation. Guy BELLONCLE se définit une problématique générale - lui dit (1) "accolade générale" - qu'il résume dans les deux concepts de "villagisation et développement". Il se propose d'utiliser les structures traditionnelles villageoises pour contribuer au développement. Sans en épouser l'ampleur, notre démarche voudrait pouvoir trouver sa niche, au sein de cette problématique. De l'étude des structures villageoises jusqu'au développement, il y a le passage obligé, par l'éducation. Car la vieille équation : alphabétisation = développement n'est pas fautive réellement ... ou bien, on ne peut pas s'en passer, sous peine de vide vertigineux. Elle est vraie uniquement, à la condition de s'interposer activement dans le lien causal, au lieu de faire comme s'il était magique, automate. Notre démarche se situe donc aussi sur le plan de la scolarisation. Si le développement ne découle pas magiquement de l'éducation, si même les concepts qui servent pour penser l'école sont erronés ou peu actifs, il s'agit d'en refaire d'autres, pour provoquer une appréhension plus pertinente et plus efficiente du réel local.

1) "Structures villageoises et stratégie de développement, projets coopératifs et projets éducatifs en Afrique Noire". In Communautés, Archives de Sciences Sociales de la Coopération et du Développement. N° 56 Avril Juin 1981 pp 61 à 107 (p.63).

C'est pour cela que nous nous proposons, de partir du contexte villageois de notre région d'origine: le Niéné Nord, dans le nord-ouest de la Côte-d'Ivoire. Dans cette région, la première école, date de 1932. Elle est catholique (Missions Africaines -d'abord province de Lyon et aujourd'hui de Strasbourg). Jusqu'à 1950, une seule école publique était venue s'ajouter, dans la même aire géographique: c'est l'école de Kolia, construite en 1944. A coup sûr, de 1935 à 1960, les communautés villageoises ont manifesté un refus de l'école, si l'on en juge - sur une première lecture des registres de recrutement -, à la quantité des abandons, ainsi que des discours communs, relatifs à la scolarisation. Pourtant, en 1975, l'effort national pour la construction de nouvelles écoles, qui avait commencé en 1970 avec l'extension de l'enseignement télévisuel, a atteint cette région. De nombreux villages y ont réagi favorablement en construisant leur propre école. Et, en 1981, lors de nos premières enquêtes, nous avons pu suivre quelque temps, le député nouvellement élu pour les deux sous-préfectures de Gbon et de Kouto (Mr. FANDJOUON Etienne), au cours d'une tournée post-électorale dans les trente villages de la circonscription. Invariablement, chacun des villages a formulé dans ses doléances, la volonté de construire une école qui lui soit propre (1). Il y avait donc eu un changement d'attitude, manifeste à l'égard de l'école.

Entre temps, les systèmes villageois ont bien entendu connu de nombreux changements sociaux. Politiquement conçus sur la seule base du village, ils se sont trouvés d'abord, ins-

1) Soulignons avec une certaine fierté que, pour la première fois, dans cette partie de l'Afrique, les députés avaient été élus démocratiquement, même par des paysans "incultes" , "ignorants" et "immatures pour la démocratie".

crits dans un canton (chefs-lieux: Kouto et Kolia), avec la colonisation. Ensuite, avec l'Indépendance et les mouvements sociaux qui s'en sont suivis (politiques mais aussi économiques et culturels), c'est le canton qui s'est trouvé dilué dans un pays à vocation de nation... Mais, en même temps que s'opérait cette ouverture sur le monde des autres, on pouvait noter une modification sensible des repères villageois. Dès 1965, on a abandonné les cycles de l'initiation traditionnelle des jeunes (dite Poro). Par la suite, on a pu constater que les unités sociales de production et de consommation des produits agricoles se fragmentaient en entités plus réduites, alors qu'elles avaient été jusque là, constituées par des lignages paternels numériquement importants.

On voudrait étudier l'évolution de la scolarisation, en relation avec un processus plus global, qui est celui de la fragmentation des unités sociologiques anciennement opérationnelles dans cette société rurale. Autrement dit, la problématique de ce travail n'est ni plus ni moins, que de proposer un modèle explicatif de la scolarisation de cette région, à partir de l'évolution-même des structures villageoises. Certes, il ne s'agit pas de toutes les structures villageoises. Dans l'optique du "si on rêvait une autre gestion politique", l'on a souhaité cerner spécifiquement, le concept d'individu, entendu comme "signifiant" l'unité minimale, la plus usitée au cours des interactions sociales (1).

1) Bien entendu, le concept d'individu est employé ici dans un sens restrictif. C'est le contexte atomiste qu'il convient de retenir; et l'individu est aussi Indivisible ... que l'a longtemps été l'atome pour le Physicien. On dira donc, que dans toutes les sociétés, l'individu est l'élément, sociologiquement indivisé, qui entre le plus souvent, en relation avec d'autres, pour produire le mouvement social. Si ses limites coïncident avec la personne dans les sociétés de type occidental, il n'est pas sûr qu'il en aille de même avec les sociétés "périphériques".

Cela a supposé deux sources pour la constitution du corpus. Il y a d'une part, celle que sont les villages, dont les éléments sont destinés à suivre les changements intervenus dans les structures traditionnelles. Constitué de discours villageois et d'enquêtes économiques et sociales, ce corpus est conçu de manière à reconstituer deux périodes de la vie sociale: la première a l'intention de restituer un système de référence que l'on dira être la société traditionnelle. Elle servira de repère au second temps (société villageoise actuelle), qui constate la fragmentation de l'individu traditionnel en entités plus réduites qui sont les individus d'aujourd'hui (1).

La seconde des sources est (d'autre part), celle de l'univers de l'école. A chacun des temps considérés dans la société villageoise, l'on se propose de faire correspondre un modèle de scolarisation qui lui soit contemporain. Au temps zéro il correspond une scolarisation présumée de rejet, alors que pour le temps actuel, l'on supposera une scolarisation plus massive. Ce corpus a été élaboré sur la double base de discours de scolarisés (anciens et écoliers) et de non scolarisés (jeunes et vieux), ainsi que d'enquêtes ponctuelles dans les archives des écoles, afin de cerner le recrutement (à chaque temps).

L'hypothèse de ce travail est toute contenue dans cette répartition du corpus. Elle peut se formuler sous les aspects suivants (2): l'accroissement de la scolarité dans le Niéné Nord, correspond à un changement de la structure traditionnelle; un changement qui s'est opéré dans le sens d'une plus grande réduc-

1) Ajoutons dès à présent, que notre propre pratique du monde villageois a bien entendu été utilisée dans cette description.

2) On en trouvera une formulation plus fournie, dans le second chapitre de la première partie (consacré aux hypothèses).

tion de la dimension de l'individu. Et c'est parce que le nouvel individu ressemble plus aujourd'hui à celui que l'école (et donc l'Etat) a l'habitude de reconnaître que la scolarisation actuelle des enfants villageois est en augmentation.

Le travail se répartit entre deux objets:

1/ L'objet principal va montrer le décalage existant entre les concepts utilisés par l'Etat (et qui font loi) pour appréhender le village, en en soulignant les conséquences sur la scolarisation et, à terme, sur le développement rural. Parti d'une recherche sur les facteurs de la scolarisation, on aboutit donc à l'étude sociale de l'évolution d'un concept, en relation avec le procès local de la scolarisation. Cela se fera dans le temps; depuis le temps où scolariser ne signifiait rien d'autre que la réponse à une injonction de la Force, jusqu'à nos jours où on peut penser à une scolarisation volontaire.

2/ L'objet secondaire voudrait se servir de l'objet principal. Dans le contexte donné du Niéné Nord, il s'agira de revisiter l'équation: éducation = développement, à l'aide du concept de l'individu, dégagé précédemment. Le développement dont il sera question ici, est le développement endogène. Il sera privilégié de façon délibérée, par rapport à un développement dont les sources d'inspiration se situent à l'extérieur de son champ d'application (1). Parce que l'orientation du développement endogène est plus satisfaisante, en cela qu'elle prend en compte la dimension culturelle des "à développer". Or, sans cette prise en considération, les décennies précédentes nous l'on montré, le développement ne peut qu'aboutir à une séparation inopérante sur le terrain, entre décideurs et exécutants;

1) A ce type de développement (exogène donc), on réservera le terme de "modernisation"; en cela que moderniser quelque chose, c'est lui accoler une logique qui ne lui est pas propre.

les intérêts des uns étant forcément plus étriqués que les besoins des autres.

Ces deux objets se combinent dans les différentes parties du texte:

La première partie est consacrée aux différents préambules. Ce sont la présentation des habitants de la région d'étude (histoire et géographie humaine) et le système des hypothèses, ainsi que la méthodologie.

La seconde partie entame les variables antérieurement dégagées. Elle vise à cerner l'individu tel qu'il fonctionne aujourd'hui dans le projet pédagogique de l'Etat Ivoirien. D'après le système des hypothèses, on montrera que l'individu pour l'Etat (et donc pour l'Ecole) est bien le même qu'en Occident, c'est-à-dire que c'est la personne. On partira donc d'une étude bibliographique de ce concept en Occident, en passant par sa synthèse et son imbrication dans celui de l'Etat (en tant que l'Etat est le mode de gestion hérité par les nouveaux pays), pour aboutir à son utilisation dans le projet national d'éducation télévisuelle.

Dans la troisième partie, l'on aborde (enfin) le monde villageois. C'est le premier volet de la variable dépendante. Il sera question de l'individu du monde traditionnel. Cet individu est tout-à-fait différent de celui que les différentes administrations (coloniale ou nationale) ont pris en compte à chaque fois. C'est cette différence qui provoquera le rejet de l'école. Un premier chapitre montre - à travers les représentations religieuses - , les aspects communautaires de la vie du village. Cela aboutit dans le lignage, en tant que concept de référence. Dans un second chapitre, on visera à montrer la place de la personne (qui n'est donc pas du tout l'individu) dans le lignage. Le dernier chapitre conclut en désignant deux forces

de cohésion. Il va de soi qu'elles ne sont apparues en tant que "forces de cohésion" que depuis que le système traditionnel a été profondément modifié. Elles s'exerçaient toutes deux, sur les jeunes. Il s'agit des cycles d'initiation ainsi que du système des dots (payées par les seuls hommes).

La quatrième partie concerne elle aussi le monde villageois. Mais il s'agit cette fois, du système actuel. C'est donc l'individu actuel (second volet de la variable dépendante) qui ressemblerait davantage à celui de l'Occident et de l'Etat. Cette ressemblance signerait alors - suivant notre hypothèse - les progrès constatés dans la région, à propos de la scolarisation. D'abord, on montrera l'érosion des deux "forces de cohésion" retenues, avec celle des objets-signes traditionnels. Le second chapitre montrera plus directement, la désagrégation des anciennes entités de vie (les individus traditionnels ou lignages), à travers l'étude de deux d'entre elles (dont le lignage de notre propre grand-père), à Tindara. Après avoir dégagé les axes suivis lors des ruptures, le troisième chapitre étendra ce constat de fragmentation - afin de tester l'étendue du phénomène - , sur deux villages de la région, à travers leur population de planteurs de coton (à Tindara et à Zaguinasso).

La cinquième partie est consacrée à la scolarisation. Celle-ci servira d'indicateur car c'est à travers elle que l'on lira le rapprochement des deux conceptions usitées de l'individu. A l'aide des statistiques de recrutement et de l'issue des études, on l'abordera d'abord, par le biais du rejet (qui correspond donc au temps passé) de l'école par les populations de la région. C'est le second chapitre qui cernera l'utilisation actuelle de l'École. Quant au dernier chapitre, il s'efforcera de montrer la coïncidence qu'il y a actuellement entre l'accroissement de la scolarisation et la réduction des entités sociales de vie (les individus).

I° Partie.

Géographie humaine, hypothèses et méthode : les préambules du travail.

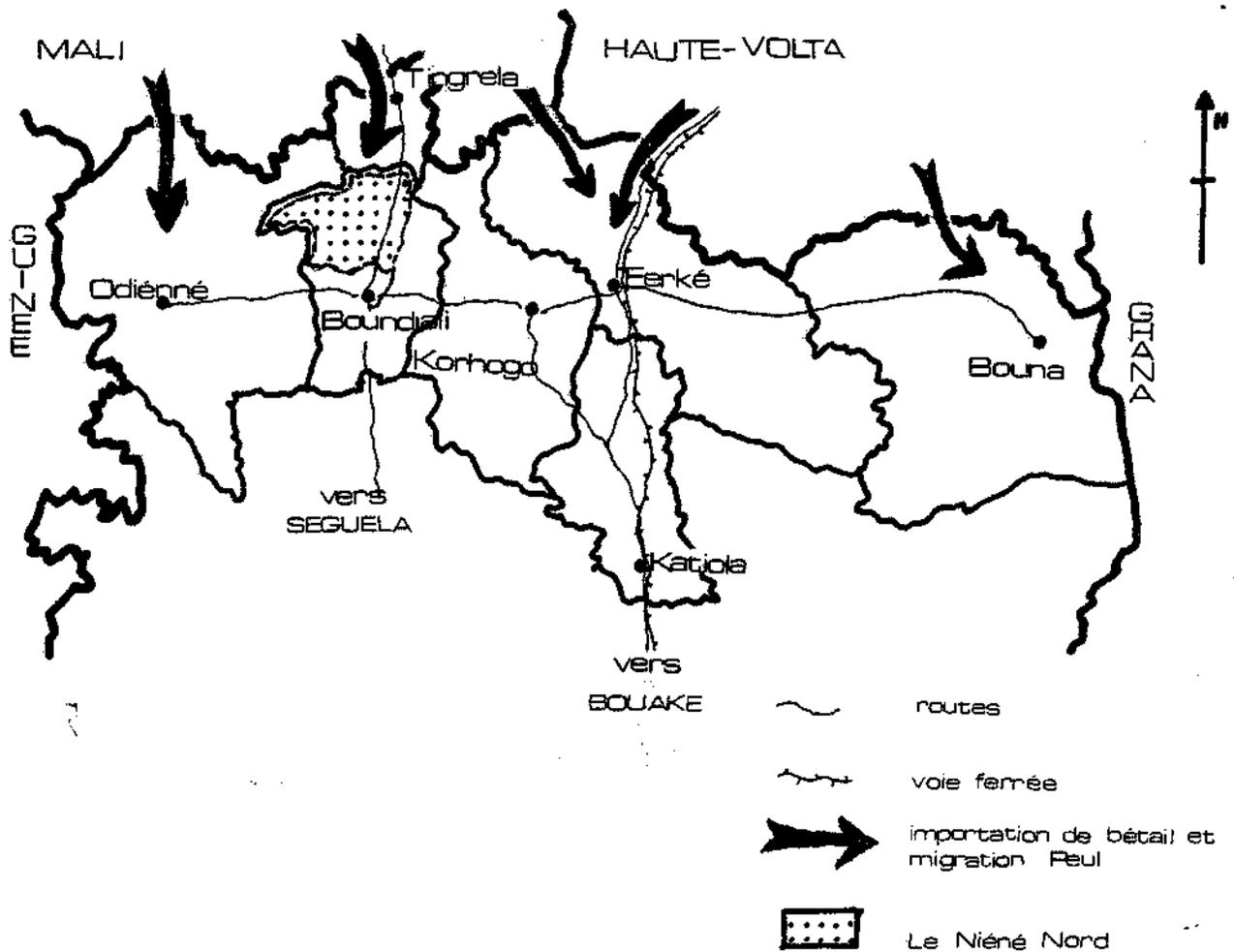
1° Chapitre.

Les habitants du Niéné, dans le Nord de la Côte d'Ivoire: rapports (ethniques) de production et historique (bref) de la scolarisation.

Le Niéné Nord est situé dans le nord-ouest de la Côte-d'Ivoire, autour du 10° parallèle de latitude Nord (1) et entre les 6° et 7° d° de longitude ouest. Au Nord, on trouve le département de Tingrela qui fait frontière avec le Mali, dans sa partie la plus septentrionale. A l'ouest, une frontière naturelle (la Mahandiabani) le sépare d'avec le département d'Odienné. Au sud, c'est la sous-préfecture de Boundiali et, à l'est, on trouve une autre frontière naturelle: la Bagoé (ou Bagoué, ou encore BA Gbè - ce qui, dans toutes ces graphies, signifie: le fleuve blanc). Au delà de ce fleuve, il y a le pays des Pongala (une ethnie sénoufo "les mangeurs de chiens"), dont le chef-lieu de sous-préfecture est Kasséré (préfecture de Boundiali).

Le Niéné Nord a été ainsi dénommé, seulement durant la colonisation française de la Côte-d'Ivoire. Il était constitué par les deux cantons de Kouto et de Kolia, parties intégrantes du cercle administratif de Boundiali. Et rien d'autre ne vient attester de l'existence d'une autre organisation administrative ou politique d'envergure. Aujourd'hui, c'est le même territoire qui est divisé entre les trois sous-préfectures de Kolia, de Gbon et de Kouto. Toutes trois appartiennent au département de Boundiali. L'appellation Niéné Nord n'a été gardée que pour souligner la communauté historique autant que culturelle de la région étudiée ici.

1) Soit environ 9,7° au sud et 10,3° au nord.

L'Est/ l'Ouest.

Contrastes: les départements du Nord de la Côte d'Ivoire

Dans la bande nordique de l'axe routier qui va de Ferkésédougou (Ferké) à Odienné, nous proposons maintenant une approche Est/Ouest, afin de définir les populations présentes dans la région d'étude, par la comparaison avec celles des départements limitrophes. Il s'agit des préfectures actuelles de Ferké, Korhogo, Boundiali et d'Odienné. Après une présentation des sta-

tistiques officielles, viendra un aperçu des jalons marquants des histoires particulières des populations concernées.

Voici donc les données démographiques concernant ces zones. Elles ont été recueillies en 1975, lors du recensement national qui a eu lieu du 15 avril au 15 mai de cette année-là (1).

Tableau I.I: Population des départements du Nord de la Côte d'Ivoire.

Départements	Localités (effectif)	Population	Superficie	Densité
Ferké	161	90 423	17 728	5
Korhogo	824	275 816	12 500	22
Odienné	244	124 010	20 600	6
Boundiali	158	132 278	10 095	13
Total	1387	622 527	60 923	10,22

(1) Les chiffres suivants sont très en deçà de la vérité, parce que les populations rurales n'ont jamais vraiment cessé de craindre tous les gens de plume. Les villageois se refusent à ce genre d'inscriptions dont ils savent bien qu'elles sont le prélude aux prochains dons et autres injonctions administratives. Un recensement (à usage interne) effectué à Tindara entre juillet et août 1973, faisait état de 1823 hbts. Or le recensement de 1975 n'indique plus que 1396 personnes. Soit donc un solde négatif, en l'espace de deux ans.

Toutefois, ces chiffres constituent les données les plus proches de la réalité, dans la mesure où ils sont les seuls à cerner la totalité des localités du pays. De plus, s'ils sont probablement erronés dans leur valeur absolue, l'on peut raisonnablement envisager que les valeurs relatives (des rapports par exemple), ont conservé du sens, sous l'hypothèse que la résistance des populations (et sans doute aussi, les procédés des recenseurs) ont été similaires dans tous les villages.

Tableau I.II. Population du département de Boundiali.

S/Préfectures	Localités	Population	Superficies	Densité
Boundiali	48	33 474	3 324	10
<u>Gbon</u>	11	12 199	846	1
Kasséré	17	14 311	1 074	13
<u>Kolia</u>	16	16 062	1 813	9
<u>Kouto</u>	19	20 403	838	24
Tingrela	47	35 829	2 200	16
Total	158	132 278	10 095	13,10
TOTAL Niéné Nord	<u>46</u>	<u>48 664</u>	<u>3 497</u>	<u>13,91</u>

Tableau I. III. Population du Niéné Nord.

Tableau I. III. I. Sous préfecture de Gbon.

Villages	Hommes	Femmes	Total.
Dendérasso	167	177	344
Douasso	344	399	743
GBambias	130	149	279
Gbon	2147	2046	4193
Mahalé	936	868	1804
Nimbrini	53	59	112
Ninioro	182	194	376
Poniakélé	419	386	805
Portio	375	353	728
Tounvré	899	1103	2002
Ziasso	399	414	813
Total	<u>6051</u>	<u>6148</u>	<u>12199</u>

Tableau I.III.II S/p. Kouto.

Villages	Hom.	Fem.	Total
Blessigué	852	950	1 802
Bougoula	125	114	239
Boyo	950	975	1 925
Gbéni	70	78	148
Kakologo	128	135	263
Kouto	1 914	2 095	4 009
Nimbiasso	357	387	744
Ouomon	548	577	1 125
OUORA	1 124	1 234	2 358
Samorosso	285	294	579
Sénéoulé	140	139	279
Singo	345	374	719
Tabakor.	334	308	642
Tiana	81	92	173
Timbroni	56	55	111
Tindara	776	624	1 396
Tiogo	462	488	950
Tioro	212	267	479
Zaguinasso	1 199	1 263	2 462
TOTAL	9 954	10 449	20 403

Tableau I.III.III. S/p Kolia.

Villages	Hom.	Fem.	Total
Blédimi.	142	170	312
Dembasso	597	627	1 224
Fahand.	272	264	536
Katanra	194	211	405
Kodiaga	35	34	69
Kolia	1 762	1 913	3 675
Koro	173	189	362
Kpafonon	204	234	438
Kélébara	319	368	687
Maranama	410	449	859
Monongo	484	472	956
Mougnini	509	602	1 111
N'déou	638	747	1 385
Sianhala	1 395	1 362	2 757
Tinasso	415	400	815
Zanasso	233	238	471
Total	7 782	8 280	16 062

Le groupe linguistique le plus important de la région du Nord est celui des Sénoufo, qui occupe trois des quatre départements retenus ici. Après eux, viennent les Malinké dont la plus forte concentration est dans le département d'Odienné. Viennent ensuite les Peuls, fraîchement débarqués, et qui nomadisent de plus en plus vers le sud -depuis le Mali-, fuyant la désertification tout en la favorisant par ailleurs mais aussi pour se rapprocher des centres urbains qui sont

de gros consommateurs de viandes.

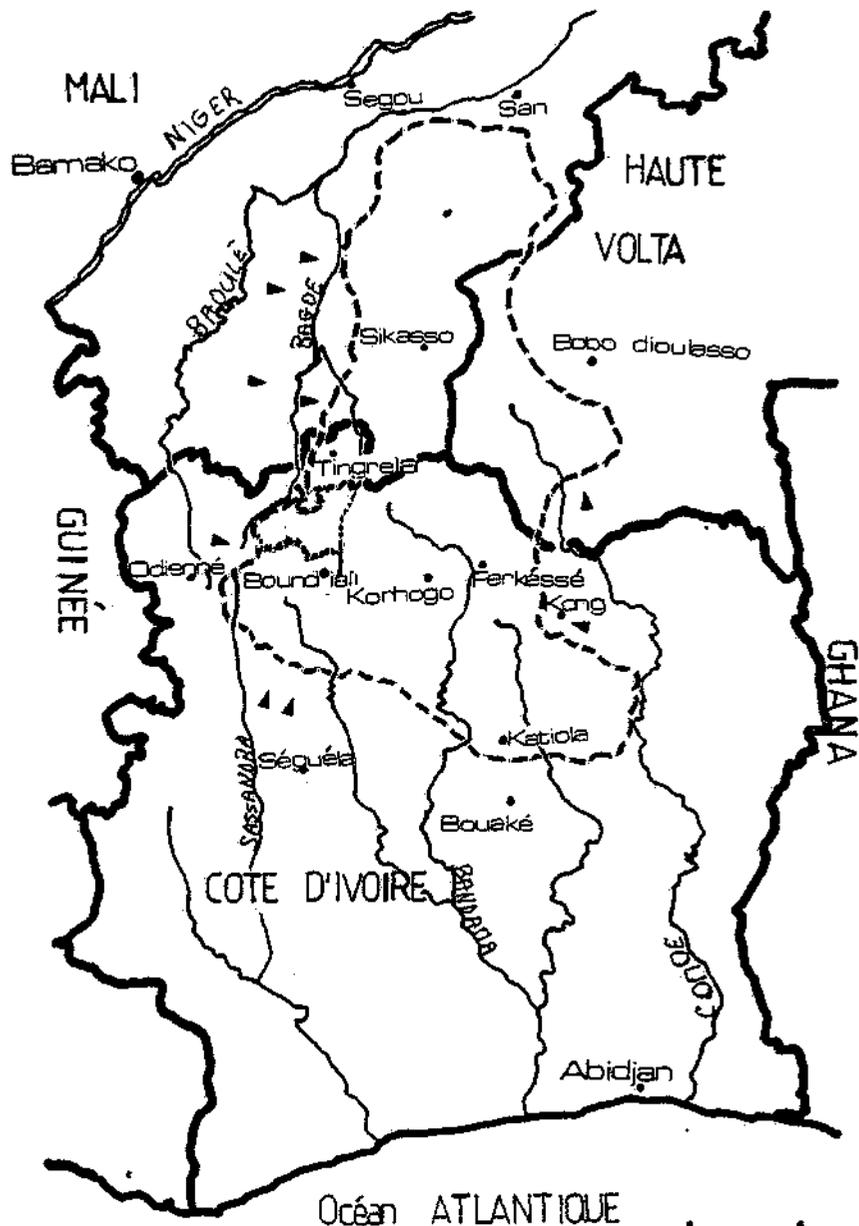
Paysans Sénoufo et guerriers Malinké (1)

Les Sénoufo seront la population étudiée dans le contexte du Niéné Nord. L'on prétend qu'ils sont les occupants les plus anciens de la région. Ils appartiennent au groupe linguistique Voltaïque qui comprend aussi bien les Lobi que les Koulango et les Gourounsi. Certains historiens avancent l'hypothèse d'une filiation avec l'empire du moyen-âge africain de Ghâna (à partir du XII^e siècle). Toujours selon cette hypothèse, le groupe Sénoufo serait donc apparenté avec les Sarakolè qui aujourd'hui chevauchent la frontière entre le Mali et le Sénégal. Ils auraient été repoussés vers le sud par une avancée des mandingues (i. e. les Bambara et les Malinké) de l'empire de Mali. Beaucoup plus tard, l'arrivée des Akan (2) les aurait contraints à remonter un peu plus au nord, à peu près dans l'aire géographique qu'ils occupent actuellement. Aujourd'hui, l'entité Sénoufo s'étend de Koutiala (dans la République du Mali), à ... Katiola (à 50 km au nord de Bouaké).

Les Malinké sont eux aussi venus du Nord. Autrefois

1) L'Annuaire de l'Eglise catholique qui reprend les données du recensement de 1975, crédite le diocèse de Korhogo -qui recouvre à peu près les trois départements de Korhogo, Boundiali et Odienné - de 589 619 habitants. Il distingue par ailleurs 339 434 sénoufo (soit 58 % de la population totale) et 211 096 malinké (soit donc 36 % de l'ensemble). Cf. Annuaire de l'Eglise catholique (Mission Catholique) T.II Afrique francophone 1983. Paris, édité par L'ONPC/Office national de la documentation 1982, 506 pp.

2) C'est le terme générique pour désigner les actuels groupes ethniques des Baoulé, Abron, Agni, Atié, qui occupent le centre et le centre-est de la Côte-d'Ivoire.



- ~~~~~ COURS D'EAU
- limites de l'habitat sénoufo
- ⊙ limites de la région d'étude
- ▶ Pression MANDING (malinké bambara dioula)
- ~~~~~ Frontières "nationales"

100 km

Habitat actuel de l'ethnie Sénoufo
 d'après S. Coulibaly : Le paysan Sénoufo, p.45

animistes, ils se sont islamisés depuis le XVII^e siècle. Même s'ils sont parfois agriculteurs ou artisans, leur caractéristique principale est -en plus de l'Islam- le commerce. Sur le plan national, juste au dessous des libanais, au même degré que les immigrants nigériens, ils occupent une place de choix dans les circuits du commerce de détail. Leur rapport avec les paysans ont de tout temps, été marqués par le sceau du parasitage (1).

Arrivés par vagues successives, ils se sont installés à l'ouest du Niéné (dans la région d'Odienné), ainsi qu'à l'est du pays, de Kong à Bondoukou et jusqu'à Dabakala, entre les Abron, les Koulango et les Lobi. Plus politiquement structurés que les autres groupes ethniques -à part les Abron que leur migration depuis le Ghana a transformé en guerriers-, ils avaient fondé un royaume à Kong, après avoir arraché la chefferie aux sénoufo et aux koulango.

Au siècle dernier, avant et même durant la "pacification" coloniale, les razzias étaient courantes, ainsi que les pillages de greniers et la déportation des hommes valides, emportés comme captifs. Il est bien entendu que cela se faisait au détriment des autres groupes ethniques, pour peu qu'ils aient été sédentaires. Les Malinké déportaient donc les Sénoufo, le plus souvent vers Odienné, Séguéla ou Sikasso (au Mali). L'épisode sanglant le plus récent est celui de la course poursuite entre les militaires de l'armée coloniale (le plus souvent des auxiliaires -les fameux "supplétifs" sénégalais) et l'Almamy Samory TOURE (héros pour les uns, hyène puante pour les autres). Grâce à un accord passé avec les chefs de Korhogo, cette région avait été épargnée. Mais la région de Boundiali

1) Mais il faut préciser que je suis sénoufo.

et plus encore le Niéné Nord, se trouvaient sur le passage de Samory. Les Vieux se souviennent encore de cette époque où l'on s'abritait sous les collines, dans les grottes, avec les hyènes qui hurlaient dehors. Cet épisode-là notamment, la proximité des Malinké belliqueux surtout après leur adhésion à l'Islam, avec leurs incursions fréquentes en territoire Cafri, tout cela s'est inscrit dans la morphologie des villages du Niéné.

Dans les environs de Korhogo, les paysans sénoufo vivent encore le plus souvent dans des hameaux: le vogo ou campement. Dans un vogo, il n'y a généralement qu'un chef de lignage avec ses descendants. Le vogo se déplace au gré de la fertilité des terres. Mais il maintient toutefois ses attaches avec un village donné, car il n'a pas de bois-sacré. Ces hameaux connaissent des fortunes diverses. Ils peuvent grossir grâce à des immigrations et deviennent alors des villages (on ajoute alors le suffixe kaha au nom primitif -généralement le propre nom du fondateur). Ils peuvent à l'inverse s'évanouir dans une autre direction ou rester tout simplement des hameaux. Dans la région de Korhogo encore, la tradition des marchés hebdomadaires est restée très vivace. Parfois, le lieu du marché se trouve en pleine brousse, à mi-parcours entre plusieurs vogo. Les marchés partagent donc avec les funérailles le privilège sociologique de réunir les personnes de façon épisodique. C'est là que se font et se défont les gains de prestige; autrement dit, la dépense (1), au sens où la définit G. BATAILLE.

1) BATAILLE (G.). La part maudite, précédé par La notion de dépense. Paris, éd. de Minuit, 1977, 280 p. (Coll. "Critique"). A la page 33 on lit: "Il est nécessaire de réserver le nom de dépense à ces formes improductives, à l'exclusion de tous les modes de consommation qui servent de moyen terme à la production". Les formes improductives de dépense qu'il évoque un peu plus tôt sont: "le luxe, les

Dans le Niéné Nord, l'on a affaire à des gros villages qui se sont réunifiés vraisemblablement vers la fin du siècle dernier (4). On peut encore voir les scories des fourneaux traditionnels des forgerons aux alentours des villages comme Kouto, Tindara ou Zaguinasso, qui attestent de la présence de hameaux ou de villages, à une époque antérieure. La pratique elle-même des marchés hebdomadaires a été quelque peu écorchée. Quand ils ont lieu, on les tient au sein-même des villages. Et seuls quelques gros villages tels que Kouto ou Zaguinasso attirent encore les habitants de s autres villages. Encore que l'importance de ces deux marchés n'est due qu'à leur proximité de la route régionale qui va de Boundiali à Tengrela. Cela fait qu'ils attirent des marchands Dioula (encore les Malinké) venant de Korhogo, Bouaké, Daloa et même d'Abidjan. Ces marchés ne remplissent donc guère la fonction d'intégration intra-régionale qu'on peut accorder à ceux des villages de Korhogo. Il ne reste plus désormais dans le Niéné Nord, que les funérailles pour permettre les rencontres entre les lignages et créer l'espace matériel de la dépense, depuis que le Poro a cessé de fonctionner.

Sans qu'il soit possible de tenir le fait pour certain, on peut avancer l'hypothèse que le matriarcat est une structure sociale traditionnellement commune à tous les sénoufo. A Korhogo, certains sous-groupes ne vont-ils pas jusqu'à prati-

*deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale /qui/ représentent autant d'activités qui, tout au moins dans les conditions primitives, ont leur fin en elles-mêmes". Autrement dit, si ce n'en est la totalité, au moins une grande part de la vie sociale.

4) Samory ne fut arrêté qu'en 1898 en rejoignant son fief du Wassoulou, de retour de la région de Sikasso.

quer le kékrougo : (A) ? Le kékrougo, c'est quand l'homme quitte sa maison -en l'occurrence la concession de son oncle maternel- pour aller trouver, le soir venu, sa femme qui habite elle aussi chez son propre oncle maternel. D'abord circonscrit aux seules populations du groupe des Nafara (un des sous-groupes sénoufo de la région de Korhogo), ce type de mariage s'étend de plus en plus aux autres groupes de Korhogo. C'est bien évidemment un cas limite et après tout, les Nafara pourraient eux aussi n'avoir rien fait d'autre qu'un choix à partir d'une situation donnée. Le kékrougo ne serait alors qu'une évolution récente du système traditionnel sénoufo, notamment dans ses "échanges" de femmes.

Si l'hypothèse d'une prééminence du lignage maternel sur le lignage paternel était avérée chez les sénoufo -et elle a toutes les raisons de l'être ne serait-ce que parce qu'on en trouve des traces même embryonnaires chez tous les sénoufo-, il resterait alors à expliquer pourquoi le lignage paternel a pris le "dessus" chez les sénoufo du Niéné Nord, ainsi par exemple, que chez ceux de Katiola. Nous proposons d'y voir l'effet colonisateur du groupe mandingue, qui, islamisé depuis longtemps, aurait opté dès lors pour une gestion patrilinéaire. Surtout si l'on voit dans ce mode de gestion quelque chose comme une évolution sociale liée à la permanence d'une structure administrative et politique suffisamment intense. Or les mandingues sont organisés au moins depuis l'empire de Mali. Pendant ce temps, les sénoufo n'avaient que des organisations assez informelles et dépassant rarement le cadre du

④ Décomposé en deux mots: ké et krougo. ké est la déformation du pluriel kaya de kaha qui veut dire village, alors que krougo veut dire quelque chose comme derrière ou après. On traduira donc kékrougo par "au fil des villages".

kaha. La justification la plus usitée -et toute orale- de la prééminence du lignage maternel est que nul ne peut prétendre être le père, avec certitude, d'un enfant. Mais la mère.... Ce qui, replacé dans le climat d'agressions fréquentes de la part des peuples guerriers d'alentour, se justifie tout-à-fait. Sans être parvenus à islamiser les sénoufo, les malinké ont su imposer certaines de leurs vues, dans les régions où ils avaient des contacts avec les anciens habitants. Pour en revenir aux régions du Niéné Nord et de Katiola, on peut constater que les noms de famille traditionnels ont disparu au profit des noms mandingus . A Katiola, tous les sénoufo se nomment Coulibaly, Touré ou Ouattara, tous noms des Dioula de Kong et d'ailleurs. Dans le Niéné Nord, les Kéwo (1), les Zarationo (2) et bien d'autres encore sont devenus des Koné, quelques fois à la suite du chef de quartier, même s'ils continuent de respecter leur totem originel. On trouve aussi des Bamba (totem le caïman), des Coulibaly, des Konaté, tous noms d'inspiration manding. L'évolution a atteint aussi Korhogo et sa région puisque le chef traditionnel s'appelle Coulibaly. Mais ses administrés ont conservé mieux qu'ailleurs leurs noms traditionnels (Silué, Tuo, Soro etc.),... ainsi que la prédominance du lignage maternel.

Dans le même mouvement, il est à noter que les rites traditionnels d'initiation -le Poro- n'existent plus que dans les régions de Korhogo, de Ferké et de Boundiali. Ils ont disparu sur toute l'étendue du Niéné Nord, en l'espace de quel-

1) Kéwo signifie mains noires. Le totem qui lui correspond est une espèce de singes dont les paumes sont noires. Les dénommés Kéwo se passent donc d'en consommer.

2) C'est le nom d'une souris à rayures grises et donc aussi d'un interdit alimentaire.

ques années. Dans les régions où ils ont été maintenus, on sait aussi qu'ils ont été largement édulcorés pour s'adapter à la récente mobilité sociale mais surtout aux nouveaux modèles de vie et de production. Dans le Niéné Nord, ce fut une cassure brutale et parfois violente.

Venant du Nord-Ouest et partant pour le Soudan, le colonisateur a d'abord rencontré les malinké qu'il a enrôlé dans ses armées, leur autorisant même des libertés de pillage sur les villes pacifiées. C'est sans doute ainsi qu'il faut expliquer que par la suite, les dioula soient devenus les principaux collaborateurs de la colonisation dans le Niéné Nord (1)

Ce passé peu glorieux il faut bien le dire pour les sénoufo, concorde avec la description des premières ethnographies consacrées à ce peuple. M. Delafosse les décrit ainsi:

"Considérés en bloc, les Siéna ne paraissent pas doués de brillantes qualités intellectuelles, et beaucoup de paysans des petits hameaux semblent même absolument stupides".

L'administrateur Vendeix parle lui de "mentalité spéciale", d' "intelligence marquée" et même carrément de "défiance intellectuelle". Mais il émet aussi une hypothèse (plus exactement une interrogation):

" Est-ce en raison des nombreuses invasions qu' ils eurent à subir pendant des siècles, alors que leur pays servait de champ clos à toutes les

1) A Kolia, en dépit de l'existence d'une forte proportion de sénoufo, le chef de canton est un malinké dénommé Touré. Et à Tindara (mon village), l'on raconte qu'un des ancêtres du lignage fondateur avait dû s'écrier, après certaine saute d'humeur à l'encontre des chefs dioula, sous le fouet des dioula: "Tua wogué". Ce qui veut dire : nous appartenons aux Dioula; avec une nuance dévalorisante qui est traduite par la substitution de /gué/ à /bé/ dans le second terme. On n'emploie ce terme que pour désigner le peu de poids (figuré ou physique) d'une chose.

hordes de tyranneaux qui avaient des querelles à vider entre eux, que les Sénoufo ont conservé un esprit timoré, inquiet, soupçonneux et renfermé ? Toujours est-il qu'on est frappé de lire sur leur physionomie une grande lassitude, des regards ternes et éteints, un air de bête traquée, de sauvagerie." (1)

Les deux groupes sénoufo et dioula se subdivisent eux-mêmes en sous groupes, en fonction des métiers: les forgerons et les potiers. Les forgerons sont des sénoufo venus à une époque récente (2), depuis l'est et le nord-est du Niéné. Les potiers sont classés aujourd'hui parmi les dioula. En fait cette appellation de "potiers" est fallacieuse et de plus elle est récente. Les "potiers" -en sénoufo: les soudjou- étaient les forgerons avant l'arrivée des fonnon -ceux que l'on nomme aujourd'hui les forgerons. Par contre c'étaient leurs femmes qui jouaient et jouent encore le rôle de potières. Depuis quelques lustres, les soudjou se sont convertis à l'Islam et les hommes se sont faits tisserands ou colporteurs, comme les autres malinké.

Les fonnon avaient une plus grande maîtrise du fer. C'est cette habileté qui leur a permis de remplacer les soudjou. Pourtant, ils ne font pas totalement partie des villages où ils sont tous nés, car ils maintiennent toujours des relations très étroites avec les régions d'origines de leurs ancêtres. De fait,

1) Tous ces passages ont été relevés dans l'ouvrage de B.Holas intitulé: Les Sénoufo (y compris les Minianka) p 8 et 9. Le texte de M. DELAFOSSE est extrait d'un article paru dans la Revue des études ethnographiques et sociologiques intitulé Le peuple siéna ou sénoufo, Paris 1908-1909 (pp. 1- 107, 61 fig)

Celui de l'administrateur VENDEIX est extrait de son Nouvel essai de monographie du pays sénoufo, Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques, Paris, 1934, P 579.

2) Nous avons compté avec nos interlocuteurs villageois, que les générations successives de forgerons à Tindara, n'excédaient pas le nombre de 8; soit donc un siècle environ.

ils se sont ménagé un statut d'étrangers permanents dans les villages où ils se sont installés, participant à la vie temporelle du village, mais tout de suite absents dès que se pose un problème religieux sénouf concernant l'ensemble des habitants du village. Cette position leur permet une très grande ouverture sur l'aventure "moderne" du pays. Ils ont ainsi abandonné l'extraction manuelle du fer sitôt qu'ils ont eu compris l'économie que signifiait la récupération de la ferraille que leur offrent les temps modernes. D'ailleurs ils sont presque tous devenus musulmans. A Tindara, c'est l'un des leurs qui a ouvert la voie à certain modèle de scolarisation, en passe de gagner les autres groupes ethniques du village. (1)

Certains témoins nous ont affirmé que les soudjou (les potiers donc) avaient autrefois leur propre langue et leur propre poro. Aujourd'hui qu'ils sont convertis à l'Islam, il ne reste plus rien de tout cela. En adoptant la religion des mandingues, ils en ont pris aussi la langue. Ils se sont "dioulaisés" jusque dans les professions. Si on nous autorise ce néologisme, nous pouvons dire que la "dioulaisation" est un des axes d'évolution des plus traditionnels dans toute la région.

L'Islam est la seule voie offerte à tous ceux que l'ordre traditionnel ne satisfait plus, à cause de sa plus grande "intégrabilité" sociale aux modèles traditionnels sénoufo, par rapport à la religion chrétienne par exemple. Le sénoufo qui a évolué, s'est enrichi ou qui tout simplement veut fuir l'univers villageois se réfugie dans l'Islam, même momentanément.

1) Ce mari polygame a décidé d'envoyer un enfant de chacune de ses épouses à l'école, au lieu de continuer la forme de scolarisation-otage usitée longtemps dans le village; un seul enfant payant par sa présence pour tous les autres enfants du lignage.

Ainsi des jeunes gens, quand ils vont en basse-côte pour travailler dans les plantations de café ou de cacao. Ils en reviennent toujours avec un prénom dioula (donc musulman), et quelques fois, ils sont réellement devenus musulmans. Mais dans l'ensemble, ils réintègrent les pratiques villageoises (enfin ! ce qu'il en reste), ou les combinent avec leur nouvelle croyance.

Tout cela fait que l'Islam peut servir de règle pour classer les populations, dans une hiérarchie sociale qui va de celui qui gratte la terre, qui produit la chose brute, jusqu'au commerçant qui conserve la plus-value. (1) Ainsi du moins était l'ordre social, peu de temps avant la fin du Poro:

-Le paysan sénoufo produisait les produits vivriers pour nourrir d'abord le forgeron avec qui il échange les outils agricoles.

- Ensuite, le dioula (malinké et soudjou) achetait une partie des produits qu'il revendait ailleurs, achetait alors les produits de l'extérieur (sel, produits manufacturés, tissus

1) L. ROUSSEL explique l'attrait exercé par les dioula sur les Sénoufo par l'aspect du musulman; il dit : " l'habileté du Dioula, sa relative aisance matérielle, sa faconde aussi, en imposent au Sénoufo. L'ambition du paysan kyembara est de franchir, lui aussi, la frontière qui sépare son monde clos et pauvre de celui de son voisin dioula, actif, éloquent, ouvert à des horizons plus vastes que le petit village borné par une enceinte d'argile séchée". " La "dioulatisation" des villes et des centres secondaires se produit donc à un rythme rapide: la distinction de l'origine ethnique y devient de plus en plus difficile. La situation est encore très différente en brousse, mais pour combien de temps ? ". p. 95 Rapport sociologique (op. cit). Il n'est pas indispensable de rappeler le contexte de production de ce rapport. Il s'agissait d'effectuer une étude à utiliser dans la politique nationale de "modernisation", peu de temps après l'Indépendance du pays. Cela tempèrera sans doute l'image quelque peu exagérément moderniste des Dioula dont on apprend avec surprise qu'ils ont lutté pour la suppression de l'excision, alors que tout est là pour en prouver le contraire.

imprimés) qu'il vendait aux sédentaires, de même que le produit de son tissage.

Les forgerons se refusaient à cultiver la terre. Une rengaine enfantine (attribuée aux forgerons) ne disait-elle pas: "pluie coule dans la raie du cul du petit cultivateur jamais ne labourerai, mais jamais ne mourrai de faim." Pour le dioula, le sénoufo demeurait le "cafri"; sans oublier le très ancien rapport institué par la supériorité belliqueuse des malinké.

Mais le circuit économique est aujourd'hui quelque peu transformé. A cause de la mutation des structures sociales traditionnelles des sénoufo. Mais il l'a été davantage par l'avènement de la culture du coton. Et aujourd'hui, tout le monde cultive, sauf les peuls (1). Ce sont les dioula qui rejoint les sénoufo dans les champs, dès que la culture du coton s'est fait la réputation tenace de faiseuse d'argent. Ensuite les forgerons ont commencé à désertter leur forge de temps à autre. Puis, les produits vivriers se faisant plus chers (2), chaque groupe a ajouté une annexe de vivriers au champ de coton.

Les minorités ethniques du Niéné Nord

Les Samoro (ou Samogo ou encore Kwô)

Ils sont établis au long du fleuve Bagoué. Ce sont des pêcheurs, descendus, si l'on en juge à leur langue, depuis l'actuel Mali. C'est une variante du Bambara et en cela, ils sont comme des cousins des dioula (malinké). Véritable minorité ethnique, leurs communautés sont topologiquement distinctes des

1) Encore que nous en avons rencontré un à Zaguinasso, qui possédait quelques hectares de coton. Mais il s'agit d'un marabout, donc sédentarisé.

2) Puisqu'ils devenaient plus rares; les cultivateurs traditionnels ne pouvant plus produire autant de maïs ni d'ignames dès lors qu'ils s'étaient mis à la culture du coton.

villages sénoufo. Près de Kouto, une de ces communautés vit au bord du lac de la Dalaba, (1) à Samogossoba. Plus en aval du fleuve, à la hauteur de Boyo, le second village de pêcheurs samoro est celui de Timbroni. L'administration lui concède 317 habitants contre 559 à Samogossoba. Si à Zaguinasso et Wora les communautés samoro vivent avec les sénoufo, c'est parce que le fleuve déborde assez loin de son lit dans ces villages.

Bien que peu présents dans la réalité publique actuelle de la région, -on les tient plus ou moins pour des arriérés-, ils constituent vraisemblablement l'ethnie la plus ancienne du Niéné Nord. Dans de nombreux villages, la tradition orale les cite comme ayant été les premiers habitants, toujours au bord d'un cours d'eau. Mais s'agit-il de la même entité ethnique ? Ces premiers occupants des villages sont désignés par le terme de kwô; soit le même terme que celui qui désigne les samoro d'aujourd'hui. Une hypothèse qui peut paraître farfelue mais qui ne dépare pas vraiment au sein des habitudes sémantiques locales, consiste à rechercher au niveau des terminologies: Samoro se prononce aussi Samogo (2), que l'on peut scinder en [sa] la mort et [mɔgɔ] qui veut dire "être humain" (les Hommes). Samogo signifie donc les hommes de la mort (en bambara et en dioula). En sénoufo, le mot kwô peut prendre le sens de fini - Ils sont finis se dit [p^w kwɔ]. A Tindara, le plus ancien groupe (un quartier du village qu'on désigne aujourd'hui par "le quartier des kwô") s'appelait lui-même très polysémiquement [kuliɬubɛ] que l'on traduira par "les oncles de la mort" ou

1) Curiosité touristique indique le plan Michelin. Une seule pêche annuelle a lieu à une date fixée par les pêcheurs samoro. Ce jour là, les autres habitants de Kouto sont autorisés à venir.

2) Un glissement de prononciation qui est dû à une similitude de lieu d'articulation du [r] et du [g] dans le système phonologique des Samoro. Précisons que cette indication n'est fondée sur aucune observation "scientifique" rigoureuse.

"les habitués de la mort"; soit la même idée que le terme bambara de samoro ou samogo. Tout cela permet de penser que les samoro ou kwô sont les plus anciens habitants du Niéné, tout au moins dans les villages sénoufo situés aux abords de la Bagoué. A Tindara tout comme à Kouto et sans doute à Wora et à Zaguinasso, le quartier le plus ancien est dénommé "quartier des kwô". Pourtant, aucun des habitants de ces quartiers ne parle la langue des samoro-pêcheurs. Ils parlent tous, le même sénoufo que les autres habitants du village. Mais ces quartiers sont presque toujours chargés de certaines fonctions religieuses, même si, comme c'est le cas à Tindara, d'autres quartiers en ont escamoté la totalité du bénéfice matériel que ces charges pouvaient procurer. Cela prouve dans un sens l'antériorité des kwô (assimilés donc au samoro) sur ces terroirs, d'autant plus que des traditions orales vivaces encore présentent les sénoufo de cette région, comme provenant de l'autre côté du Fleuve (de l'est donc).

Les Bergers

Il y en a deux sortes: les rouges et les noirs. Les rouges (à cause de leur teint) sont les peuls (fula ou fla). C'est le groupe ethnique le plus récent dans la région. Leur présence massive coïncide avec les grandes sécheresses qu'a connu le Sahel au cours de ces derniers lustres, mais il s'explique aussi par la mutation alimentaire des gens de la ville qui réclament de plus en plus de viande. Nomades, les peuls habitent dans des campements en pleine brousse, tantôt en Côte-d'Ivoire, tantôt au Mali. Régulièrement, ils descendent vers les grandes agglomérations avec leurs troupeaux.

Leurs rapports avec les paysans sont très ambigus, sinon violents. Et plus d'un ressortissant du Niéné sera surpris de les voir cités ici en tant qu'habitants de la région.

C'est dire que leur statut est précaire. Mais le fait^{est} qu'ils n'entreprennent rien contre cet état des choses. Chaque saison de pluies voit son lot de champs de maïs dévastés par les bêtes des peuls et pour envenimer la situation, toutes les plaintes des villageois s'épuisent dans les bureaux des sous-préfets. Encore heureux quand ce n'est pas le plaignant qui se retrouve derrière les barreaux du cachot. Ces brutalités administratives sont justifiées généralement par le soucis nationaliste de l'économie des devises; car s'il n'y a pas assez de viande, pour les gens des villes, on en fait venir des pays développés. Mais il n'y a pas que le patriotisme qui motive les gardes de la sous-préfecture ni même les gendarmes. Tout le monde sait la pratique des pots-de-vin versés par les peuls (qui peuvent se le permettre plus facilement que les paysans) aux différents niveaux de l'administration. Mais tout cela est une chose tellement courante.

Les bergers noirs sont venus depuis plus longtemps déjà, du Nord (encore une fois). Ils sont peu nombreux; parfois un seul ménage par village. Avec les paysans, les rapports sont nettement plus cordiaux et ce sont qui gardent traditionnellement les troupeaux des villageois. Mais il est à noter que de nombreuses mutations sont en train de s'opérer. Par le passé, les paysans qui confiaient leurs bêtes, se fiaient aveuglément au berger, qui en échange, vendait le lait (pour se payer) et les tenaient au courant de l'état des troupeaux (morts et naissances). Tout se déroulait dans un climat de "confiance" mutuelle jusqu'au jour où, à force d'abus et de pertes bizarres, les propriétaires ont commencé à contrôler un peu plus par eux-mêmes. Actuellement, c'est une véritable expérimentation qui est en train de s'opérer, sans le moindre besoin d'un encadrement national.

Il faut dire que tant que les bêtes ne servaient qu'à être immolées lors des sacrifices rituels et des funérailles (la dépense), la confiance et même sûrement la bêtise pouvaient avoir cours. Aujourd'hui, la culture attelée (à l'aide de bovidés) connaît de plus en plus de succès. Alors les paysans y regardent de plus près. Certaines familles n'hésitent plus désormais à confier leurs bêtes à l'un de leurs enfants, se promettant d'en faire un futur berger d'un type nouveau. D'autres tentent en ce moment (à Tindara) une expérience avec un berger peul ... payé en mensualités. Bien sûr le lait des vaches revient au berger, comme par le passé, mais l'avantage qu'ils ont aujourd'hui, c'est d'avoir une étable à proximité de leur quartier, où chacun peut venir constater que sa vache vient de vêler. De plus, on escompte bien que le peul forme quelques enfants du quartier au traitement des troupeaux.

(Bref) Historique de la scolarisation dans le Niéné Nord (4)

Il y a d'abord eu l'école catholique de Kouto, dès 1932. Soit cinq années après l'ouverture de la Mission catholique. Il s'agissait avant toute chose, de constituer un noyau de chrétiens et de catéchistes afin de propager la foi chrétienne dans cette région. Sous l'égide de l'administration de l'époque, on avait recruté des adolescents dans les villages du canton. Ayant appris à lire et à écrire, ils sont devenus les premiers chrétiens. Mais, pour bénéficier des aides matérielles de l'administration, la vocation purement évangélique de l'école s'est progressivement amenuisée.

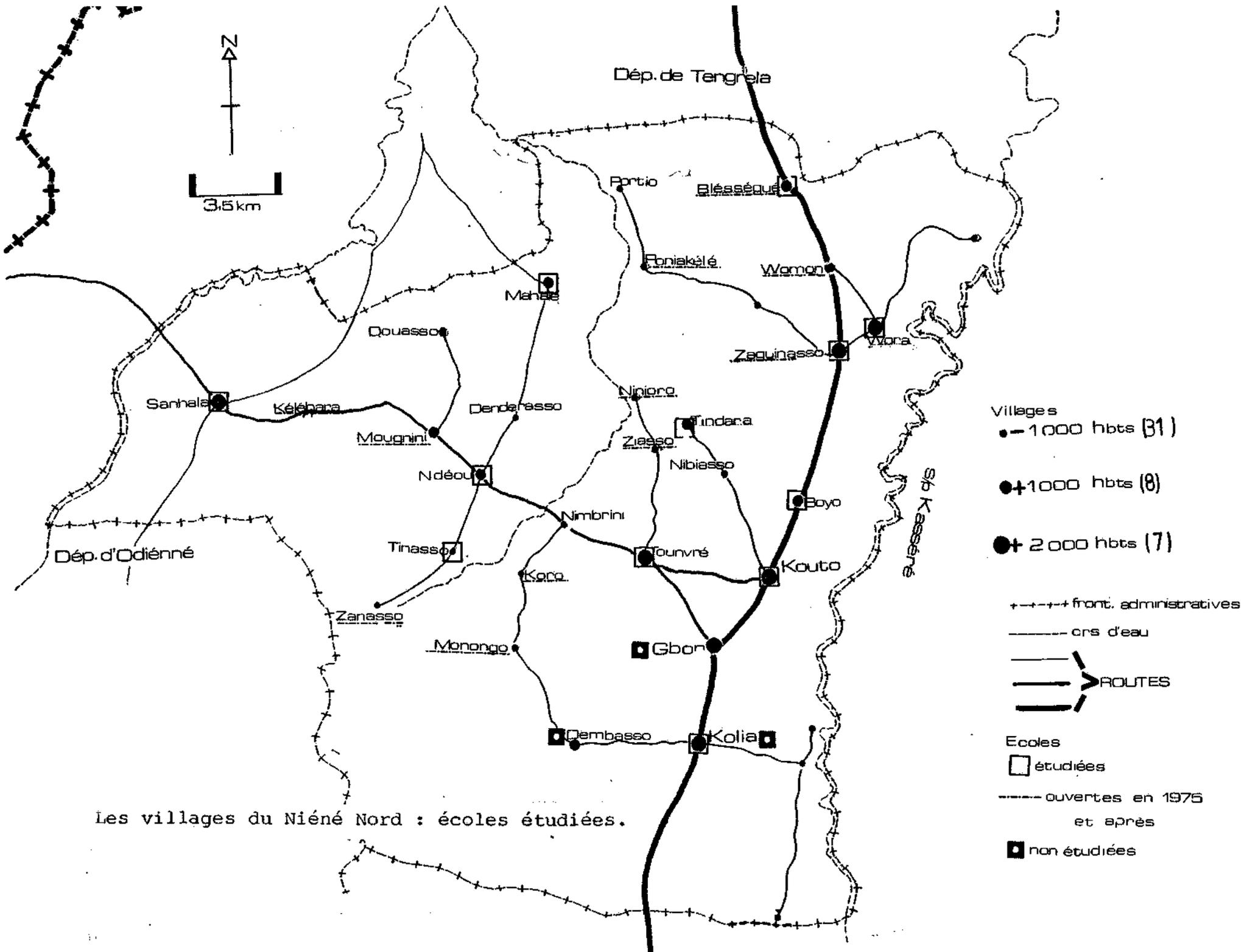
4) Parce que l'objet de ce travail est en dernier ressort, celui de la scolarisation, l'on a jugé bon d'en proposer l'histoire, à ce point du texte. Mais il est bien entendu, que l'on en retrouvera régulièrement des références complémentaires, dans le courant du texte (cf. V^o partie).

Aujourd'hui, les programmes sont les mêmes que ceux des écoles publiques, sauf l'on excepte l'enseignement du catéchisme dont se charge le curé de la paroisse.

La première école publique est celle de Kolia, le second chef-lieu de canton du Niéné Nord. Ouverte en 1944, elle a recruté durant les premières années, entre deux et trois élèves dans chacun des villages du Niéné. Il aura fallu attendre la période de l'indépendance (en 1960), pour voir construire d'autres écoles, qu'elles aient été missionnaires ou publiques. Quand il s'est construit trois écoles publiques, les religieux en avaient déjà ouvert quatre. Mais à partir de l'instauration de l'enseignement télévisuel, c'est-à-dire de 1971, on a commencé à observer la fermeture successive de toutes les écoles catholiques, à l'exception de celle de Kouto. Dans le même temps, de nombreuses écoles publiques apparaissent dans les villages secondaires de la région. A cela, plusieurs raisons. Il y a la volonté étatique de couvrir la totalité du pays avec le réseau d'enseignement télévisuel. Le mode de financement de la construction des écoles a lui aussi connu des changements. Jusqu'à 1970, la décision de construire émanait le plus souvent de l'administration locale en rapport avec les prévisions nationales. Le seul rôle des villageois était de payer les frais, parfois beaucoup plus que ce qu'ils auraient dû, à travers la "carte" de membre du parti. Maintenant, l'initiative provient des villages, même s'il reste à définir au sein des villages, qui la formule ou la suscite. Elle est ensuite concrétisée par l'intermédiaire d'un fonds national d'aide aux ruraux. La participation des villageois varie suivant les régions; de 70 à 80 % dans le Sud forestier et aux revenus plus importants à 20 ou 30 % dans le Niéné Nord par exemple.

A dire vrai, l'école a subi, au moins à ses débuts, un rejet de la part des populations de la région. Car même si depuis la première école de Kouto, les recruteurs ne sont jamais revenus bredouilles, il n'y avait pas à proprement parler, de participation villageoise autre que l'acquiescement sous peine de poursuites "judiciaires". Et les familles ont longtemps rechigné à envoyer leurs jeunes. Les "malchanceux" qui s'y retrouvaient à cette époque étaient en réalité des marginaux au sein de leur propre famille, comme des cas sociaux, qu'il se soit agi de handicapés, de rachitiques ou d'orphelins. D'ailleurs on disait alors "donner des élèves" pour dire scolariser des enfants. C'est cette attitude passive des villageois à l'égard de l'école que l'on désignera sous le vocable de "rejet de l'école" et que nous mettons en rapport avec le profil donné de l'individu qui correspond à la société traditionnelle sénoufo.

L'autre attitude villageoise est dénommée "école actuelle". Elle correspond à un nouveau type d'individu villageois: le lignage fragmenté, plus proche de l'individu-citoyen de l'Etat. Pour les parents d'élèves, il ne s'agit plus aujourd'hui de "donner" des enfants au commandant ou au sous-préfet. Ils disent eux-mêmes qu'ils "mettent" les enfants à l'école.



Les villages du Niéné Nord : écoles étudiées.

2° Chapitre.

Similitude des concepts et fécondité de la rencontre :
l'hypothèse et les variables de travail.

"(...) Il existe une tendance à oublier que l'ensemble de la science est liée à la culture humaine en général, et que les découvertes scientifiques, même celles qui à un moment donné apparaissent les plus avancées, ésotériques et difficiles à comprendre, sont dénuées de signification en dehors de leur contexte culturel"

E. SCHRÖDINGER (1).

Un rapport qu'on a tendance à négliger de plus en plus, est celui qui relie le concept et le réel qui a contribué à le construire. Même dans le sein épuré du laboratoire, rechercher la loi - c'est-à-dire le pur concept - , par interrogations successivement pointues du réel, se fait à partir d'une organisation - ou conceptualisation - préalable de la réalité. D'ailleurs le concept pur que l'on présentera par la suite, comme séparé jusques de l'esprit qui l'a construit, ne signifierait rien s'il n'était rattaché à la structuration antérieure du réel dans lequel on vient à l'inscrire.

Dans la réalité courante, le découpage progressif du réel (en concepts), se fait à partir d'une structuration antérieure, de façon assurément très complexe. Et ce seront très souvent les besoins de l'action qui imposeront un concept; un peu comme si l'acteur social se demandait: "quel concept me faut-il pour résoudre tel problème concret ?". Le concept, c'est d'abord la permanence d'une forme. Au laboratoire comme dans la société humaine, il se dessine à travers plusieurs si-

1) SCHRÖDINGER E. dans un article publié dans The British Journal for Philosophy of Science; cité par PRIGOGINE (I) et STENGERS (I). La Nouvelle Alliance, métamorphose de la Science. Paris, NRF, édit. Gallimard, 1980 305pp. (p.23).

tuations expérimentales. Mais dans le cadre d'une société donnée, les situations, aussi diverses qu'elles puissent être, sont toujours circonscrites, limitées et conditionnées par le réel particulier des acteurs de cette société. Par conséquent, les concepts ne peuvent être des "automates", ni ne peuvent s'expatrier impunément.

Dans une perspective apparemment très différente de la notre, M. GODELIER utilise une notion qui exprime clairement le rapport qu'il y a entre le concept et le réel. Dans un article intitulé "la part idéale du réel", il dit en être arrivé à la conclusion:

"que tout rapport social quel qu'il soit, comporte à l'intérieur de soi, une part idéelle, une part de pensée, de représentations qui ne sont pas seulement la forme que revêt ce rapport pour la conscience mais font partie de son contenu. Ne pas confondre idéale avec idéale ou imaginaire. Ces représentations ne viennent pas rendre présentes à la pensée "comme après coup" des réalités qui seraient nées avant elles, hors d'elles et sans elles, un peu comme on "présente" un enfant après sa naissance aux parents, aux amis, aux voisins. Elles semblent au contraire faire partie des rapports sociaux dès que ceux-ci commencent à se former et sont une des conditions de leur formation. Les idées n'apparaissent pas ici comme une "instance" séparée des rapports sociaux, comme leur apparence, leur reflet déformé-déformant dans la conscience sociale. (A)

A) "La part idéale du réel Essai sur l'idéologie" par Maurice GODELIER in l'HOMME Revue Française d'anthropologie, Juillet-Décembre 1978, XVIII (3-4), pp. 155-188. Le passage cité figure à la page 157. On retrouve cet article, profondément remanié et diffracté, dans les différentes parties d'un récent ouvrage de M. GODELIER: L'idéal et le matériel Pensée, économies, so-

Le passage cité intervient dans une discussion dont l'objet est de montrer la non-pertinence de la séparation entre primauté de la superstructure (point de vue des non-marxistes et des "libéraux") et/ou primauté de l'infrastructure ("thème que l'on prête habituellement à Marx") (1), pour rendre compte des rapports sociaux.

De ce point de vue, infrastructure et superstructure se confondent donc au niveau de la personne pour constituer la représentation idéale, qui intervient elle, au niveau des rapports sociaux. De cela, nous déduisons que, comme on conceptualise son réel, on le vit. Inversement, on peut dire aussi que comme on vit son réel, on le conceptualise (2). Disons que, pour une culture donnée, la conceptualisation du réel, structure ce même réel en retour. Les concepts ainsi élaborés organisent -s'ils ne l'imposent- une logique de l'action sur la réalité. Mais du fait même de leur imbrication dans ces allers et ces retours permanents avec ce réel particulier, ils en ont l'empreinte. Leur utilisation dans un autre réel particulier ne peut que difficilement se faire -sinon pas du tout- sans entraîner la logique de l'action qui a servi à les penser, qu'ils ont servi à transformer et qui les a pérennisés dans leur forme particulière.

* ciétés. Paris, éd. Fayard, (avril) 1984, 349 P. Nous avons cependant conservé la formulation de l'article.

1) Ibid. p. 168.

2) Ce qui n'est pas vrai, de manière statique, car cela signifierait qu'il existe une concordance absolue entre le concept et la réalité, comme hors du temps. Or le concept vit, c'est-à-dire change et évolue autant que la vie de ses concepteurs.

HYPOTHESE GENERALE

Dans le cas de figure d'une confrontation entre deux cultures, la rencontre peut être féconde, c'est-à-dire produire des transformations profondes de part et d'autre, si les possibilités d'intercompréhension sont suffisantes entre les deux groupes. Si les codes sont intégrables, cela autorise les acteurs de chaque groupe à un minimum d'analyse de l'autre culture, afin de la comprendre et éventuellement de s'en intégrer des éléments. L'intercompréhension, et par suite l'efficacité de la coopération exigent que les concepts se ressemblent quelque peu. Et plus ils se ressembleront, et plus la ... différence entre les cultures deviendra féconde. Inversement, quand la différence est trop importante, sans possibilité d'intercompréhension, les transformations que la rencontre pouvait occasionner sont peu susceptibles de se concrétiser (1).

Soit le cas de l'Afrique Noire actuelle. Les Etats modernes y animent le développement avec un certain nombre de concepts et de valeurs apportés là par l'interculture.

Et l'Etat moderne de la Côte-d'Ivoire fonctionne, comme ses congénères, avec une structuration de la réalité sociale et donc d'un mode de gestion de l'ensemble national, qui est héritée de son créateur en tant qu'Etat: la Nation Française. C'est cette préstructuration du réel qui préconise la scolarisation, au point d'en avoir fait un devoir de l'Etat envers le citoyen, en même temps qu'elle l'inscrit parmi les outils indispensables de la promotion humaine. Autrement dit, scolariser les populations de la Côte-d'Ivoire, c'est en même temps, introduire une logique de l'action qui est très ressemblante avec celle qui a fait apparaître la scolarisation en France. Ce qui,

1) Encore faudrait-il pouvoir fixer un seuil optimal à la différence ou à l'intercompréhension.

on en conviendra aisément, est dû à la constitution de cet espace, politiquement amorphe par le passé (la Côte-d'Ivoire donc), en un Etat, Républicain, Démocratique, etc.

Dans le même temps, les communautés villageoises du Niéné Nord - pour ne considérer qu'elles -, ont vécu longtemps, exclusivement une logique de l'action produisant (et produite par) des concepts propres à décrire ce réel particulier. Une logique de l'action qui a d'autant plus de chances d'être différente de celle de l'Etat moderne nouveau, que les concepts opérant ici et là, ont beaucoup de probabilités pour l'être eux-aussi.

Il y a par exemple une relation privilégiée dans tout Etat moderne entre le citoyen et l'Etat (ou le souverain; pour ne pas oublier les monarchies "à visage découvert"). Le citoyen étant la même chose que la personne, toute émanation de l'Etat vers sa base se fera de l'Etat lui-même vers le citoyen (qui est aussi l'individu, c'est-à-dire l'entité minimale des interactions sociales). Dans le cadre du Niéné Nord et très certainement de nombreuses autres régions de l'Afrique, ce citoyen-là n'existe pas; ou du moins les limites conceptuelles dans lesquelles l'Etat l'inscrit d'emblée, sont trop étroites. Parce que la personne villageoise vit un réel où elle n'apparaît pas vraiment dans le même temps comme un individu. Son réel (ou ses représentations idéelles) lui assigneraient plutôt une place dans un ensemble plus vaste. C'est cet ensemble-là qui serait alors le véritable individu, débordant largement la dimension de la stricte personne.

Dans le même temps, puisque tout est conçu en dehors des communautés villageoises, mais prétendument pour elles, cela veut dire aussi, que tout naturellement, il n'y a pas -ou guère- d'intervention villageoise dans le procès national du développement.

Hypothèse de travail et variables.

Concrètement, l'hypothèse de travail est que, d'une façon générale, plus les deux réels -qui donc induisent la logique à suivre au cours de l'action- en présence sur le terrain du Niéné Nord seront semblables, et plus il y aura intégration et intercompréhension entre l'Etat et le village, donc aussi une plus grande efficacité dans le sens du développement. Cela peut se faire soit par une "évolution" des représentations idéelles villageoises vers celles de l'Etat, soit par un ciblage plus adéquat des réalités villageoises par l'Etat.

Pour étudier cette hypothèse, nous avons admis d'emblée que, puisque le concept est dépendant du réel particulier qui l'a fait fonctionner, s'en servir (du concept) comme d'un indicateur permet de rendre compte aussi du réel qui le façonne; par simple récurrence. Si je veux rendre compte de la différence entre deux réels particuliers, il ne me suffit que de choisir un concept, et à travers lui, de lire les dissemblances et les éventuelles similitudes existant entre ces deux réels. Le concept retenu ici sera celui d'individu, comme précédemment défini.

Avant d'en arriver aux répartitions du travail consécutives à ces variables, il nous faut maintenant expliciter le choix du concept à étudier (l'individu). Pourquoi en effet retenir un pareil concept, qui court bien évidemment le risque, par le sens quelque peu singulier que nous lui accordons, de faire double usage avec d'autres, plus habituels dans ce sens ? L'intérêt est d'abord d'obliger à regarder avec d'autres yeux, une réalité qu'on avait intégrée et alignée sur d'autres choses. Décrire le lignage sous la forme d'un individu quand on avait pris l'habitude de comprendre par ce mot,

une seule personne, au lieu de le considérer comme un groupe par exemple, souligne nettement mieux la communauté d'intérêts vitaux qui unissent les différents éléments de cet individu. Voilà pour l'aspect linguistique du choix.

Par ailleurs, politiquement, l'emploi de ce concept permet de souligner le hiatus sur le terrain, entre le fonctionnement de l'Etat moderne et la réalité des administrés. Parce que l'Etat moderne, dans son acception européenne, raisonne en termes de citoyens, c'est-à-dire de personnes indivises, alors qu'il n'en est rien dans les villages. Chacun "au village" connaît les problèmes engendrés par le mariage dit "civil". Le code civil envisage que les biens du défunt se partagent entre ses enfants et son conjoint. Ce qui est parfaitement logique dans le contexte occidental de la famille étriquée. Cela prend des tournures dramatiques quand on se rappelle que le défunt en question ne tient généralement ses biens que de sa position d'ainé du lignage. Car le village a ses propres règles, basées sur une autre conception de l'individu; c'est-à-dire des entités minimales agissant sur l'aire du village. Ceci est le volet politique du choix. Mais il a bien évidemment des retombées immédiates sur le plan de l'action locale, de gestion et de développement .

A notre avis, le concept d'individu tel qu'il est employé ici, peut servir pour tracer une ligne de démarcation entre les pratiques respectives de G. BELLONCLE et de A. MEISTER (1). Le premier parle de développement (endogène donc) quand le

1) Voir à ce propos l'ouvrage de BELLONCLE (G.). La question paysanne en Afrique Noire. Paris, éd. Harmattan et A.C.C.T., 1979, 282 p. Notamment les premier et dernier chapitres: Le développement de l'Afrique passe - t - il par le capitalisme, et les associations villageoises.

second se préoccupe de "moderniser". Les publications du premier ne cessent de démontrer la capacité des structures villageoises à gérer le développement endogène (1). La démocratie villageoise est une réalité déjà construite, efficace et valable, mais sur laquelle la logique occidentale de gestion nationale vient à buter. Il convient donc de ne plus envisager la "démocratie coopérative", "suivant les standards européens habituels (un homme, une voix) mais d'accepter les règles de la démocratie traditionnelle" (2). De l'autre côté, A. MEISTER fait de l'érection d'individualités (les paysans-pilotes), la condition sine qua non du développement rural; peu importe si l'équilibre social en pâtit (3).

* Dans un souci de symétrie, lire la première partie de l'ouvrage de MEISTER (A.). La participation pour le développement (p. 9 à 71). Paris, éditions Economie et Humanisme, les Editions Ouvrières, 1977, 176 pp, [coll. Développement et civilisation]

1) Qu'il s'agisse de la Question paysanne ou du Chemin des villages, la préoccupation est constante. Dans son "livret de soutien", il dit que "s'il était une référence qui revenait avec constance c'était bien celle de structure villageoise et qu'en définitive, le titre retenu pour l'un des ouvrages -Le chemin des villages- aurait pu aussi convenir pour tous les autres". p. 63 in Communautés n° 56.

2) Ibidem p. 64

3) Le choix de ce concept a aussi des résonances personnelles. Bien avant que d'avoir approché sérieusement l'œuvre de G. BEL-LONCLE (dont il est clair que la lecture m'a conforté dans mes intentions), c'est au cours d'un entretien villageois que l'idée d'utiliser la notion d'individu s'est en quelque sorte imposée. Nous étions réunis avec des adultes d'un même quartier, pour parler de la scolarisation actuelle. Ce sont des hommes de plus de 50 ans (d'une même génération d'initiation). Et, sauf pour l'un d'entre eux, ils sont tous sous la tutelle d'un aîné, et parfois même de leur propre père. Pourtant, tous les quatre ont parlé de l'acte de scolariser un enfant, à la manière d'une décision relevant de la seule famille réduite (le père, la mère et l'enfant). Il me semblait (d'après la pratique que j'avais

On prendra comme variable indépendante le fait que l'Etat fonctionne de toutes les façons (et surtout qu'il l'a fait de tout temps, à l'époque coloniale aussi bien que de nos jours), avec des citoyens, qui sont en même temps et indifféremment des individus et des personnes.

La variable dépendante réside alors dans la grandeur de l'écart qui sépare le concept villageois de l'individu, de celui de l'Etat. Autrement dit:

a) Si le concept villageois de l'individu est éloigné de la personne -et donc du modèle reconnu par l'Etat-, les injonctions-incitations provenant de l'Etat seront suivies de réponses médiocres, voire nulles, parce que difficilement intégrables. C'est ainsi que les stratégies nationales de promotion humaine provoqueront d'autant moins de "répondant" chez les individus villageois qu'elles auront été conçues à partir d'un univers conceptuel différent. Alors, il y a "bruit" et la "part maudite" c'est-à-dire l'inefficacité ou l'entropie est très importante dans la relation Etat/Village.

b) Si au contraire le concept villageois de l'individu se rapproche de la notion "juridique" de la personne, du citoyen, les injonctions-incitations centrales trouveront un terrain villageois plus apte à réagir favorablement.

* jusqu'à lors du monde villageois), que la décision de scolariser relevait, sinon du seul chef de lignage, au moins d'un conseil de famille. La scolarisation accrue s'expliquerait-elle par cette démultiplication des centres de décision ? Il ne restait plus qu'à ouvrir les yeux. Le lignage de mon propre grand-père présentait des signes de débilement; la commercialisation du coton, à laquelle je participais alors (à la bascule), étalait aussi des dissensions qui laissaient supposer que le phénomène atteignait l'échelle du village. Pourquoi alors ne pas en faire un axe de lecture du procès local de la scolarisation ?

Trois formes d'individus sont donc à décrire ici, en rapport avec les trois variables précédemment dégagées. Il s'agit pour la variable indépendante, de l'individu pour l'Etat, qui se caractérise par une confusion sémantique entre individu et personne. Qu'il s'agisse de l'Etat colonial ou de l'Etat moderne, les effets sont les mêmes, sauf à préciser que la nouvelle institution est plus active dans le sens inauguré par la première, au moins en ce qui concerne l'individualisation. Pour la première variable dépendante, l'individu à produire est celui de la société traditionnelle ... telle qu'elle fonctionne dans l'idée des villageois d'aujourd'hui (1). La troisième forme d'individu à décrire concernera bien évidemment l'individu de l'époque actuelle. Il se caractérise par une plus grande désagrégation des unités traditionnelles de production et de vie; c'est-à-dire des lignages.

L'indicateur de l'intégration des deux cultures sera bien entendu la scolarisation. L'application commune aux trois formes d'individu est donc l'école. Pour la première variable (l'individu-citoyen de l'Etat), cette application se fera sous l'aspect de la pédagogie de l'école. Mais pour les deux autres (les deux individus villageois), l'on cernerá les modèles successifs de la scolarisation des enfants du Niéné Nord, à travers les recrutements.

Dans un premier temps, il s'agit donc de reconstituer le concept de l'individu pour l'Etat moderne de la Côte-d'Ivoire. En partant d'un aperçu historique (2) de la constitution du concept d'individu en occident, nous allons poursuivre par l'apparition de l'Etat Indépendant, en soulignant

1) Et donc aussi, telle qu'elle vient interférer dans les représentations idéelles d'aujourd'hui.

2) Oui... le plus brièvement possible.

l'extension que cela constitue pour les représentations occidentales, sur les nouveaux pays. De ce point de vue, l'Etat africain se trouve être le lieu de la focalisation et de la distribution de la plus grande partie des représentations occidentales vers les sociétés vécues. La scolarisation interviendra ici sous l'aspect d'une analyse du projet pédagogique ivoirien -le PETV -, destinée à montrer que l'école, assumée par l'Etat, passe "sans digestion", de l'occident vers les villageois. Elle conserve donc l'empreinte du contexte culturel européen. En l'occurrence, elle est aussi le lieu de la reproduction de l'individualisation constatée de façon globale dans la société occidentale. Il existe donc comme un enroulement intimiste entre l'école et l'individualisation. Alors que dans le même temps, le processus villageois d'éducation, par le biais de l'initiation (le Poro), contribuait plutôt à l'identification de la personne au groupe (familial ou villageois), qui tient lieu d'individu. Ces différences d'orientation peuvent se comprendre, en identifiant chacun des processus d'individualisation avec une problématique sociale particulière. Le processus occidental d'individualisation est assujéti à l'impératif désormais sacro-saint de l'autonomie de la personne, en tant que cet impératif correspond à un choix historique de société (1). Tandis que le modèle traditionnel d'individualisation est soumis à la problématique séculaire de la survie; quand la forme sociale la plus indiquée pour affronter l'adversité de la "nature" est le groupe à forte cohésion.

1) Un choix est une "orientation non nécessaire semble-t-il avant qu'elle soit prise, mais qui pourtant amène une transformation inexorable du monde où elle a lieu". Ilya PRIGOGINE et Isabelle STENGERS, d'après Jacques MONOD, cité dans La Nouvelle Alliance p. 12 (op. cit. p. 33)

Pour nous résumer quelque peu, disons que la recherche pour constituer cette variable a été effectuée à partir de l'hypothèse suivante: l'école de l'Etat fonctionne avec un concept de l'individu qui est à la dimension de la personne. En cela, ce concept usuel est en opposition avec son équivalent villageois. C'est ce que permettra l'observation des réactions villageoises en ce qui concerne le recrutement à l'école. La vérification de cette hypothèse s'opèrera d'une part, en jalonnant dans l'histoire, le parcours européen du concept d'individu. D'autre part, on montrera sur le terrain, la collusion existant en Côte-d'Ivoire, entre l'Etat et l'interculture, et par suite l'identité du concept d'individu utilisé de part et d'autre, pour l'école, mais aussi pour promouvoir le développement.

S'il est évident que cette variable servira d'abord pour analyser le procès de la scolarisation dans le cadre géographique du Niéné Nord, elle renvoie par ailleurs au second objectif de notre étude. A savoir, formuler une problématique du mieux. En plus donc de l'individu, on trouvera dans la même partie du travail, des préoccupations telles que l'éducation et le développement. Il convient donc de définir l'un et l'autre dès à présent, en les intégrant à nos hypothèses.

Education....

L'éducation sera présentée ici entre deux finalités apparemment contradictoires: d'une part, c'est la finalité de reproduction de la société ; de l'autre, c'est la volonté de transformation de cette même société.

La finalité de reproduction apparait nettement dans la définition que E. DURKHEIM donne de l'éducation. Il dit:

" L'éducation (...) a pour objet de susciter et de développer chez l'enfant, un certain nombre d'états (... physiques, intellectuels, moraux ...) que réclament de lui la société dans son ensemble et le milieu social auquel il est particulièrement destiné" (4).

Quant à la finalité de transformation de la société que l'éducation peut se donner, elle se rencontre notamment dans la pédagogie de l'école républicaine (2). A propos d'un ouvrage de Claude NICOLET (3) François FURET décrit ainsi la position républicaine en matière de scolarisation, après que la République fût "rentrée au port". Il dit:

Le "double accent mis sur l'individu-citoyen et sur l'idée d'un progrès à réaliser dans et par l'histoire comporte une conséquence fondamentale: il n'y aura de vraie République que fondée sur l'éducation républicaine de ses membres. (...) L'Etat doit donc être l'instrument d'une pédagogie méticuleuse" (4).

La République africaine hérite tout droit de cette organisation des tâches de l'Etat. En plus de concrétiser la démocratie républicaine (le suffrage universel), la "pédagogie méticuleuse" dont l'Etat doit être l'instrument, se chargera, en Afrique, de favoriser pleinement le développement, exactement dans l'historicité positiviste du Progrès.

1) DURKHEIM (E.). Education et sociologie. Paris, édit. PUF, 1966, 121 pp, coll. Sup le Sociologue, (p. 59).

2) C'est la définition que E. DURKHEIM donne de la pédagogie, que nous avons retenue. Il dit: la pédagogie "consiste dans une certaine manière de réfléchir aux choses de l'éducation". ibid. pp 59-60.

3) NICOLET (Cl). L'idée Républicaine en France (1789-1924), essai d'histoire critique. Paris, NRF Gallimard, 1982, 512pp.

4) FURET (F.). "Allons enfants ... La République, en France, n'est pas simplement un régime mais une civilisation". Le Nouvel Observateur, daté du 18 décembre 1982, pp 80 à 84 (p. 84).

... Et Développement.

On retrouve, et ce n'est pas par hasard, ce même sens positiviste de l'Histoire, à propos du développement. Manifestement, les critères de développement sont divers. Cela va depuis le taux d'industrialisation, jusqu'à la composition en pourcentage des trois secteurs (tertiaire, secondaire et primaire), en passant par le nombre des voitures, l'urbanisation et même le fait de vendre le sucre ou les cigarettes à l'unité ...

Dans les contingences politiques et économiques d'après la seconde guerre mondiale, développer ("moderniser") consiste généralement à transplanter, dans les pays nouveaux, les éléments qui existent déjà dans les pays industrialisés. La tentation est grande alors, de ne rien faire d'autre, que reproduire sous les tropiques, les seuls objets-signes susceptibles d'attester de l'existence d'un développement. Comme dans une névrose du développement.

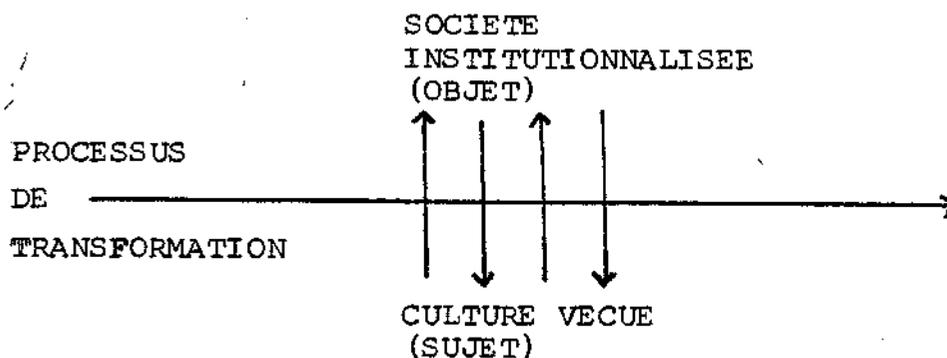
Une autre démarche consiste à voir le développement comme un processus de transformation, qui prendrait ses sources sur le lieu-même de son application. C'est le développement endogène. Dans ce cas, le terme de mieux-être est sans doute plus indiqué. Quand le projet s'initialise sur le terrain de son application, il a forcément plus de chances de se trouver en conformité avec les hommes de ce terrain. Il part de l'état des lieux pour le faire aller dans une orientation dont tous les acteurs s'accordent à reconnaître qu'elle est salutaire. Cela suppose de considérer que, d'une certaine façon, l'Afrique rurale n'est pas "non-développée". Dans un premier temps, il s'agit de prendre connaissance de la dimension véritable de l'univers socio-culturel de chaque société traditionnelle. La suite, c'est Alain BIROU qui la livre. Il propose de:

"partir de ces bases et de ce développement déjà acquis pour faire que les groupes évoluent par

eux-mêmes vers ce qu'ils jugent des améliorations de toutes les dimensions de leur existence, pour qu'ils ne se sentent pas perdus par rapport à leur raison profonde de vivre ensemble" (4).

Selon le mot de Guy BELLONCLE, il "renoue avec la tradition en la mettant au service du développement". C'est dans la formulation du projet de développement que nous situons la différence entre mieux-être et modernisation. Dans les deux cas, développer, c'est l'action entreprise pour dissiper une frustration, occuper une béance, entre la situation présente et un possible mieux. Mais la différence vient d'abord de la position de ceux qui font le constat de cette absence (ou plus simplement de ceux qui le disent). Car bien évidemment, chacun l'exprime dans son propre langage, et cela inscrit l'action dans un sens donné.

Par ailleurs, le développement exogène suit un cheminement assez particulier, pour parvenir sur le terrain. On en aura une vision d'ensemble pertinente, en recourant à la figure proposée par Paul-Henry CHOMBART de LAUWE (2).



4) Alain BIROU: "Les paysans peuvent-ils compter sur leurs propres forces"? in Economie et humanisme n° 248 (l'Afrique des paysans) pp. 30 à 37. (p. 34).

2) CHOMBART de LAUWE (P.-H.). La culture et le pouvoir, transformations sociales et expressions novatrices. P. 122. (op. cit. p. 2)

Dans le cadre de ce travail, la culture vécue est remplacée par le village. Les processus de transformation étant compris comme étant les actes de développement. Aux catégories retenues par l'auteur, l'on ajoutera celle de l'interculture. L'interculture, c'est la résultante des relations paritaires entre les Etats du monde entier. Elle se présente sous l'aspect d'un ensemble de valeurs assez fortement structurées, qui indique des buts mais aussi des moyens d'atteindre ces buts. Censément, elle a été constituée par tous les pays (on dit plus volontiers les nations). Cela fait que tous les Etats devraient théoriquement s'y reconnaître. Dans un contexte réellement démocratique, les processus de transformation sont menés par le dialogue entre société institutionnalisée et culture vécue, à travers les flèches ascendantes et descendantes. Le contenu de l'interculture est donc forcément marqué par la qualité de ce dialogue sous-jacent, puisqu'il résulte des relations entre plusieurs sociétés institutionnalisées. Les nouvelles entités territoriales issues des "Indépendances" se trouvent érigées en nations. Et nations, elles se meuvent dans ces valeurs "déjà là", auxquelles elles adhèrent de fait, ne serait-ce que par leur "commerce" avec les autres nations, véritables celles-là. Mais en réalité, l'interculture n'est pas leur création.

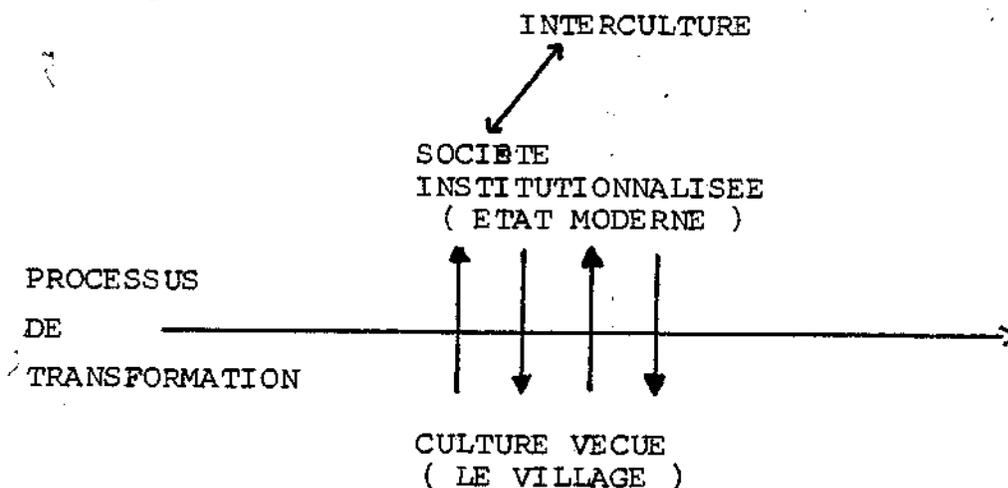
De fait, les nouveaux Etats ne font jamais intervenir les différentes cultures vécues dans les affaires de l'ensemble, de par leur fonctionnement rarement démocratique¹⁾ Au bout du compte, la société institutionnalisée, sous sa forme africaine, n'est qu'un appendice des instances interculturelles.

1) Et puis de toutes façons, une démocratie, cela se construit. Et quel chef -fût-il européen, développé et démocrate- accepterait-il de se démettre de son pouvoir (à supposer que cela se rencontre), s'il n'y était pas contraint par ceux grâce à qui il émerge en chef ?

C'est l'interculture -ou les vieilles nations à travers elle- qui est à la base des projets de développement. Ces projets sont donc plus facilement de type exogène.

Du point de vue de l'école, sans doute parce qu'elle y est création d'une entité telle que l'Etat (avant que d'être la nation) -qui est lui-même la création d'un autre Etat-nation-, l'école (donc) apparait dans les pays du tiers-monde, essentiellement, dans sa finalité transformatrice. Bien plus que dans son rôle de reproduction de la société. Encore qu'un "mauvais esprit" puisse avancer qu'elle est l'outil de reproduction du "créateur de son créateur", c'est-à-dire de quelque chose comme l'occident.

Le schéma de P.-H. CHOMBART de LAUWE fonctionne donc ainsi dans le cas du développement exogène, pour la plupart des pays africains.



Où, ce qui devait être relations paritaires se révèle au bout du compte n'être que pur processus de dominance, parce que justement, le canal de retour ne fonctionne pas, entre Etat et interculture, n'ayant aucun message à émettre en provenance de la culture vécue.

Dans le cas d'un développement endogène, il faudrait envisager une autre configuration. Le village conçu comme lieu de l'application terminale du développement est aussi

un locuteur exprimant son propre désir de transformation. Cela rend aussi sa fonction de relais à la société institutionnalisée (l'Etat donc), face à l'interculture. C'est peut-être là un des éléments-clés de l'apparition de "cultures novatrices" (4)

Dans un second temps, ce sera l'individu de la société traditionnelle. Cette société sera caractérisée ici par la présence d'une forte cohésion entre les "membres" des communautés villageoises. Une cohésion qui se reproduit à l'aide des outils éducatifs du milieu. Le Poro -qui est le nom de l'initiation traditionnelle des sénoufo-, en tant que lieu de passage obligatoire de tous les mâles de la société, est le lieu de production et donc de lecture de cette cohésion.

La société villageoise actuelle est placée sous le signe de l'individualisation plus prononcée entre les personnes. Une sorte de mutation est en cours depuis quelques années. Elle se fait en partant du lignage roi vers une relative personnalisation des rapports sociaux. L'élément décisif de cette mutation me paraît être l'ouverture ou la mise en contact avec d'autres cultures, villageoises parfois, urbaines surtout. Il faut dire qu'entre temps, le Poro a cessé de

4) Le terme de "culture novatrice" a été emprunté lui aussi à P.-H. CHOMBART de LAUWE, dans un récent article du Monde Diplomatique de mars 1984 (n° 360) P. 8 : "Crise économique et cultures novatrices". L'auteur y dit notamment ceci: "... pour que les bonnes intentions se traduisent en faits, encore serait-il nécessaire de provoquer une volonté chez les responsables. Cette volonté n'existera pas tant que les systèmes de valeurs qui commandent les choix actuels ne seront pas changés. Et ils ne seront changés qu'à partir de mouvements qui surgiront de toutes les couches de la population dans tous les pays. D'où la nécessité de favoriser l'expression populaire et les cultures novatrices."

fonctionner dans cette partie du territoire sénoufo, au moins depuis 1965

Deux éléments se dégagent donc dans cette observation du monde villageois du Niéné Nord. Il s'agit d'une part du Poro en tant que facteur de cohésion; d'autre part, c'est l'accroissement de l'utilisation de l'argent, pris comme étant la marque de l'individualisation relative des personnes. Ces deux éléments correspondent aussi aux représentations immédiates des villageois. C'est à partir d'eux qu'ils s'expliquent les changements sociaux qu'ils déplorent parfois, jeunes et vieux confondus. Nous allons maintenant les retracer, autour de deux affirmations:

a) Le poro, outil de reproduction de la société sénoufo, en est aussi un facteur essentiel de la cohésion. Tout le monde au village, s'accorde, surtout depuis la cessation de l'initiation, pour dire qu'elle créait la cohésion, c'est-à-dire la dépendance de l'un (la personne), par rapport à l'ensemble (le groupe, qu'il s'agisse de la famille ou du village). Si l'on considère que l'autonomie de la personne est une valeur primordiale, il peut paraître que le poro n'était rien d'autre qu'un moyen d'exploitation des jeunes par les anciens ou même par leur aînés directs. Le point culminant de cette "exploitation" étant la période allant de vingt et un à vingt huit ans. Auparavant, il y avait déjà eu deux cycles de poro, dont le second n'était pas négligeable du strict point de vue des dons matériels qu'il occasionnait. On voit que les structures du poro organisaient donc la totalité de l'existence des hommes depuis l'âge de sept ans environ jusqu'à leur mort.

D'un strict point de vue matériel, le poro était donc un facteur de soumission aux valeurs du groupe, par les contraintes qu'il faisait peser sur les personnes. Quel jeune homme aurait pu payer les amendes qu'exigeaient les initia-

teurs sans l'aide de s produits agricoles du grand champ du lignage paternel ? C'était aussi un facteur de soumission morale et d'obéissance aux anciens, en ce sens que certaines énigmes posées au cours de l'initiation, ne pouvaient être résolues que par le biais de la fréquentation des vieux, de façon tout-à-fait informelle, au niveau du village. (donc avant le séjour aux bois-sacrés). Les jeunes se devaient donc de rendre des visites assidues auprès de vieillards, avec force cadeaux, pour ne pas "sécher".

Tout cela fait que la disparition du Poro dans cette région équivaut -et cela est parfaitement clair aux yeux de certains membres des communautés villageoises- à la disparition d'une force centripète qui avait incité à l'union jusque là. Même si le poro n'était pas le seul facteur de la cohésion, sa cessation indique à terme la disparition ou là mutation de la forme de cohésion connue jusque là. A supposer qu'on puisse distinguer d'une part entre un ensemble de règles sociales et les pratiques sociales qui les font fonctionner d'autre part, le poro, par le seul fait de fonctionner, renforçait un certain nombre des valeurs traditionnelles, par l'utilisation régulière qu'il en faisait. Exactement de la même manière que le jeu fait exister instantanément (tout en les renforçant) les règles du jeu qui sans lui, n'auraient bientôt plus la même importance. Par exemple, la collusion est patente entre les hiérarchies du poro et celles qui organisent les lignages au sein du village, en dépit des discours égalitaires qui sont de rigueur. J. JAMIN et L.ROUSSEL l'on mise en évidence chez les sénoufo kyembara de la région de Korhogo . Le premier remarque que si

"l'appareil initiatique permet, pour un certain temps, de disposer d'une force de travail importante, permanente, situable et "docile", (...) elle n'est pas distribuée d'une façon égalitaire. La mise en quarantaine des initiés,

justifiée idéologiquement par leur changement de statut, sert finalement les intérêts économiques et politiques des groupes dominants du village. Le régime des sanctions et des amendes, en court-circuitant a priori toute forme de déviance et de contestation, favorise l'endettement, la dépendance économique et reproduit une hiérarchie fondée sur la structure lignagère. Si la "sortie" du bois sacré, elle-même rituellement marquée, traduit théoriquement l'accès à l'état d'adulte, au statut d'ancien, elle n'affirme pas pour autant une égalité entre les "sortants", devenus les aînés de la classe suivante mais soumis eux-mêmes à cette loi lignagère qui semble indiquer qu' "un aîné peut être un cadet social" (4).

De ce point de vue là, il est clair que la fin du poro n'a pu qu'avoir des effets perturbateurs sur les hiérarchies villageoises des lignages, en cela que ceux-ci n'ont plus désormais les mêmes occasions de manifester leurs classements, ni même pour les plus cotés, de renforcer leur suprématie. Plus directement, la fin du poro atteint à terme, la forme des rapports de production au sein-même des lignages.

b) De l'accroissement de l'usage de l'argent comme indicateur de la transformation sociale.

Parallèlement à la disparition du poro, sans que l'on puisse établir des relations indéfectibles de cause à effet entre les deux, il y a l'usage de plus en plus important de l'argent, dans un monde où l'usage des cauris -la monnaie de coquillages- n'a pas vraiment disparu (2). Bien entendu le terme de "utilisation accrue de l'argent" est tout-à-fait

1) Jean JAMIN. Les lois du silence, essai sur la fonction sociale du secret; éditions Maspéro Paris 1977 134pp. (p. 98).

2) De nos jours encore, vingt cauris valent toujours cinq cfa. (10 centimes en FF.).

relatif. Outre qu'elle a imposé une répartition des forces de travail entre cultures vivrières et cultures de rapport, en échange d'un peu moins d'auto-suffisance alimentaire, c'est l'introduction de la culture du coton qui a provoqué le plus important surplus d'argent. Cela a engendré des attitudes nouvelles. Le lien concret et quasiment absolu qui prévalait jusque là entre le fait de cultiver et celui de se nourrir, s'est trouvé progressivement médiatisé par l'utilisation de l'argent.

C'est en partant de ces représentations immédiates (c'est-à-dire villageoises) du mécanisme de l'évolution sociale que notre approche de l'individualisation villageoise est axée sur le poro et la culture du coton.

Mais ces deux éléments ne suffiraient pas à eux seuls pour décrire la société sénoufo du Niéné Nord. Pour étudier les deux moments de cette société, trois repères -ou orientations des recherches- ont été retenus, pour ce qu'ils peuvent aider à rendre compte des transformations sociales. Il s'agit de:

- La structure du jeu. Les règles et les représentations que l'on s'en donne. C'est en quelque sorte pour la personne l'inné social, qui évolue lentement et qu'elle trouve déjà là, en un état donné, à un moment donné.

- Les motivations. C'est l'aspect économique, les enjeux tels qu'ils sont perçus par les personnes. Ils résultent largement de la structuration du champ social, tout en renforçant celui-ci, en retour (cf. les représentations idéelles de M. GODELIER).

- Les actes -ou les comportements. Ils illustrent à la fois la structure du jeu, tout en exprimant les motivations. En fait, ils sont le véritable moyen de lecture de l'ensemble social total, tout en servant de moyen de contrôle ou de vérification des dires.

Ces trois éléments sont censés pouvoir rendre compte de l'ensemble de la société à un moment donné. Ils sont bien entendu des découpages abstraits de cet ensemble. Ces distinctions sont la transcription du propos d'un "disciple norvégien (de Raymond BOUDON): Jon ELSTER" (). En parlant de transformations sociales, l'auteur fait référence à Marx dont il dit:

/ qu'il/"avait raison de soutenir qu'une théorie du changement social devait comporter au moins trois variables: les contradictions économiques qui constituent bien le grand moteur de l'histoire, l'effort collectif pour les surmonter et les conditions structurelles qui favorisent ou gênent cet effort collectif" (4).

Les trois éléments - contradictions économiques, effort collectif et conditions structurelle- m'ont paru suffisamment pertinents pour permettre d'observer les mutations dans les ordres villageois. Mais il ne s'agit certes pas ...encore (?).. de révolution. Dans ce travail, les contradictions économiques sont identifiées aux motivations. Quant à l'effort collectif, il correspond aux actes et les conditions structurelles sont tout simplement la structure du jeu. Ces modifications sont dues à ce que notre approche est statique -au moins pour collecter les données-, presque photographique. Et, comme les images immobiles de la pellicule de cinéma commencent à s'animer quand on passe de la vision de l'une à celle de l'autre, ainsi espérons-nous pouvoir rendre le mouvement de la transformation sociale qui va de la société traditionnelle à la société villageoise actuelle.

Dans la société traditionnelle, le travail va consis-

4) Voir le Monde Dimanche du 27 sept. 1981. Il s'agit d'un encart dans une interview accordée par R. BOUDON à Ch. DELACAMPAGNE et intitulée : "Un sociologue qui croit en l'individu".

ter à dégager comme une cosmologie, servant à composer des comportements sociaux. Il s'agira ensuite de décrire ces comportements, comme pour contrôler les uns par l'autre. Les trois éléments précédemment retenus se répartissent comme suit:

- Les structures sociales dans le village. C'est la constitution de "l'aire du jeu" -une aire qui vaudra encore dans une large mesure dans la société villageoise actuelle. On y trouvera autour du poro, la place des personnes, l'éducation des jeunes sénoufo et les pratiques religieuses des sénoufo. Mais ce sera aussi l'occasion de refaire l'organisation politique et administrative des villages du temps colonial.

- Les actes et leur motivation n'ont pas vraiment été séparés, même durant la collecte des données. Les actes ne sont posés que parce qu'il y a des motivations. C'est donc autour de deux objets particuliers que les renseignements ont été rassemblés. Il s'agit de l'agriculture et des funérailles, pour correspondre à un cycle de la production et de la consommation.

Dans la société villageoise actuelle, on visera à cerner le nouvel individu, tel que la nouvelle donne -transformation des structures et des enjeux- le définit. Cela passe par

- L'état actuel de la structure des relations entre les personnes. La cessation du poro en constituera la clef. Mais il est évident que les structures sociales n'ont pas été bouleversées du jour au lendemain. L'individu de la société actuelle tient donc encore largement de celui de la société traditionnelle.

- Les enjeux (motivations et actes). Ils serviront à mettre ces structures nouvelles en évidence. Pratiquement, on cernera le moyen le plus usité pour se procurer de l'argent, c'est-à-dire la culture du coton.

3° Chapitre.

Produire du sens : questions de méthode.

Dans l'action quotidienne, tout se passe comme si la représentation personnelle que chacun de nous s'est forgée à propos du réel, était le réel lui-même. Comme s'il pouvait y avoir plusieurs réels, contradictoires et aussi nombreux que nous le sommes dans le même instant. Par ailleurs, l'on se figure l'activité de recherche scientifique, comme une marche qui va de la pluralité des représentations personnelles, vers la production d'une vérité ultime, unique, terminale, définitive. Cela se déroulerait sur une aire polarisée ainsi:

- D'un côté, on trouve la réalité, avec ses lois secrètes; c'est la Nature, automate, que seul un imaginaire cerveau démoniaque peut saisir dans sa totalité.

- De l'autre, il y a le "sens commun", l'empire de la subjectivité, avec son mal, le non-vrai.

Là dedans, l'activité de recherche est figurée comme un front, qui permet à quelques élus de s'échapper de la subjectivité étouffante pour aller vers la lumière éblouissante du vrai. Ces nouveaux Prométhées rapportent le feu aux mortels. Mais comme le Prométhée de la représentation mythologique, les chercheurs doivent se détruire à quelque niveau... à cause de l'objectivité. Au total, la "découverte" -car la science ne fait alors que découvrir des pans de la réalité-, aurait très bien pu avoir lieu sans ce découvreur-là.

Dans le champ des sciences humaines, les techniques d'investigation des discours, même pour les plus "empiriques" d'entre elles, partent du préalable de cette figuration. Elles reconstituent le réel en partant de représentations singulières. Mais ^{si} elles reconstituent un réel qui est parfois

plus pertinent au niveau de l'action (1), il s'agit une fois de plus, d'un discours, c'est-à-dire seulement d'une représentation singulière du réel. On se retrouve donc de nouveau, en plein dans l'image (2), exactement dans la même case que le sondé moyen, aussi éloigné qu'il l'est de la "réalité". En fait, cette affirmation (péremptoire?) n'est qu'une extension -peut-être même une perversion- de ce que dit M. GODELIER de la part idéelle du réel: "les représentations semblent faire partie des rapports sociaux". Cela veut d'abord dire que le sujet identifie ses représentations au réel. Mais si le chercheur confine le sujet de sa quête dans les représentations idéelles, qu'est-il lui-même si ce n'est un sujet produisant d'autres représentations ? Depuis le sujet de l'étude jusqu'à la formulation des résultats de la recherche, tout se sera passé sous les auspices de la "représentation". Ces représentations sont donc littéralement subjectives, puisque produites par des sujets qui suent qui puent et qui pleurent... entre autres choses. Il faut donc quitter la polarisation réalité objective et empire de la subjectivité. La valeur scientifique de la recherche se caractérisera plus humblement par sa propre capacité à accepter, subir et surpasser l'interrogation et la contradiction. Tout son crédit lui viendra de son aptitude à la discussion. C'est dire aussi que les lois, et résultats produits par la recherche n'ont rien d'immuable. Cela leur ôte toute prétention à une quelconque immortalité, puisqu'il

1) Et même dans ces cas, la pertinence, du réel, son adéquation avec l'action, tout cela tient beaucoup à l'adhésion que le discours produit aura su provoquer auprès des acteurs.

2) Il y a là dessus je crois, une fameuse histoire d'ombres, de lumière et de cavernes.

ne s'agit en somme que d'un "plop" plus ou moins retardé dans tous les cas.

La grande différence entre les deux formes de représentations évoquées ici, est qualitative. L'une est singulière, pas forcément discutée et a priori moins performante pour l'action. L'autre est synthétique, et plus généralement pertinente que l'autre, parce que justement, elle intègre la diversité éventuelle des représentations singulières. Il ^{nous}reste alors à trouver un moyen de synthèse, pour fabriquer une représentation plus pertinente du point de vue de l'action. Deux voies sont toutes indiquées: D'abord, il y a les représentations constituées par les discours. Ensuite, il y a une approche "objective" qui est relative aux pratiques figées, consignées dans des objets tels que les registres, des différentes administrations, ou bien encore dressées à l'aide d'enquêtes précises. C'est sous ce double aspect que nous avons constitué le corpus pour chacune des trois grandes parties de ce travail. Ces deux moyens d'appréhension du réel étant censés renvoyer l'un à l'autre pour construire un modèle de la chose étudiée; c'est-à-dire une représentation ... contrastée mais toujours "discutable".

I L'individu-citoyen et l'école.

Comme cela a été précédemment défini, cette première partie est constituée de s trois éléments suivants:

- D'abord un historique de l'individu en Occident.
- Puis l'apparition de l'Etat en Afrique (1)

1) En fait, il ne s'agit que de la continuation de l'Etat qui était apparu avec la colonisation, d'anc au moment des Indépendances. Mais parler d' "apparition" sert à accentuer un éventuel effet de surprise, face à l'adoption passive des concepts nouveaux. C'est tout juste pour responsabiliser ceux qui ne parlent que de "néo-colonisation".

- Et enfin l'analyse des trois concepts suivants: individus, éducation et développement.

Les deux premiers sont proprement historiques, et s'agissant d'éléments désormais interculturels, leur construction sera d'abord et avant tout d'origine bibliographique, livresque. C'est donc au sujet du troisième élément qu'un corpus a été constitué.

Destiné à permettre une analyse des trois concepts, ce corpus devait aussi servir à produire une description du projet pédagogique. Là contrainte la plus urgente était de trouver sur l'école Ivoirienne, un ensemble de matériaux qui soit suffisamment homogène tant par sa source que par son contenu. L'autre exigence était de réaliser une analyse du projet pédagogique national, qui soit encore actuel ou tout au moins récent. Cela pour au moins deux raisons: d'une part, si nous avons recours à l'histoire, c'est tout juste pour mieux modéliser le présent. L'histoire n'est donc pas une finalité ici. L'autre raison était, que le projet étudié fût en relation avec l'accès subit de construction d'écoles observé dans la région. Mais même si nous avons placé l'interculture au principe de l'école en Côte-d'Ivoire, c'est tout de même au niveau de la société institutionnalisée que nous avons recherché notre matériau. Et, surprise, on retrouve de nombreuses signatures de missionnaires de l'UNESCO et des services français de la coopération, sous les textes édités - à Paris- par le ministère ivoirien de l'éducation nationale .

La dernière organisation d'ensemble de l'enseignement primaire remonte en Côte-d'Ivoire à 1971 (les travaux de recherche sont quant à eux datés de 1968). Il s'agissait de la mise en place d'un enseignement télévisuel étendu à la tota-

lité du pays (1). C'est cette époque que nous avons retenue, dans la mesure où elle a correspondu avec la construction de nombreuses écoles dans la région d'étude.

Le ministère de l'éducation nationale a édité seize fascicules, dans une série intitulée "Programme d'Education Télévisuelle (1968-1980)" (dit P.E.T.V.), publiée avec l'aide de l'U.N.E.S.C.O.. Cette série représente la somme des travaux entrepris pour la mise en place du nouveau programme éducatif.

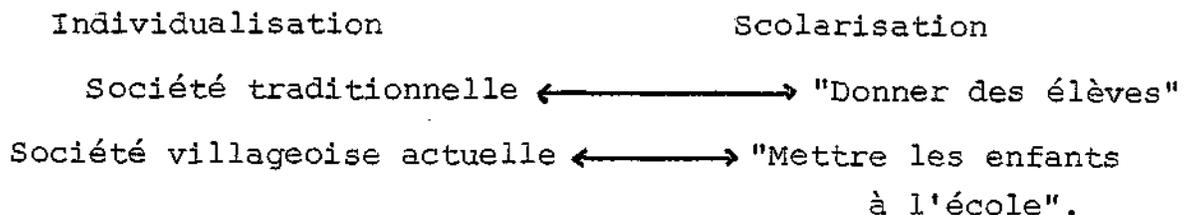
Nous n'avons retenu que le seul premier tome intitulé: "Principes et modalités d'application des nouvelles techniques et méthodes pour l'enseignement du premier degré, l'éducation post-primaire et la formation des maîtres" (2). Ce fascicule résume en effet les préoccupations de la pédagogie scolaire en Côte-d'Ivoire, en rapport avec ce qu' était la situation de cette institution à l'époque (1968). On y trouvera donc résumés, les préceptes et les inquiétudes qui ont été au principe de la mise en place du nouveau système, ainsi que les résolutions qui en ont découlé.

1) Le système d'enseignement télévisuel a été sérieusement limité depuis, suite à la "conjoncture-économique-actuelle", et à la sourde résistance de certaines franges de la population.

2) Le fascicule contient 333pp, réparties en sept chapitres. Ses auteurs sont nombreux, proprement "interculturels". On peut lire, à la page 3, que "le présent document a été élaboré sur la base des travaux des commissions de travail préparatoires au projet de loi-cadre d'éducation 1968-1970, auxquels participaient le ministère du plan, les services du Ministère de l'éducation nationale, et les autres départements ministériels intéressés; il rassemble également les résultats d'études effectuées par des missions d'experts et de consultants de l'Unesco, du Ministère des affaires étrangères de la République française (Secrétariat d'Etat à la coopération et des organismes placés sous sa tutelle: OCORA et AUDECAM), du Service de recherche de l'ORTF et de la Fondation Ford. Il convient de citer à ce propos les contributions de responsables des télévisions scolaires du Niger et de Samoa. "

II Les deux individus villageois et la scolarisation du Niéné Nord.

Deux objets ont été précédemment mis en avant pour la suite de cette partie du travail. Il s'agit de la structure de l'individualisation (i.e. la mise en évidence de l'individu opérant réellement) et de la scolarisation qui lui est afférente, du point de vue des villageois de la région. Soient en fait quatre éléments à étudier: la société traditionnelle et la société villageoise (pour l'individualisation) d'une part, et d'autre part (et pour la scolarisation), les comportements de "donner des élèves" et "mettre les enfants à l'école". On les figurera comme suit:



←→ : Correspondance dans le temps

(ou contemporanéité)

Pour chacun de ces éléments, il a été constitué un corpus sur la base mixte de représentations et de données "objectives". Nous avons indiqué les thèmes étudiés pour chacune des rubriques, dans le tableau suivant.

Individualisation:

	Représentations	Données "objectives"
Sté tradit:	Structures, motiv. enjeux.	Etude interne de deux lignages de Tindara
Sté. Villag.	Motivations et enjeux	Statistiques cotonnières de deux villages.

Scolarisation:

	Représentations	Données "objectives"
"Donner des élèves"	Discours d'anciens élèves	Analyse statistique des recrutements (registres des écoles).
"Mettre les enfants à l'école"	Discours des parents d'élèves, des maîtres et des élèves	Analyse des recrutements par école.

Nous allons maintenant présenter la typologie et les témoins privilégiés qui sont intervenus pour la constitution des représentations.

Pour définir les deux individus correspondant aux deux moments de la société, les villageois sont les seuls habilités à le faire. Il en va de même pour qualifier la scolarisation actuelle vue depuis le village. Mais pour parler du phénomène tel qu'il est vécu dans l'enceinte-même de l'école, les "scolarisés" sont bien entendu plus indiqués. Parce que l'étude se déroule en deux moments, la population se divise aussi entre jeunes et vieux, outre la distinction entre villageois et scolarisés. Cela fait que l'ensemble des données peut être présenté dans un tableau à deux vecteurs, figurant des axes orthogonaux. En abscisses sont indiqués les âges des partenaires et en ordonnées, on trouve la chronologie retenue pour l'étude.

	Vieux		Jeunes	
	\bar{S}	S	\bar{S}	S
Société traditionnelle	+			
"Donner des élèves"	+	+		
Société vill.	+		+	
"Mettre les enfants..."	+	-	+	+

La distinction entre jeunes et vieux.

La cessation du poro vers 1965, divise la population en deux groupes. Ceux qui ont été initiés et ceux qui n'ont pas pu l'être avant la cessation.

Le poro véritable -le tyologo-, qui incluait l'apprentissage d'un message initiatique ne commençait que vers le troisième cycle (à 21 ans donc). Toutefois, les étapes antérieures étaient assez fortement structurées à l'image du tyologo. Mais, même sans faire référence à son savoir mystique, le jeune homme de quinze ans était déjà productif. Il était donc déjà bien intégré dans la plupart des circuits villageois de production. C'est pour cela que, de façon générale, la démarcation entre initiés et non-initiés va se situer, dans ce travail, à l'âge de 15 ans en 1965. Les hommes de moins de trente ans en 1981 (date de l'enquête) sont donc considérés ici comme étant des non-initiés. Mais, étant données les circonstances de la cessation du poro (très lente, par dégradation progressive, par démission des uns et des autres, suivant les villages), lors de la collecte des données, nous avons préféré ne faire parler que des personnes de plus de quarante ans pour représenter les initiés. Au village, la répartition entre initiés et non initiés recouvre donc exactement la distinction effectuée par ailleurs entre jeunes et vieux.

Dans ce système de distinction, les vieux ont le pouvoir, au moins en tant que géniteurs, et, à coup sûr le savoir ou la connaissance d'une certaine époque. Les jeunes sont, quant à eux, ceux par qui le "nouveau" s'installe. Leur système "idéel" n'étant pas aussi parachevé que celui des vieux, ils manifesteront a priori moins de résistance en face des éléments d'un système récent dans leur environnement.

Ceci ne vaut que pour les partenaires villageois de l'enquête. La distinction observée entre les scolarisés n'est que le reflet de la nécessité de saisir l'école en deux temps.

Les scolarisés.

C'est une catégorie assez hétérogène puisqu'on y retrouve aussi bien des instituteurs que des écoliers, des natifs du Niéné Nord, aussi bien que des ressortissants d'autres régions du pays. Cela obéit à un certain nombre de nécessités:

- D'abord, pouvoir rendre compte du rejet de l'école au temps passé -sa forme et éventuellement les raisons évoquées pour le manifester. Cela implique d'interroger des acteurs de l'école ancienne; autrement dit des anciens scolarisés le Niéné Nord, à défaut des anciens "parents d'élèves".

- Pouvoir saisir ensuite les enjeux des acteurs (dans la cour-même de l'école). Pour cela, il est nécessaire de disposer des témoignages à la fois des écoliers et des instituteurs. Les écoliers sont perçus ici en tant qu'ils véhiculent aussi les enjeux de leur milieu d'origine. Les instituteurs sont, eux, les fonctionnaires de l'Etat, c'est-à-dire l'expression terminale des volontés gouvernementales. Mais dans le même temps, ils sont aussi aux prises avec les réalités villageoises.

Tous les scolarisés originaires du Niéné Nord, sont d'autant plus indiqués pour intervenir ici, qu'ils ont tous déjà intégré les repères de la société villageoise d'où ils viennent - que ce soit les enjeux économiques dont ils sont le vecteur ou même les valeurs sociales. Cela les rend, dans le cas des plus âgés, aptes à parler tant de la scolarisation (aussi bien le vécu villageois que le phénomène statistiquement observable) que de la société villageoise elle-même.

I Les vieux.

On y distinguera des scolarisés et des non-scolarisés. Les non-scolarisés sont tous par ailleurs des initiés. Avec les anciens scolarisés, les initiés serviront au départ, pour décrire la société traditionnelle, puis l'école rejetée qui lui correspond dans le temps.

I.1 Les non-scolarisés.

Parmi les non-scolarisés, on distinguera, uniquement pour décrire la démarche du questionnement, d'un côté, des parents d'élèves, et de l'autre, des initiés, même s'il s'agit des mêmes personnes, interrogées à deux occasions différentes. Pour les enquêtes, nos interlocuteurs sont tous des habitants de notre quartier -à Tindara-, parfois-même des proche-parents. En réalité, ces restrictions n'avaient pas été formulées avant le déroulement de l'enquête. Mais, c'est presque instinctivement que le quartier s'est imposé, du fait que les sujets abordés sont encore entourés d'une forte incitation au silence. Cela fait que nous nous sommes retrouvés avec des personnes assez familières par ailleurs.

Les initiés:

Avec les initiés, l'on a cherché d'une part à cerner au mieux, les croyances religieuses en vigueur encore dans les villages du Niéné. Par ailleurs, l'on désirait mettre en relation, les étapes du poro et les circuits traditionnels de production et de consommation; autrement dit, quelles sont les places sociales successives de la personne dans la société. A chaque étape du Poro, on a donc attribué un rôle, une fonction pratique dans la société.

Pour la société actuelle, après l'enquête sur les étapes du poro, la suite logique était de décrire la crise qui a abouti à leur cessation. Une question simpliste nous a servi de guide: la fin du poro est-elle la cause ou l'un des effets des mutations sociales que tout le monde se plaît à constater ?

Il va de soi que cette question n'a pas trouvé de réponse définitive; mais cela a permis d'agiter quelque peu les causalités évoquées de part et d'autre.

Les parents d'élèves:

Ils ont servi à produire la description des allures de la scolarisation actuelle. Trouver des parents d'élèves de "l'école rejetée" est bien difficile aujourd'hui. Toutefois, si le "parents d'élèves" ont aidé à décrire l'attitude nouvelle (mettre son enfant à l'école), cela a abouti implicitement à décrire aussi le "don" caractéristique du rejet. Les interviewés ont opposé d'emblée leur attitude à celle de leurs propres parents ou aînés à l'égard de l'école.

I.2 Les scolarisés.

Ils sont représentés d'une part par les anciens élèves de l'école de Kouto, et d'autre part par les instituteurs. Les anciens élèves ont aidé à décrire le rejet, tandis que les instituteurs se sont occupés de l'école actuelle. Autant que possible, l'on a préféré faire parler des anciens scolarisés du Niéne Nord, qui soient aussi actuellement instituteurs. Cela devrait produire des discours aux prises de position plus complexes et sans doute plus intégrées. De ce fait, le partenaire idéal serait un ancien scolarisé devenu instituteur, et qui aurait été initié. La population totale des anciens scolarisés a servi pour décrire les trois objets suivants: l'école rejetée (ou le "don"); l'école actuelle ("mettre), et la fonction de l'école dans les villages. Suivant qu'ils sont ou non ressortissants du Niéné Nord, ils ont été interrogés ou non à propos de l'école rejetée. Quant à la dernière question, elle n'a concerné que les seuls instituteurs.

1 L'école rejetée ou le "don d'élèves".

C'est l'école du passé . La démarcation avec l'école

actuelle est placée bien avant 1960. Pourtant, s'il ne s'agissait que de la distinction entre "donner" et "mettre" un enfant à l'école, il faudrait la placer sans doute plus près, au cours des années 1970; la fin du poro se situant vers 1965. Les populations d'anciens scolarisés du Niéné ont été "données" à l'école bien avant la fin du poro. A chacun de ces anciens élèves, l'on a demandé de parler de son propre parcours scolaire (conditions particulières du don, mais aussi situation personnelle au sein du lignage paternel). Outre l'utilité que ce témoignage représente pour notre travail, il avait pour effet de délier les langues pour la suite de l'entretien. Si la question a été posée à tous les enseignants, ce sont bien entendu, les réponses des ressortissants du Niéné Nord qui nous importaient, au premier chef.

2 L'école actuelle: "mettre".

L'étape actuelle de scolarisation n'a concerné, au sein de la population des anciens scolarisés, que les seuls instituteurs. Quelle est aujourd'hui, la signification -perçue par les maîtres, chez les villageois- de l'acte de scolariser. Cela est passé par le mode de recrutement actuel des élèves, ainsi que les réactions villageoises face à cela.

L'école actuelle a été assez peu étudiée par l'intermédiaire des enseignants exerçant dans la région d'étude. Il n'y a que deux personnes parmi l'ensemble des instituteurs, à enseigner dans le Niéné Nord. Les autres instituteurs sont uniquement ressortissants de la région, même s'ils n'y travaillent pas. Cependant, ils ont répondu à nos attentes. Dans ce cas, il convient de ne les considérer que dans un rôle de témoins éclairés en matière de scolarisation. Un rôle que les villageois eux-mêmes leur délèguent volontiers, puisque l'organisation pratique que réclame la construction d'une école

dans les villages revient presque toujours aux scolarisés du village. Or en général, il s'agit presque toujours d'instituteurs.

3 La fonction de l'école dans le village.

Les deux premières questions sont relatives au seul objet principal de cette étude. Cette troisième question tente de tester la réalité en même temps que l'allure de la relation -toute théorique- entre l'école et la société; éducation et développement, au niveau de ces "interfaces" que sont les instituteurs. Nous avons d'abord cherché à leur faire constater le "critique" de leur position: à la fois fonctionnaires de l'Etat et usagers de l'école au même titre que les villageois. Ensuite, l'on a demandé de dire ce qu'ils faisaient eux-mêmes, concrètement, en tant qu'instituteurs, envers le village. Deux types de réponses étaient attendus:

1/ Les activités à court terme (animation des villageois avec la télévision, alphabétisation éventuelle).

2/ Une analyse à long terme des incidences de l'éducation scolaire sur la vie du village. Bien souvent cela est revenu à demander: qu'est-ce que réussir à l'école ?

Les jeunes

Ce n'est pas uniquement l'âge qui a conditionné le classement des partenaires dans cette catégorie. Il y a eu aussi l'existence d'un rapport entretenu avec la "chose écrite". D'un côté, il y a les jeunes gens des cours du soir (non-scolarisés donc) proposés par l'Office National de Promotion Rurale (ONPR), et de l'autre, ce sont les écoliers des CM2 de deux villages de la région. Ces deux villages ont été choisis en raison de leurs caractéristiques particulières -que nous évoquerons à propos des statistiques).

Les jeunes gens des cours du soir.

Comme tous les jeunes hommes du Niéné Nord, ils ont tous voyagé à travers le pays, surtout vers Daloa, dans la

"Forêt". Rien ne les distinguait des autres jeunes de leur village si ce n'est la démarche volontaire qui les a fait s'inscrire à ces cours du soir. Cette étude posant le problème de la scolarisation, il était plus indiqué d'avoir affaire à ces jeunes-là plutôt qu'à d'autres. La question posée était de savoir en quoi lire et écrire peut les aider, de leur propre point de vue, à mieux être.

La première réunion a eu lieu à Tindara en Mai 1981, avec des jeunes gens que nous connaissions bien pour avoir réalisé ensemble, un certain nombre de choses pour le village, notamment la commercialisation du coton. L'ambiance ^{était} très détendue, sans doute trop. Il y a eu très peu de discours. Sans doute aussi, nous nous connaissions trop pour que mes questions ne parussent pas trop naïves.

La seconde réunion a été tenue à Zaguinasso en juillet 1982. Ce sont des jeunes gens que je ne connaissais pas, mais la plupart avaient entendu parler de ma démarche dans la région. Bien que j'aie pris le soin de dire ma "qualité" d'élève, il y a eu longtemps un malentendu; j'étais aux yeux de certains, pas moins qu'un envoyé de l'Etat, venu s'enquérir de leurs problèmes pour les résoudre. Nous avons tenté ensemble de cerner leur démarche: pourquoi l'école, même du soir? Puis l'on a abordé les actes possibles aujourd'hui dans le Niéné, pour un possible mieux. La réunion a été beaucoup plus animée à Zaguinasso qu'à Tindara, et longtemps tourné autour de la suppression récente des cours du soir par le manque d'encadrement de l'ONPR.

Les écoliers des CM2 de Tindara et de Zaguinasso.

Les écoliers sont des acteurs dans la cour de l'école. En cela, comme les maîtres, ils sont à la croisée de deux mondes. Celui de leurs parents qui n'ont pas été à l'école et celui de l'école, qui débouche sur une réalité totalement

autre. Comme les maîtres, ils portent une stratégie, celle du village. Nous leur avons donc posé la troisième des questions posées aux maîtres à savoir, les incidences à long terme de l'éducation scolaire sur le village. Autrement dit, comment ils se perçoivent eux-mêmes: susceptibles de vivre au village ou bien alors inéluctablement futurs citadins.

Ils ont été interrogés dans leur classe, sans les maîtres: d'abord sur les professions qu'ils souhaiteraient avoir à la fin de leurs études. Ensuite, on leur a demandé de définir le sens qu'ils donnaient aux mots "réussir" et "échouer" - "dans la vie". La troisième question a été de savoir ce qu'ils feraient dans le cas où les études ne marcheraient pas. A la fin de cet interrogatoire, nous proposons un jeu de simulation -en fait un psychodrame du futur. Ce jeu, c'est celui qui consiste à envisager que la scolarisation se réalise à 100 %, pour tous les enfants de tous les villages du pays. Qu'y deviennent alors les villages, puisque tout le monde, devenu scolarisé, s'en va vers la ville ?

Le même questionnaire a donc été effectué à deux promotions successives de l'école de Tindara (1981 et 1982) et à la promotion CM2 de Zaguinasso en 1982.

Données "objectives"

Dans cette rubrique, il s'agit de constituer les éléments susceptibles de servir de support concret aux discours des représentations. Ils apparaissent donc logiquement, en correspondance avec chacune des catégories de représentation.

Etude interne de deux lignages de Tindara.

Cette étude est commune aux deux moments observés dans l'analyse de la société sénoufo -société traditionnelle et société villageoise actuelle. Elle se présente sous l'aspect d'un recensement de deux lignages d'un même quartier de Tin-

dara (4). L'un des lignages est celui du chef de village (Zovè), et l'autre a pour chef ancestral, Kogo. Au plan de la fragmentation, ces deux lignages ont suivi des voies différentes. Si le lignage du chef est allé en s'effritant avec les années, après avoir connu les séparations au même moment, celui de Kogo s'est reconstitué en 1980, autour d'un tracteur vendu par le service CIDT (chargé de l'encadrement de la culture du coton).

Pratiquement, le recensement des membres de chaque lignage a été effectué en partant des descendants actuels qui forment le segment qui porte le nom de l'ancêtre. A ceux-là, on a ajouté les groupes qui appartenaient au même lignage à une période antérieure mais qui l'ont quitté depuis. L'on a ainsi reconstitué deux images "instantanées" pour chacun des groupes familiaux: 1960 et 1982, date de l'enquête. En 1960 encore, les structures traditionnelles étaient pratiquement en place, même si l'on avait déjà pris goût à certains échanges avec les commerçants dioula.

L'enquête a été effectuée avec deux personnes dans chaque lignage: un jeune et un vieux. Les deux "vieux" ont indiqué les filiations, les âges et les alliances anciennes avec une précision remarquable. Des "jeunes", dont nous avons présumé qu'ils étaient plus à l'écart des enjeux économiques des lignages, l'on attendait qu'ils disent ce que chacun des hommes de chaque lignage produit. Ils ont précisé dans le même temps, dans quel cadre institutionnel ces cultures étaient faites (travail en groupe ou pas, ainsi que mode de paiement de l'impôt: avec le lignage ou bien à titre personnel). Les témoignages des deux "vieux" n'ont indiqué que les séparations

4) De Tindara dont il faut dire que je suis originaire par mon père, frère de Zovè. Le choix du village est dû avant tout à ce que j'en connais personnellement un grand nombre des habitants (tout au moins parmi les adultes), ainsi que les apparentements et inimitiés inévitables. C'est la même raison qui a fortiori justifie le choix du lignage de Zovè.

-pour ainsi dire - entérinées. Avec l'apport des jeunes, on peut saisir et peut-être deviner les prochains départs des lignages. En effet, les cultures traditionnelles sont organisées dans une symbolique qui n'a guère varié dans le temps.

Dans chacun des lignages on sait donc:

- Qui travaille avec qui;
- Qui est parti du village;
- Qui va (ou a été) à l'école;
- Qui paie les impôts avec qui et donc qui met ses revenus avec qui;

- Quelles sont les productions de chaque homme.

La production de coton.

Pour les besoins de l'étude, deux méthodes d'approche avaient été retenues. Il s'agissait d'une part, du niveau régional, dont les éléments ont été utilisés au cours de la présentation de la région d'étude. D'autre part, c'était l'observation de la culture, limitée à deux villages de la région, de façon plus personnelle, plus détaillée. C'est le corpus détaillé de cette seconde approche que nous allons présenter ici.

Les deux villages ont été choisis d'une part en fonction de la facilité d'accès des renseignements (1) et d'autre part, dans l'optique d'introduire la notion de contact avec le monde extérieur. Tindara est situé dans la "brousse" alors que Zaguinasso est au bord de la "grande route", la route des marchés hebdomadaires (Kouto, Tengréla, Gbon, Kolia, Boundiali). De plus, Zaguinasso (2439 hbts) est une agglomération plus grande que Tindara (1421 hbts en 1981 ... d'après la

1) C'est le cas de Tindara, où les données des registres des encadreurs pouvaient être complétées par le biais des relations directes que nous pouvions avoir avec les paysans.

sous-préfecture de Kouto).

Tous les cultivateurs de coton de Tindara (144 personnes en 1980-1981) sont concernés, contre seulement 68 sur les 207 planteurs que comptait Zaguinasso en 1982. Ces relevés ont été effectués sur la base des registres de travail des encadreurs villageois de la CIDT.

Ces registres indiquent:

- Les superficies cultivées;
- Les sommes perçues lors de la commercialisation;
- Le mode de culture pratiqué (Culture motorisée; Culture Attelée -CA; ou Culture Manuelle -CM).

En partant de ces deux listes villageoises, nous avons procédé à deux enquêtes, pour tenter de savoir l'âge de chacun des paysans inscrits sur le registre, ainsi que sa situation familiale. Ces deux enquêtes ont été réalisées à l'aide de deux groupes de personnes rassemblées sur les places de ces villages. A Zaguinasso, cela a été fait en présence de l'encadreur des cours du soir, qui fait aussi office de comptable du Groupement Villageois à vocation Coopérative (GVC) et de "commis" de l'Etat-civil⁽⁴⁾.

Dans tous les cas, l'assemblée qui a servi d'indicateur connaissait tous les paysans de la liste, et était capable de les classer par âge. Il a donc suffi de dégager quelques "personnalités" (connues en bien ou en mal), dont on pouvait établir l'âge exact. A la suite de cela, on les a classés en observant un intervalle de trois ans ⁽²⁾. Il ne restait plus qu'à "loger" chacun des cultivateurs de la liste dans ces intervalles. On

⁴⁾ Par "situation familiale", il faut entendre non pas l'état de "marié" ou de "célibataire" mais tout simplement le fait de travailler ou non pour un groupe de lignage.

²⁾ Par ailleurs, c'est cet espacement qui était en vigueur entre les sous-classes d'un même cycle du Poro (rappelons qu'un cycle durait sept ans).

admettra donc une marge d'erreur de plus ou moins un an et demi. Ce classement a été testé ensuite, en demandant à l'assemblée, pour tel planteur, s'il était plus jeune que tel autre de la liste. Les réponses ont été satisfaisantes

Les statistiques de recrutement.

L'objectif visé à travers les statistiques scolaires est de cerner la pratique des paysans, dans les contextes correspondant aux deux moments choisis pour l'étude. Autrement dit, elles ont servi à cerner d'une part le rejet relatif à la société traditionnelle, et d'autre part, la pratique actuelle en rapport avec le type d'individu que la société villageoise secrète aujourd'hui.

Il aurait été bien évidemment plus simple de nous adresser comme dans tous les Etats où cela fonctionne, à un service administratif, pour disposer des statistiques des écoles. A l'inspection primaire par exemple. A Boundiali où elles étaient rassemblées après avoir reposé pendant un temps à Korhogo puis à Odienné, elles ont été détruites par la première tornade d'hivernage de 1974 . Pour cerner l'utilisation de l'école du temps passé, il devenait indispensable de visiter chacune des écoles, afin de consulter les registres de matricule. Même pour l'école actuelle, à l'inspection primaire de Boundiali, on nous a montré un tableau noir, avec des cases remplies à la craie, et qui indiquait simplement le nombre des écoles, des maîtres et des écoliers, pour l'année en cours. Nous avons conclu, qu'à la fin de l'année, on effaçait ce tableau pour recommencer à la rentrée suivante, quand à notre demande, l'inspecteur nous a répondu qu'il n'avait pas de données sur les années écoulées depuis la "tornade" précédente. Il fallait donc "monter" plus haut . A la

Direction Régionale de l'Enseignement de Korhogo (DRE), nous avons "mondanisé" avec le Directeur, autour de la lettre d'introduction de Monsieur Avanzini. Mais sitôt qu'il a été question des statistiques de scolarisation, le directeur, les secrétaires et même le "service de documentation" nous ont vivement conseillé de "monter" à Bouaké, où "il y a tout". Alors, nous sommes reparti avec une autorisation (signée par l'inspecteur de Boundiali) vers les écoles, dans la "brousse".

Pour le rejet, la plus ancienne des écoles de la région s'est imposée d'emblée. C'est l'école catholique de la Mission de Kouto. Mais, étant confessionnelle, on pouvait supposer qu'elle avait gêné la scolarisation des personnes de confession musulmane. L'étude du rejet se devait donc d'être étendue à l'école la plus ancienne parmi celles de l'Etat. Cela a été fait avec l'école de Kolia, "construite" à la hâte pour la rentrée de 1944. Les observations ont donc commencé à partir de 1944 pour les deux écoles, bien que l'école de Kouto ait commencé de recruter dès 1932 (1).

Autant que possible, c'est l'école de Kouto qui a été la plus étudiée, parce qu'elle avait les registres les mieux tenus, qu'elle a eu le fonctionnement le plus régulier parmi les écoles de la région, et que de plus, c'est là qu'ont été deversées les cohortes des écoles des stations secondaires de la Mission.

L'école de Kolia a connu de bien plus nombreux avatars. Brûlée dès 1947, elle est par ailleurs restée longtemps "préparatoire" à une seule classe. Cela fait que les recrutements n'ont eu lieu que tous les deux ans, au moins jusqu'à 1955.

On observe donc deux types d'écoles dans la région.

(1) Mais il ne s'agissait alors, que d'une école de catéchisme non reconnue par l'Etat.

Outre l'école catholique de Kouto, des écoles préparatoires et élémentaires fonctionnaient parfois depuis 1950. Mais il n'y a plus de document disponible sur cette période, parce qu'elles non plus n'ont pas été reconnues dès leur ouverture. Les enquêtes pour ces écoles "secondaires" n'ont donc pu commencer qu'en 1957 et 1958, date de leur reconnaissance par l'Etat. C'est le cas de l'école de N'déou (1957), et de celles de Bléssigué, Zaguinasso et Tindara (1957 puis 1958). Les observations se sont poursuivies de la date d'ouverture jusqu'à 1965, puis de 1970 à 1975 pour les trois qui restaient encore à cette date, à savoir Zaguinasso, Bléssigué et N'déou. L'école de Tindara avait dû fermer ses portes dès 1964, faute de rassembler un effectif suffisant, mais aussi par manque de maître. Les trois restantes ont fermé seulement en 1975, au moment où les villageois ont décidé de s'offrir des écoles publiques, réputées "plus gratuites".

La plus ancienne des écoles publiques est donc celle de Kolia. Son observation a été arrêtée en 1955, uniquement parce que nous ne cherchions qu'à déterminer le rejet en limitant les effets du caractère confessionnel de l'école de Kouto. Les autres écoles publiques ^{observées} ont été ouvertes en deux vagues: 1960 et 1968-70. En 1960, les écoles de Boyo, Sanhala, Mahalé, Dembasso et de Gbon ont été ouvertes. En 1968-70, ce sont celles de Tinasso de Tounvré et de Wora qui l'ont été. A partir de 1975, de nombreuses écoles ont été ouvertes dans les petits villages du Niéné. C'est le cas de Tindara, Poniakélé, Wobo, Koro, Ziasso, Ninioro, Kélébara, mais aussi de Blessigué, de Zaguinasso et de N'déou (4).

4 Ces trois villages avaient eu jusque là une école privée catholique (cf. supra).

Mais toutes ces écoles publiques n'ont pas été observées. D'abord il y a celles qui ont été construites après 1974. Elles n'ont pas été étudiées en raison de leur "jeunesse", car l'étude avait été limitée (arbitrairement certes) à 1975. Toutefois, nous avons inclus l'école de Tindara dans un "croisement" final entre la population des producteurs de coton et l'origine lignagère des élèves. Pareillement, les ^{nouvelles} écoles publiques de Bléssigué, de Zaguinasso et de N'déou -anciennement catholiques donc- ont été observées bien qu'elles aient été édifiées en 1975, afin de voir les éventuels changements intervenus avec le changement confessionnel.

Les autres écoles qui n'ont pas été observées, l'ont été pour de tout autres raisons. Après la tentation du global (cf. Introduction), après même que ce travail ait été axé sur la seule région du Niéné Nord, quand il s'est agi de produire des faits, même le Niéné Nord est rapidement apparu trop grand. Pour l'étude de l'école actuelle, nous avons été amenés à écarter les écoles situées au sud de Kouto, afin de centrer nos forces ^(et note mabyette...) sur une aire plus homogène ethniquement.

Kolia, situé le plus au sud, constitue culturellement l'extension nordique de la sous-préfecture actuelle de Boundiali, de par le dialecte sénoufo qui y est parlé. De plus, sa composition ethnique fait une place très importante aux dioula et aux musulmans, ce qui est très rarement le cas dans le reste de la région.

De plus, un trop grand nombre des élèves se trouvait provenir de villages situés hors de la région première de l'étude (Katanra et même Boundiali), en même temps que bon nombre de ceux qui provenaient de Kolia s'en allaient au bout de deux ans pour poursuivre leurs études à Boundiali. Dans la mesure où l'ouverture des nouvelles écoles élémentaires (catholiques ou publiques) réduisait l'aire de

recrutement de Kolia aux villages de Katanra et Gbafonnon, nous avons exclu l'étude de cette école.

A l'inverse, l'école de Gbon n'a pas été abordée ici, même si elle recrutait une partie de ses effectifs dans le Niéné Nord. Gbon présente en effet, la particularité d'être plus islamisée que le reste des villages de la région. Comme on le verra dans la suite du travail, c'est ici qu'avait opéré un "prophète" bruleur de masques sacrés (Djodjèni) en 1958. L'on est en droit de penser que les représentations traditionnelles y ont été plus secouées que dans les autres villages de la région. C'est pour cela que, comme pour Kolia à l'époque la plus récente, l'école de Gbon a été écartée elle aussi ayant été ouverte en 1960. De plus, la prise qu'elle aurait pu avoir sur son aire de recrutement, se trouvait singulièrement limitée de par la présence soit d'écoles soit de traditions de scolarisation dans le village le plus proche. Tounvré scolarisait déjà en 1960 ses enfants soit à N'déou, soit à Kouto. (4)

Les écoles publiques ou privées catholiques ont été observées de façon générale, avec comme repères, les années de 1944 à 1955 puis de 1960 à 1965 et enfin de 1970 à 1975. A chacune de ces période correspond un objectif:

-De 1944 à 1955, l'on a cherché à cerner le rejet ou à tout le moins l'approche pour ainsi dire "spontanée" de l'école -pour autant que ce mot ait pu signifier quelque chose en ce temps là.

4) A ces deux villages, il s'ajoute le cas de Dembasso. Si cette école n'apparaît pas dans les observations, c'est tout simplement parce que le directeur de l'école est resté introuvable, même après que nous ayons rendu visite, par trois fois, à son école. Ses collaborateurs nous ont dit qu'il se trouvait "soit à Boundiali, soit à Korhogo", en raison d'une contrariété existant entre lui et l'inspecteur primaire. Ce faisant, il partait en emportant les clefs du bureau que personne n'osait fracturer malgré son piteux état.

- De 1960 à 1965, il s'est agi de constituer comme une veilleuse-témoin, en visant à répondre à la question: Y a-t-il une différence d'avec la période antérieure maintenant que le pays est "Indépendant" ?

- De 1970 à 1975, après la fin du Poro et avec une utilisation accrue de l'argent dans les pratiques villageoises, quelles sont les approches villageoises de l'école dans le Niéné Nord?

La feuille-type de relevé d'information indique, autant que possible, la durée du passage à l'école et l'issue des études: abandon, renvoi ou poursuite des études. L'on a systématiquement exclu des relevés, les écoliers dont les parents ne sont pas originaires de la région. C'étaient presque toujours les enfants des instituteurs ou d'autres fonctionnaires installés dans la région. Les élèves sont aussi répartis en fonction de leur origine ethnique, afin de pouvoir ne considérer que les sénoufo, le cas échéant. Mais ces différentes distributions n'ont pas été effectives dans toutes les écoles en raison des disparités dans la tenue des registres. Aussi bien, surtout pour la période la plus récente, les tableaux indiquent simplement l'origine villageoise des élève, leur sexe, et leur ethnie d'origine (sénoufo ou dioula).

II ° PARTIE.

De l'individu-citoyen au devoir d'éduquer : l'adoption d'un concept.

Après avoir défini le sens accordé à la notion d'individu , nous allons maintenant en proposer une représentation plus dynamique, dans le but de mettre en lumière le jeu des variables qui recourent à cette notion, dans cette étude.

De façon générale, nous proposons de se représenter les processus de l'individualisation dans les sociétés, sous l'aspect quelque peu naïf d'un jeu de poupées russes. L'on sait que ces "jeux" sont constitués ainsi: une grande figurine de terre en contient une autre plus petite (d'une échelle), qui en contient une autre, plus petite elle aussi (d'une échelle), et qui en contient une autre, plus petite etc... Si l'on se met à déchausser les figurines en partant des plus grandes vers les plus petites, on parvient finalement à une poupée construite à une échelle tellement réduite, que l'artisan n'a pas songer à en séparer la tête du corps. On est donc parvenu jusqu'à la taille la plus réduite du jeu. Cette dernière taille possible, est l'individu, "l'a-tome", en quelque sorte absolu. Pour les besoins de notre travail, nous proposons de "croire" que l'on peut stopper le "déboitage" à n'importe quel moment de la série. On considèrera alors, que la figurine suivante, celle qui donc est encore entière, non déboitée, comme étant l'individu, l'"atome" relatif.

Suivant les sociétés, cet individu relatif est donc plus ou moins grand dans la série des figurines. Selon nos hypothèses, l'individu des sociétés traditionnelles est dégagé bien plus tôt, dans le processus de déboitage, que celui de la société occidentale. En Occident, l'individu serait la

personne (1) alors que dans le Niéné Nord, un consensus similaire a désigné les lignages pour servir d'unités minimales intervenant dans les interactions sociales (2).

Dans cette partie du travail, il s'agit d'abord de se poser la question suivante: comment (et non pas pourquoi) il s'est opéré, que l'élément minimal agissant au cours des interactions sociales en occident -l'individu donc- est la personne. L'intérêt de cette interrogation est surtout au niveau de l'utilisation de ce concept-tel qu'il s'est dégagé en Occident- par l'Etat africain d'après les Indépendances, et comment il se reflète notamment sur le champ particulier de la scolarisation.

La notion d'individu-citoyen mérite en effet d'être revisitée en cas d'utilisation dans le contexte de l'éducation parce qu'elle se trouve directement en opposition avec les représentations idéelles usitées dans la vie des villages. Dans le cadre éducatif de l'occident, l'activité d'enseignement est axée sur la seule personne, que l'on va tâcher de distinguer, de classer et de trier parmi ses pairs, tout au long du cursus. Au total, l'éducation scolaire a constitué ~~à constituer~~ un véritable "schéma corporel" sociologique du singulier, à force de confrontations entre l'enfant et ses pairs. Guy AVANZINI situe la participation de l'école à cette individualisation à au moins deux niveaux. Il y a d'une part, l'attitude induite de recul par rapport à la chose à appréhender: c'est le sens critique, le raisonnement. L'école

1) Cet individu est relatif, car après tout, dans la personne il y a encore ... la tête, le tronc, les jambes, les bras, et encore les doigts, les phalanges, les ongles etc...

2) Cet autre individu est lui aussi relatif, car s'il comprend bien les couples, les frères etc. -en un mot les personnes-, il a encore au dessus de lui, le quartier, le village et, d'une manière certes moins évidente, le canton.

contribue à individualiser en second lieu en "prenant appui sur l'émulation et en procédant à de fréquents classements, ce qui amène chacun à se différencier des autres (...)" (4).

A l'inverse, les pratiques éducatives des sociétés traditionnelles pratiquant l'initiation, conduisent plutôt à conformer la personne aux idéaux des groupes, c'est-à-dire à l'anonymiser dans la masse. En somme, l'initiation "vise l'intégration au groupe et | l'école |, l'individualisation du sujet" (4).

Nous nous proposons de "marquer" le cheminement historique de la formation du concept de l'individu-citoyen, qui se confond par la suite dans l'organisation institutionnelle de l'Etat. Ensuite, nous montrerons la perversion induite par l'adoption unanime du concept de l'Etat -tel qu'il existait déjà au moment des Indépendances africaines- dans le fonctionnement du "contrat social" et dans le domaine singulier de l'école, à travers le projet pédagogique de la Côte-d'Ivoire. Cette pédagogie a selon nous, toute latitude pour se trouver en contradiction (sinon en opposition) avec le vécu villageois de l'enfant -en tant que celui-ci est un projet-, parce que les outils d'appréhension utilisés de part et d'autre (pour l'Etat et pour les villageois), sont issus :

1) Extraits de l'exposé-synthèse de Mr. Guy AVANZINI à la Table Ronde organisée par le Centre Thoma MORE, sur le thème de l'initiation. Il s'agit notamment du second volet de cette discussion-débat intitulé: Education et Initiation. Le texte dont nous citons des extraits étant intitulé : De l'initiation à l'éducation et de l'éducation à l'initiation (p. 2).

2) ibid. p 1. Ces propos ont été tenus il est vrai dans le contexte d'une problématique différente de la nôtre. Il s'agissait de réfléchir sur les "relations entre éducation et initiation et leur évolution dans les sociétés contemporaines". L'initiation y a été abordée aussi bien sous l'aspect des bizutages dans les écoles que sous celui des sociétés plus traditionnelles.

de processus historiques qui s'ignorent superbement.

Soulignons dès à présent, que le "jalonnage" historique produit ici, n'a aucune prétention d'érudition. Il s'est surtout agi pour nous, de signifier des moments dans l'histoire de l'Occident. Les moments retenus ont toujours été ceux des "explosions" ou de l'institutionnalisation de comportements ou de représentations réservés peu de temps avant, à une certaine marge de la société. En somme, c'est le processus de la "démocratisation" du concept d'individu-citoyen-personne que nous avons souhaité repérer. Trois moments émergent donc ici: la Réforme, que nous interprétons comme ayant aboutit à dire: "chaque être humain est une entité devant Dieu". Le second moment est celui de la Révolution française (1789) qui elle dit: "Chaque être humain est une entité sociale à part entière" et qui aboutit à l'établissement du contrat social entre la personne (i.e. le citoyen-individu) et l'Etat. Enfin, le troisième moment correspond à l'après guerre (la seconde) et donc à la décolonisation; chaque ancienne colonie d'Afrique noire a émergé en disant: "coucou ! Je suis un Etat souverain". Il ne restait donc plus qu'à constituer la Nation, avec des personnes devenues individus et un contrat social théorique entre ces personnes et l'Etat.

4° Chapitre.

De la Réforme à l'Ecole coloniale: l'implantation du concept en Afrique .

Mais avant que d'aborder l'étude historique de "l'individualisation de la personne", repérons d'abord l'existence du lien entre éducation et individualisation dans la pédagogie de l'Occident. C'est une relation dont la présence sera attestée en Côte-d'Ivoire dans la suite du travail, même s'il est avéré par ailleurs, qu'elle relève uniquement des "choix" de société de l'Occident.

Méthodes d'enseignement et individualisation.

Il y a déjà longtemps que les différentes pédagogies scolaires prennent la personne pour objet de discours en même temps que point d'application de leurs stratégies d'éducation. A propos de la disciplinarisation, M. Foucault a montré comment au XVIII^e siècle, la classe fonctionnait déjà sur le principe de classements visant à la rendre intelligible, mais aussi à accroître l'efficacité de l'enseignement. Dans Surveiller et punir, on peut lire que:

" l'espace scolaire | est | une machine à apprendre, mais aussi à surveiller, à hiérarchiser, à récompenser." La classe opérait une distribution spatiale "selon le degré d'avancement des élèves, selon la valeur de chacun, selon leur plus ou moins bon caractère, selon leur plus ou moins grande application, selon leur propreté et selon la fortune de leurs parents" (1).

Chaque élève était ainsi défini personnellement suivant des critères variés, en partant d'indicateurs directement en rapport avec l'inculcation des connaissances -on ne peut pas dire uniquement didactiques- , jusqu'aux origines sociales des écoliers - ce qui, inscrit dans une pédagogie, peut induire aussi une certaine didactique (2).

Plus près de nous, on peut voir que les didactiques scolaires sont devenues progressivement plus individualisantes. Il est remarquable qu'elles aient été justifiées à chaque fois par la nécessité d'une efficacité accrue de la relation d'enseignement. L'exemple le plus marquant est le pas-

1) FOUCAULT (M.). Surveiller et punir, naissance de la prison. Paris, N.R.F. Gallimard, 1976, 318 p. (p. 149)

2) Qu'il s'agisse du dégré d'avancement, de l'application ou même du bon caractère.

sage de l'enseignement collectif aux systèmes semi-individualisés, dont l'enseignement programmé, qui est en vogue dans les écoles de Côte-d'Ivoire, avec l'enseignement télévisuel, et l'utilisation des écrans vidéo à l'école . C'est, dit R. GILBERT (1), pour pallier aux inconvénients de l'enseignement collectif, qui sont " l'insuffisance de la participation des élèves aux cours, la monotonie, l'absence d'éducation de l'esprit d'initiative" - autrement dit l'épanouissement-, mais peut-être surtout, "l'inadaptation aux rythmes et aux cas particuliers"

Soit encore les "apports de la psychologie et de la psychanalyse aux conceptions de l'éducation scolaire". G. PIATON souligne qu'ils ont été largement le fruit d'une:

"nouvelle conception de l'enfance qui introduit, selon le mot de Claparède , "une révolution copernicienne", puisqu'elle défend l'idée (...) que l'Ecole doit être centrée sur l'élève et qu'il importe donc de le mieux connaître pour le mieux éduquer".

L'auteur ajoute encore que:

"Pour banale que semble aujourd'hui cette proposition (...) son impact, alors, fut considérable car, pour la première fois, ces "droits" de l'enfant", que reconnut la Révolution française, furent admis par l'institution scolaire, (...) frayant ainsi la voie à une "décolonisation" future" (2).

A l'opposé des didactiques ouvertement axées sur la personne de l'écolier, les didactiques de groupe ne peuvent pas a priori être accusées d'individualiser. DURKHEIM, dont

1) R. GILBERT in La pédagogie au 20^e siècle (sous la direction de Guy AVANZINI); édit. Privat coll. Histoire contemporaine des sciences humaines; Toulouse 1975, 411 pp. (p. 213).

2) Georges PIATON ibid. p. 101 (chap. 2, 2^e partie -Pédagogie et Sciences humaines - Le chapitre est intitulé : " L'apport de la psychologie et de la psychanalyse ...etc.).

la pédagogie a largement inspiré les promoteurs du "groupe-classe", situait d'après D. GINET,

"le recours au groupe classe non pas seulement comme vecteur didactique mais comme moyen primordial d'atteindre la finalité qu'il assignait à l'éducation de son temps" (1); à savoir la "socialisation méthodique des jeunes générations" (2).

Mais l'on sait aussi la fortune qu'ont connue par la suite, des notions comme celle de la "coopération", quand dans le même temps, celle de l'épanouissement (dont Mr. AVANZINI dit qu'elle "implique bien la notion d'essor des personnes"), n'avait pas perdu une once de son prestige. (3).

Mais si elles trouvent leur finalité dans "l'économie du temps d'apprentissage", ces individualisations ne trouvent certainement pas la totalité de leurs justifications en elles-mêmes. Pourquoi aurait-on trouvé régulièrement cette représentation qui fait contenir l'individu dans le corps de la seule personne, à chaque remaniement de l'appareil éducatif ? Et si la fragmentation constatée à l'école n'était, somme toute, que le pendant de l'individualisme régnant hors de l'école ?

1) Dominique GINET in La pédagogie au 20^e siècle (op. cit. p. 86 p. 190 chap. 3 " Le groupe en pédagogie".

2) ibid. D'après E. DURKHEIM in Education et sociologie p. 49.

3) Dans la même perspective de mise en parallèle de l'initiation avec l'éducation (thème de la Table Ronde organisé par le Centre Thomas More à l'Arbresle - couvent des Tourettes), Mr. AVANZINI montre encore que , des "pratiques de groupe ou de coopération, censées aptes à estomper les concurrences, chacun sait bien qu'en réalité, leur vrai rôle est de donner aux leaders l'occasion de s'y révéler et d'y exercer un pouvoir volontiers plus tyrannique que celui de l'adulte" (p. 3 De l'initiation à l'éducation et de l'éducation à l'initiation; exposé du débat).

L'Eglise, la personne et l'Etat

L'organisation de la salle de cours rendait la classe intelligible. C'est-à-dire qu'en l'occurrence, elle la soumettait à une logique extérieure, plus en rapport avec le temps de dehors. En fait, l'individualisation (des personnes) dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui est le fruit d'une histoire. Si elle est aussi intimement liée à l'enseignement scolaire, c'est tout simplement parce que l'Ecole en est le lieu de reproduction. Tant directement (par les didactiques) qu'indirectement, par le bain social dans lequel elle trempe.

Les historiens rattachent volontiers l'individualisation - ou la constitution de la personne en une entité sociologique distincte, voire auto-suffisante - à l'avènement des religions protestantes. Autrement dit, la Réforme.

La principale raison avancée -qui par ailleurs vaut tant pour la scolarisation que pour l'individualisation- est l'immédiateté du rapport entre Dieu et le croyant, rapport que vont instaurer les religions réformistes. Analysant les doctrines scolaires d'inspiration protestante, M. DENIS a montré le cheminement de ce que nous n'hésitons pas à considérer comme étant l'origine de l'individualité en Occident. Selon elle, l'une de ces sources serait le néoplatonisme qui a nourri mysticismes et hérésies dès la fin du moyen âge.

"Et c'est dans les doctrines mystiques que germe l'idée de la divination de l'homme (...) à partir de laquelle l'individualisme humanisme, fondé sur la valeur et le sens de la personne humaine, est désormais lié: au progrès de la libre pensée optimiste, à l'ébauche, à la con-

duite et au succès du matérialisme, à l'idée de la place et de la responsabilité de l'homme dans et envers la société(...)" (1)

Le mysticisme a engendré la Réforme, qui veut supprimer l'intermédiaire entre Dieu et le fidèle: le prêtre. On a égalisé en quelque sorte par le haut: les fidèles accéderont directement à la parole sacrée, exactement comme les prêtres, c'est-à-dire par le déchiffrement personnel des textes bibliques. Ce qui a l'effet que l'on sait sur l'alphabétisation, en France, entre Réforme et contre Réforme.

Là encore, individualisation et scolarisation se recourent. Sans doute est-ce là que se trouve le commencement de leur cheminement parallèle, qui se poursuit aujourd'hui encore, même dans la brousse du Niéné Nord ? Le texte cité de M. DENIS a l'avantage de synthétiser dans un même principe, ce qui apparaîtra par la suite, comme deux orientations plus ou moins distinctes, à savoir l'humanisme et la religion, dans leur rapport avec l'individualisme (qui n'est pour l'instant que la valorisation de la personne).

Au total, cette "deificatio ou theïsis" (2) de l'homme se présente comme une redistribution du pouvoir religieux, entre les clercs et les laïcs. Les clercs perdent -ou du moins la voient-ils controversée- leur autorité qui était basée sur leur position d'intermédiaires exclusifs entre les textes sacrés et les fidèles. L'Eglise romaine du moyen-âge avait en effet réussi à s'approprier les différents cultes païens de la Gaule, s'arrogeant dans le même mouvement, leurs pouvoirs spécifiques. Tant d'autorité temporelle en avait sans doute éloigné les prêtres du message évangélique de piété et surtout

1) DENIS (Marcelle) : "Les doctrines d'inspiration protestantes" p. 24, in Histoire de la pédagogie, du 17^e siècle à nos jours, (chap. 1^o). Sous la direction de Guy AVANZINI (op. cit. p. 86).

2) Ibid. p. 24.

d'humilité. De plus, -disent F. FURET et J. OZOUF:

"Le christianisme médiéval avait associé sans malaise l'élaboration théologique des clercs et les croyances paniques d'un peuple paysan de tradition orale" (1).

Or le problème que pose la Réforme est celui d'une responsabilité de la personne face à (son) Dieu. Les prêtres sont accusés de déformer le message du Christ. L'homme, que Dieu a fait à son image, doit pouvoir accéder directement à la parole sacrée, ainsi pourra-t-il trouver de lui-même le droit chemin. Il faut donc apprendre à lire à chaque fidèle. C'est d'abord le nouveau rapport instauré entre Dieu et la personne qu'il est important de souligner ici; car il se trouve en complémentarité (s'il n'en est le principe), avec les idéaux d'autonomisation puis de l'individualité de la personne, toutes pensées qu'on trouve chez les Humanistes des Lumières. Le message évangélique d'égalité entre les chrétiens, qui avait été vécu déjà par les premiers chrétiens de Rome, retrouvait sa vérité, au niveau de l'Eglise. Mais en même temps, il se laïcisait, au moins par le biais des protestants. Car ce sont les protestants qui introduisirent :

"la suréminence de la culture écrite, l'intériorisation d'une rationalité nouvelle et la nécessité de l'éducation comme double voie du salut et de la réussite" ().

A l'accusation de paganisme que signifie la Réforme, l'Eglise catholique, à travers la Contre-Réforme va répondre par l'alphabétisation accrue des régions catholiques. Une manière de confirmer cette même accusation et d'étendre aussi

1) FURET (F.) et OZOUF (J.). Lire et écrire, de l'alphabétisation des français de Calvin à Jules FERRY. Paris, éd. de Minuit, 390 p. (Coll. "le sens commun") (p. 70).

2) Ibid. p 72.

la "suréminence de la culture écrite", ainsi que le nouveau rapport de l'homme à Dieu. Le troupeau des moutons du pasteur (le prêtre) peut se transformer en troupeau ... de pasteurs. Chacun voit Dieu à sa porte. On peut donc dire que d'une certaine façon, l'individualisation est déjà liée avec l'école.

Quant aux laïcs, ils produiront par un long cheminement, un ensemble philosophique mettant par dessus toutes les valeurs, "l'autonomie de la personne", ce qui introduit par là-même, la constitution de la personne en individu.

Selon P. VIAU, c'est au XVII^e siècle que l'humanisme va privilégier en l'homme, les valeurs de l'esprit. Il évoque aussi le mythe de "l'honnête homme" qui n'a pour ainsi dire pas de corps -cette guenille- et qui

" parle, raisonne et brille", "engoncé dans ses lourds vêtements" (1)

De cet humanisme rationnel, la suite logique devait être "l'autonomie individuelle". Car "le propre de la raison n'est-il pas de ne trouver qu'en elle-même le fondement de ses convictions et la justification de ses actes ? "

C'est pourtant le siècle des Lumières qui va donner les bases juridiques en même temps qu'il accentuera les substrats philosophiques de l'individu-roi: égalité fondamentale de tous et liberté individuelle. Le discours des laïcs rejoignait celui des textes religieux (2). On sait (par M. FOUCAULT), l'attrait qu'a exercé le modèle romain sur ce siècle des Lumières. Et, Liberté, Egalité et Fraternité, peuvent s'entendre comme étant l'extension à tous les français, du "droit de cité", soit une autre égalisation par

1) VIAU (P.). In Options Humanistes. Paris, éd. Economie et Humanisme, les Editions Ouvrières, 1968, 215 p. (pp. 18 et 19).

2) Il suffira pour s'en convaincre, de songer au message du Christ, quelques 18 siècles plus tôt.

le haut. Tous les hommes du pays sont des citoyens. Il n'y a plus de roi, mais il reste l'Etat. Il n'y a pas de Cité, mais il y a un pays, élevé au rang de "patrie". L'autonomie de la personne prend sa vigueur en tant que valeur philosophique positive, à travers les procès et les débats qui ont fait la gloire d'un Voltaire. Elle prend sa signification dans la lutte antagonique entre le sujet et les autorités centrales -et c'est ce qui fait sa popularité.

Mais le principe philosophique trouve un humus dans l'économie au quotidien. Autonomie de la personne et propriété individuelle vont s'affirmer de pair. On a pu dire par la suite que la bourgeoisie avait "récupéré" la Révolution, comme si la bourgeoisie ne faisait pas partie de la société. Pourtant, théoriquement -ou juridiquement-, la Révolution Française de 1789 aura été une fois de plus, une égalisation par le haut, même si dans les faits, ce sont les possédants qui en ont le mieux perçu les bénéfices matériels.

A propos de l'intériorisation et de l'extension des idéaux, il semble bien que le processus se déroule comme suit: une petite frange, généralement la plus élevée dans la hiérarchie sociale (ou en tout cas suffisamment valorisée), adopte un certain nombre d'idées nouvelles, en se gardant de les étendre au reste de la société, pour une raison ou pour une autre. Arrive une crise sociale, et les idéaux précédemment limités à cette minorité se répandent à toutes les autres parties constitutives de la société. Ainsi semblait-il, a commencé la marche du protestantisme, depuis les franges mystiques jusqu'à l'Eglise tout entière. De même la constitution et l'extension des idéaux humanistes, dont on peut dire qu'ils ont été largement engendrés par l'avènement de la Réforme.

P. VIAU nous dit encore:

" En effet, élaborés par les penseurs et les hommes de science de l'époque qui a précédé la révolution industrielle, vécu au même moment par l'aristocratie et la couche supérieure de la bourgeoisie, l'humanisme classique va se trouver adopté, non sans graves déformations, par la bourgeoisie triomphante du XIX^e siècle, et à travers elle par la presque totalité du pays " (4).

Mais ces séries de constitutions et d'explosions ont à chaque fois nécessité l'existence d'un cadre institutionnel pour se réaliser. Dans le cas du protestantisme et de l'école, il avait d'abord fallu l'existence de l'Eglise Romaine, toute à réformer qu'elle fût. Pour le cheminement des idéaux humanistes, c'est paradoxalement l'Etat, centralisateur et hérité de "l'Ancien Régime" qui allait servir de contexte matériel. Un paradoxe, parce que l'idéal de liberté ou celui d'égalité supposent le primat de la personne. Or les intérêts de la personne entrent directement en conflit avec ceux de l'ensemble et encore plus avec la suprématie de la personne du Roi (dont l'empreinte marque durablement la constitution de l'Etat).

C'est pourtant encore l'Etat qui est sorti renforcé de la crise Révolutionnaire en France, puisqu'il a pris en charge les fonctions laïques que la Réforme avait plus ou moins réussi à imposer à l'Eglise, à travers la contre-réforme (par exemple l'Ecole). L'Etat Républicain reprend jusques aux arguments de l'Eglise (en les ajustant bien évidemment à ses propres fins) à propos de l'éducation des jeunes générations, puisqu'il dit en substance que pour le bon fonctionnement de la démocratie républicaine, il faut des citoyens sachant lire et écrire, capables de détecter le vrai du faux dans les ar-

4) P. VIAU in Options humanistes op. cit. p. 20.

gumentations électoralistes, afin de pouvoir choisir. Au fond, les termes de l'équation éducation = mieux-être étaient déjà posés. La Réforme avait dit : Education = salut dans l'au-delà. La Contre-Réforme rétorqua : non, car l'Education = salut dans l'au-delà ... Puis la République balaie tout cela, en disant que le but de l'Ecole est la promotion humaine (le développement). Simple laïcisation de l'Évangile ou mise en exergue du discours réformiste qui proclamait "la nécessité de l'éducation comme double voie du salut et de la réussite" ?

Pour nous résumer quelque peu, posons que le cheminement historique de l'individualisation (de la personne) peut se sourcer en Occident, dans la dimension mystique de la divination de l'Homme. Cette dimension devient religieuse, puis sociale, pour se confondre finalement dans une gestion politique de l'ensemble (que l'on nommera l'Etat, dans sa forme Républicaine). Si le contrat social s'établissait bien autrefois entre le Roi et ses sujets, ces derniers se distinguaient encore, dans une hiérarchisation qui aboutissait à l'émergence de "plus" sujets du roi et de sujets très périphériques. Et les roturiers étaient rassemblés sous la férule des nobles avec lesquels l'autorité centrale traitait. Toutefois, aux derniers jours de l'Ancien-Régime, les choses avaient déjà évolué quelque peu. De fait, selon J. DONZELOT, l'élément de gestion politique (1) -l'individu en somme-, était assez proche de celui que nous attribuons à la société villageoise traditionnelle du Niéné Nord, puisque la famille :

"était à la fois sujet et objet de gouvernement. Sujet par la distribution interne de ses pouvoirs : la femme, les enfants et les person-

1) J. DONZELOT dit exactement : "la plus petite organisation politique possible", p. 49. La police des familles. Paris, éd. de Minuit, 1977, 221 p. (Coll. "Critique").

nes associées (parentèle, domestiques, apprentis) sont les obligés du chef de famille. Objet en ce sens que le chef de famille se situe lui aussi dans des relations de dépendance. Par lui, la famille se trouve inscrite dans des groupes d'appartenance qui peuvent être des réseaux de solidarité comme les corporations et les communautés villageoises ou des blocs de dépendance du type féodal ou religieux, ou le plus souvent les deux à la fois." (1) .

Le chef de famille est le partenaire social privilégié de l'autorité centrale qui elle, n'a donc pas de communication directe avec les autres membres de la famille. Si l'on veut réduire à tout prix le contrat social à un accord entre l'autorité centrale (i.e. l'Etat) et un individu, il faut convenir que seul le chef de la famille (qui regroupait donc aussi les domestiques et les apprentis) pouvait être considéré comme l'individu. C'est lui qui répondait des autres membres de la famille.

A partir de la Révolution, il en va tout autrement. Soit la prise de la Bastille. Selon J. DONZELOT, elle est menée par le petit peuple et les indigents de Paris, tous déclassés que l'Etat ne pouvait (ou ne voulait) percevoir ni donc aider, puisqu'ils étaient "sans feu ni lieu", c'est-à-dire sans famille. La prise de la Bastille est donc à cet égard; "l'aboutissement d'une sourde interpellation qui somme l'Etat de prendre en charge les citoyens, de devenir l'instance responsable de la satisfaction de leurs besoins." (2)

Le nouvel Etat (Républicain depuis lors) en dépit de l'épisode impérial (3) se trouve saisi entre un désir et une

1) *ibid.* p. 49.

2) *ibid.* p. 52.

3) F. FURET nous apprend que, l'empire datant de 1804, "les pièces de monnaie conserveront encore pendant quelques années

crainte. Le désir, c'est celui d'organiser le "bonheur des citoyens (en) dispensant assistance, travail, éducation et santé à tous, indépendamment des appartenances familiales vouées à la désuétude" (1). La crainte elle, n'a pas encore cessé de nos jours, de fabriquer des électeurs. C'est celle de l'Etat totalitaire, égalisant par le bas, en écrétant les fortunes. Mais c'est un autre débat.

Toujours est-il, qu'avec la République, le contrat social s'établit désormais entre l'Etat -qui devient une entité totalement inhabitée - et chacune des personnes vivant dans la nation. A ce moment-là, la liaison entre société institutionnalisée et culture vécue n'est pas encore rompue. La "perte du sens" n'a pas encore eu lieu. Mais on peut se demander déjà, si ce n'est plus que virtuellement, c'est-à-dire seulement sur le papier, que la culture vécue peut agir sur la société institutionnalisée, dans la mesure où le prolétariat et les ruraux n'ont plus la possibilité d'infléchir les institutions, bien qu'ils aient été les acteurs ensanglantés de la Révolution.

Toutes ces étapes historiques (2) ont constitué l'Etat tel qu'il apparaît aujourd'hui en Occident. Un Etat qui fonctionne avec des individus tels que les citoyens (i.e. les personnes), et qui, s'inscrivant dans l'Histoire (autrement dit l'évolutionnisme positiviste), postule que l'école est le moyen de transformer et de pérenniser la société.

* cette inscription singulière: République française, Napoléon Empereur " in Le Nouvel Observateur -présentation de l'ouvrage de Cl. NICOLET: L'idée républicaine en France - (op. cit. p.45

1) La police des Familles p. 52.

2) Et forcément bien d'autres mais l'on n'a retenu que ce qui pouvait éclairer quelque peu, le sujet de cette étude.

La colonisation et surtout la décolonisation vont apporter cette pensée (1) en Afrique, sous l'aspect de l'Etat. Un Etat africain préformé, ayant déjà ses propres logiques de l'action sociale et de la transformation, tout cela étant doublé par une forte propension au mimétisme. La décolonisation n'aura été que l'institutionnalisation de l'existence des territoires périphériques. Tous les Etats francophones (et bien d'autres) de l'Afrique Noire se sont proclamés Républiques, en se parant de l'épithète de Démocratique. De même, ils ont tous opté pour l'alphabétisation à 100 %, parce qu'il était déjà -et qu'il reste encore- évident, qu'alphabétiser, entraîne le développement, avec toute la magie d'une relation de cause à effet. Pareillement, dès que ces bureaucraties -trop fières d'occuper la place toute chaude du Blanc (le Bwana)- se sont mises à rêver développement, on ^{à vu} _{vsurgir} alors, les buildings climatisés, ~~et les trop larges avenues~~ illuminant la brousse, pour abriter ces penseurs. (2).

(1) Ou agencement particulier des concepts.

(2) On prétend généralement que la Négritude et ses Chantres ont beaucoup aidé à la valorisation de l'Afrique et des Africains. Cela a sans doute été utile à un moment donné, mais aujourd'hui, il y a comme un meurtre à accomplir. Il faut tuer ceux que nous ne pouvons pas ne plus considérer comme nos pères (après tout ils ont parfois servi à accomplir quelques changements intéressants -alors c'est très symboliquement qu'il faut nous entendre ici), parce qu'ils ne se sont exprimé qu'avec le seul langage qu'il leur était possible d'emprunter. La Négritude et les Négrologues ne pouvaient en effet se définir que par rapport au Blanc. Pour reprendre P. FREIRE, le Blanc était leur seul exemple d'Humanité. L'alternative était donc shakespearienne: être ou ne pas être Blanc. Et ils y ont été de leur lamento. Un poète Noir a parlé de son nez plat Seigneur! écrasé par le poids de la Terre, qu'il portait en tant que Noir, depuis la nuit des temps. Dans les villages Sénoufo, quand vient à passer un Peul ou un Blanc, on dit qu'il "a le nez droit".

Un Etat comme celui de la Côte-d'Ivoire est accessible à au moins deux types de messages: celui des instances internationales (l'ONU notamment) et celui, bilatéral, de sa coopération avec la France (ex-métropole), qui est plus ponctuel, plus effectif sur le terrain aussi sans doute.

Alors que les notions véhiculées par l'interculture sont en Europe, comme déjà là, connues et admises par la base sociale, à l'inverse, pour les villages africains, tout se passe comme s'il s'agissait de faire rentrer le réel dans une grille du langage qui serait préformée. Au lieu que le réel africain provoque la création et l'utilisation de ses propres concepts pour se dire. Guy BELLONCLE ne signifie sans doute pas autre chose quand il nous invite à prendre le Chemin des villages; une marche salutaire vers nos sources, pour tâcher de rattacher les bonnes volontés avec la base vitale.

La décolonisation, l'Ecole et l'Etat.

On peut jalonner l'acceptation des concepts occidentaux et des méthodes pratiques qu'ils induisent en Afrique, en prenant appui sur la seconde guerre mondiale. Elle constitue en effet l'événement-clef de la dispersion des idéaux occidentaux vers les périphéries (le tiers-monde).

Le principe de l'autodétermination était déjà posé, depuis les assises de la S.D.N., à la fin de la première guerre mondiale. La Charte de San Francisco n'avait donc fait que le ranimer. Dans les propos, on avait invoqué le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Mais si Français et Anglais avaient fait semblant de croire que cela ne concernait pas leurs colonies, Roosevelt et même Wilson en 1917-1919, insistaient justement sur le caractère universel de ce principe. Certes, ce n'était pas excessivement gratuit de la part des Etats-unis; on dit que les matières premières qu'ils utili-

saient dans leur industrie, provenaient pour 25 à 75% des territoires colonisés par leurs alliés de guerre.

Si les principes étaient posés depuis la première guerre mondiale, c'est la seconde qui en a rendu l'application possible. Car la fin de la guerre est bien une période d'anomie; une saison du rêve et du changement. Un moment où s'affirme le désir de réaliser les idéaux longtemps restés pieux. On se met à y croire, de part et d'autre. Pour notre part, nous ne connaissons pas de texte qui souligne mieux cet état d'esprit que cet extrait de discours du Général (déjà ?) Charles de GAULLE à Brazzaville. C'était en 1944 -en Janvier-, devant une assemblée constituée essentiellement de représentants des intérêts coloniaux en Afrique. Il dit:

"Comme toujours, la guerre elle-même précipite l'évolution. D'abord par le fait qu'elle fut jusqu'à ce jour pour une bonne part une guerre africaine (...). Mais ensuite et surtout par ce que cette guerre a pour enjeu ni plus ni moins que la condition de l'homme et que, sous l'action des forces psychiques qu'elle a partout déclenchés, chaque population, chaque individu, lève la tête, regarde au delà du jour et s'interroge sur son destin" (1).

L'exemple d'humanité (2) de la France et des Français

1) Extrait de La conférence de Brazzaville, cité par J. SURET-CANALE. L'Afrique Noire, T 2: l'Ere coloniale (1900-1945). Paris, éd. Sociales, 1977, 600 p (p.497).

2) Paulo FREIRE dit des opprimés que "leur idéal est vraiment d'être des hommes, mais cela signifie pour eux, à cause de la contradiction qu'ils ont toujours connue et dont le dépassement ne leur apparait pas clairement, être des oppresseurs. C'est cela leur seul modèle d'humanité". In Pédagogie des opprimés suivi de Conscientisation et Révolution. Paris, éd. Maspéro, 1977, 202 p. (p.23 - c'est nous qui soulignons).



s'est donc trouvé adopté par les élites des territoires colonisés, même si, dans le même temps, ces mêmes élites réclamaient (déjà) une espèce de droit à la différence. Le Rassemblement Démocratique Africain (R.D.A. né en 1946) réclamera pour sa part, dans le domaine de la santé, la création dans chaque territoire, d'un laboratoire et d'une école d'herboristerie, pour favoriser une exploitation (rationnelle ? !) de la pharmacopée "indigène". Dès la première réunion, ils avaient déjà réclamé (par le biais d'une commission de l'enseignement) :

- Une école préparatoire par village ou groupe de villages.
- ~~Une école élémentaire par canton.~~
- Une école régionale par subdivision.
- Une école primaire supérieure -suivant les programmes des collèges modernes de la métropole- par région.
- Une école Normale et un lycée par territoire.
- L'ouverture effective de l'université de Dakar en novembre 1947, comprenant outre les quatre facultés classiques, une école de vétérinaire et une école des beaux-arts africains.
- Et enfin l'octroi de bourses d'enseignement en France, par les territoires, aux meilleurs élèves, "jusqu'à ce que l'enseignement général de l'Afrique ait atteint son plein développement" (1).

C'est à ce moment-là que la greffe a pris. La colonisation avait apporté le découpage du réel avec lequel on administrerait le village. Des ensembles politiques tels que les cantons étaient apparus là où il n'y avait que des villages, qui n'avaient parfois pas d'autres liens que ceux des éventuels lignages maternels. Avec les Indépendances et donc la naissance des Etats africains, on s'est découverts citoyens,

1) Jean SURET-CANALE op. cit. t.III intitulé: De la colonisation aux Indépendances 1945-1960. Paris, Les Editions Sociales, 1977; 394 pp.

avec des droits, et même des devoirs. De l'adoption des concepts servant à dire le réel, ont découlé les méthodes de gestion humaine. La vieille équation européenne de la scolarisation et du mieux-être a été adoptée aussi sec, et même décuplée avec l'Indépendance, puisque ce sont les "indigènes" qui l'ont prise à leur compte. Ils l'ont tellement bien adoptée que tous les efforts de scolarisation de l'ancienne colonie, même s'ils n'avaient pas atteint la totalité des enfants, tous ces efforts ont été systématiquement niés, au regard de la scolarité considérée comme un droit inaliénable.

Mais dans la réalité politique d'aujourd'hui, les discours, même les plus sincères, n'ont aucune portée sur les personnes, puisque leur cible sont des concepts sans corps, réellement vides de toute présence. Le conflit actuel du Tchad n'est qu'une illustration de l'Etat tel qu'il est apparu et tel qu'il fonctionne dans l'Afrique Noire décolonisée. Un "Etat néant" dit-on du Tchad. Mais le cas du Tchad n'est que la crise qui permet, en tant que crise, de lire plus aisément, une réalité occultée ou plus difficilement lisible habituellement sous les artifices bureaucratiques. Le concept d'Etat recouvre historiquement celui de la Nation dans les entités politiques européennes. En Afrique où, selon T. MICHALON,

"tout l'édifice post-colonial repose sur le dogme selon lequel l'imitation du modèle d'Etat qui paraît avoir réussi à l'ex-colonisateur est la clef de son propre progrès",

l'on a d'abord admis l'Etat. Ensuite devait venir la constitution de la Nation. D'ici là, l'Etat utilise les outils conceptuels qui l'ont fait naître, c'est-à-dire ceux de l'Europe. Du fait de ces "choix" , T. MICHALON remarque que:

"L'Etat africain n'existe guère en tant que structure d'expression et d'organisation de la nation: il se borne à être à la fois un mécanisme de prélèvement et de redistribution, et l'interlocuteur des intérêts économiques étrangers" (1).

L'Ecole coloniale : entre enseignement de masse et formation d'une élite.

On pourrait, de façon sommaire, se représenter la scolarisation de l'époque coloniale, comme ayant réussi à fabriquer une couche tampon. Une sorte de classe moyenne entre les colons, socialement supérieurs, par principe, et la masse "inculte" des indigènes. Les scolarisés étaient considérés comme des "évolués", auxquels on a fait luire - dans les derniers jours de la colonisation - l'espoir d'une promotion au rang d'assimilés, voire de citoyens français.

L'école d'aujourd'hui se ressent encore de cette polarisation. Les Blancs sont partis mais les écoliers sont toujours des "évolués". Il faut "moderniser", autant que possible en suivant la voie tracée par l'Histoire, Universelle... des Occidentaux. Dans ce schéma, gouverner ne peut se concevoir qu'avec des citoyens. Il faut donc alphabétiser, scolariser, jusqu'à ce que le matériau rentre dans le moule. Autrement dit, jusqu'à ce qu'ait disparu toute référence traditionnelle. De ce fait, scolariser est un acte qui entre en

1) MICHALON (T.). "L'impuissance d'un Etat fictif". Le Monde diplomatique n° 354 (sept. 1983), p. 9. L'auteur propose par ailleurs, une analyse du placage Etat-Nation en Afrique, dans la revue Projet n° 182 de février 1984 (pp. 135 à 146). Dans ce second article, il propose (dans le cas du Tchad), de "repenser un Etat entièrement régionalisé"; ce qui n'a pas - on s'en doute - la faveur des "Jacobins" de N'djaména.

opposition avec le monde villageois. Vue sous cet angle, la scolarisation ne consiste ni plus ni moins qu'en un agrandissement de l'ancienne couche tampon des "évolués", comme si la fabrication de la Nation était antithétique des modes de représentation villageois. L'école est donc l'enzyme glouton "façon" Omo, pour laver les systèmes villageois, en limant les différences culturelles. C'est aussi l'un des effets (pervers ?) de l'éducation de masse dont il est clair que la Côte-d'Ivoire (entre d'autres pays d'Afrique) est en passe de réussir la réalisation progressive.

Pourtant, il serait probablement malhonnête de croire que l'école, même coloniale, n'a jamais éprouvé d'hésitations entre éducation de la masse et la formation d'une élite. La perspective d'une école de masse est perceptible dès 1924, dans les textes officiels, mais aussi dans des expressions plus mondaines, comme certaine "communication à l'Académie des Sciences Morales et Politiques" de Eugène Louis GUERNIER en 1936.

En 1924, le "système" CARDE se proposait d'introduire l'agriculture dans les programmes scolaires. Mais à la vérité, il est resté lettre morte. Et c'est Jules BREVIE qui lancera -en 1931- l'enseignement rural:

"Des champs, des plantations, des troupeaux -dit l'historien J.SURET-CANALE- sont annexés à l'école et leur entretien est la préoccupation essentielle. C'est d'après leur état et leur rendement que l'on note les instituteurs"(1).

Si ces élans réformistes soulignent bien qu'il s'agit d'une formation de masse, on peut aussi juger qu'ils témoignent d'une crainte. Celle de former des élèves, incapables

1) Jean SURET-CANALE L'Afrique Noire t2 l'ère coloniale (op. cit) p.479 7-39

en cas de non-embauche dans le système social colonial, de retourner vivre au village (4). Mais il y a aussi, très nettement, sauf la vocation, du moins la justification proprement Républicaine de l'école (notamment le concept institutionnel de l'école primaire élémentaire): l'obligation d'éducation qui ressortit à l'Etat.

E.L. GUERNIER proposait quant à lui, de faire une école qui serait l'âme du village. D'abord, il faudrait :

"consolider | la famille | par la restauration de l'autorité, | une | tâche d'autant plus facile que le noir a le sens du bien et de la famille. Celle-ci consolidée, il deviendrait | possible de songer à la création d'un deuxième stade social: le village" (2).

C'est de ce second stade social que l'école serait "l'âme".

" Mais on ne crée pas l'âme d'une agrégation humaine en lui apprenant le système métrique ou la table de multiplication pas plus qu'en la soumettant à (...) "ce petit tyran maléfique, le certificat d'études primaires". (...) Il faut avant tout donner aux primitifs, comme aux êtres plus évolués d'ailleurs, le respect fondamental des cadres et des armatures existants (...). Ensuite, s'appuyant sur le cadre ainsi consolidé, il faudra orienter l'homme vers le travail, lui montrer, par l'exem-

4) En somme se posait déjà l'épineux problème de savoir "où c'est qu'on met la "crasse propre". En 1917 déjà, Georges HARDY disait aussi: "éviter que l'enseignement des indigènes ne devienne un instrument de perturbation sociale". (cité par J.SURET-CANALE)

2) Eugène Louis GUERNIER. Civilisations et doctrines d'enseignement, communication à l'académie des Sciences Morales et politiques - séance du 17 octobre 1936. Librairie F. Alcan Paris 1936 38pp. (p. 25)

ple et la pratique, les satisfactions personnelles que l'on tire de l'entretien d'un jardin cultivé autour de la case familiale en vue d'obtenir des produits vivriers" (1).

On perçoit malgré tout, la générosité républicaine dans la volonté de changement, même si elle est basée sur une grande généralisation et une méconnaissance de la diversité des cultures non-occidentales. "Consolider l'autorité de la famille" dénote d'une terrible appréhension des structures familiales traditionnelles, à moins qu'il s'agisse d'une projection ethnocentrique. Par exemple de la représentation que se donne le milieu social d'origine de l'auteur de ces mots, au sujet des milieux prolétaires de son pays. D'ailleurs on retrouve dans les dernières lignes citées, toute la mystique -toute occidentale (voire petite-bourgeoise)- du jardin, en tant qu'il est le signe du calme et de la paix sociale. Ce qui tend à prouver par contre, que l'école coloniale était problématisée véritablement comme un moyen d'éducation de la "masse", ce que certains refusent d'accorder à l'administration coloniale (2). Pourtant, entre la tentation de faire "comme en France" (i.e. l'éducation du plus grand nombre) et les restrictions stratégiques locales, ce sont les dernières qui ont gagné, tout au moins jusqu'à la seconde guerre mondiale. Et c'est en veillant autant que possible à une correspondance entre les diplômes distribués et les besoins d'embauche, que l'école d'avant 1940 était servie avec parcimonie. Mais il est grand temps de corriger certaines thèses comme celle

1) E. L. GUERNIER; p.26 (op. cit. p.104)

2) Même si le texte de E. L. GUERNIER n'a pas eu d'effet direct sur l'institution scolaire, on peut le considérer assurément comme étant un indicateur des idées que l'on pouvait alors émettre sur la question.

-défendue avec d'autres par Abdou MOUMOUNI (1)- qui consiste d'abord à poser l'éducation scolaire comme un droit de naissance pour tous les êtres humains. Ensuite, il est aisé de présenter la période coloniale comme n'ayant jamais eu d'autre intention que d'entraver la réalisation de ce droit. La réalité est plus simple et peut-être plus triviale: les colonisateurs sont parvenus en terre d'Afrique avec leurs propres idéaux, leurs propres contradictions aussi. Aussi bien, l'idéal humanitaire coexistait-il avec la volonté réelle et féroce de s'enrichir autant que possible.

La guerre, en "mobilisant les esprits", donne à partir de la conférence de Brazzaville, l'occasion à l'idéal humanitaire -longtemps limité aux seuls discours-, de s'étendre quelque peu, à une plus grande frange de la population colonisée. L'effort a été ^{le} plus sensible au niveau de l'enseignement secondaire. Ch. de GAULLE n'avait-il pas indiqué à Brazzaville, qu'il :

"n'y aurait aucun progrès qui soit un progrès si les hommes sur leur terre natale ne pouvaient s'élever peu à peu jusqu'au niveau où ils seront capables de participer chez eux à la gestion de leurs propres affaires " ? (2)

Dans le même temps, un "geste" était fait en direction des villages. C'est ainsi que l'école de Kolia fut ouverte, en décembre de 1944. (3). Durant les années qui ont suivi la

1) MOUMOUNI (A.). L'éducation en Afrique. Paris, éd. F. Maspéro, 1964, 387 p.

2) La Conférence de Brazzaville (op. cit., 99)

3) Au total, sept écoles ont été ouvertes pour la division administrative de Korhogo après cette conférence: à Kolia, Bako (près d'Odienné), Kanoroba, M'bingué, Napiéolédougou, Tafiré, Ouangolodougou.

fin de la guerre, on a pu constater une assez importante augmentation du nombre des écoles pour l'ensemble de l'A.O.F. Entre 1948 et 1957, elles passent de 915 à 2339 (1). Le nombre des élèves inscrits passe lui, de 94 470 en 1945 à 356 800 en 1957 (1).

Dans la période qui va de 1956 (date de la Loi-cadre ou Loi Defferre) à 1960, l'embauche de scolarisés a été très importante, pour fournir à l'administration toute neuve, ses commis et ses agents. Le moindre C.E.P.E. ouvrait des horizons jusque là insoupçonnés, puisqu'il fallait constituer une bureaucratie, pratiquement "au pied levé". Le personnel enseignant -entre d'autres personnels- est constitué aujourd'hui encore, pour partie, des anciens moniteurs recrutés autrefois pour suppléer au besoin en maîtres, avec le seul CEPE. C'est aussi de ce temps, que scolariser est apparu pour les familles, comme un investissement "intéressant"; du moins pour les plus "occidentalisées" d'entre elles. C'est-à-dire celles des régions du Sud du pays ainsi que des plus grands centres urbains. Après quelques années d'école, on pouvait prétendre au beau titre de "commis". Par conséquent, l'équation était donc vraie: scolariser=mieux-être (mais de qui ?). C'est à cette période authentique d'anomie entre le diplôme et les emplois que se situe l'origine de ce que les Etats africains se trouvent aujourd'hui encore dans l'obligation d'embaucher tous les diplômés, et dans une large mesure, tous les scolarisés. C'est encore de cette époque que la distinction institutionnelle observée entre éducation de masse (2) et la série

1) Ces données sont extraites de l'ouvrage de A. MOUMOUNI L'éducation en Afrique (op. cit.) p. 52.

2) Dans ce que ce terme comprend de "naturel", d'obligatoire pour tous les enfants d'une même entité nationale, comme dans l'expression "enseignement primaire élémentaire".

sélection et formation d'une élite, a perdu pour longtemps en Afrique (et à coup sûr en Côte-d'Ivoire), les maigres chances qu'elles pouvait avoir de s'imposer. Le seuil minimal de rentabilité de l'école ayant été assez bas à cette époque, cela a eu tôt fait de minimiser les risques encourus. Mais à un niveau plus collectif, c'est la naissance d'un droit: celui de trouver un emploi, sinon dans un bureau, au moins à la ville, après le moindre séjour à l'école. Et ce droit est reconnu implicitement par les gouvernants. Au Niger, Guy BELLONCLE a expliqué (1) comment l'Etat est amené à augmenter ses impôts sur les populations paysannes, afin d'assouvir sa bureaucratie. En Côte-d'Ivoire, un service d'aide aux chômeurs ... scolarisés et diplômés (uniquement) a été mis en place, et qui verse mensuellement 100 000cfa à chaque chômeur (2).

5° Chapitre:

Entre le village et la Nation : Le P.E.T.V., développement rural et Ecole individualisante.

L'on vient de retracer les grands traits historiques de l'adoption du complexe conceptuel des occidentaux par les nouveaux Etats africains. Mais il reste maintenant à montrer plus précisément, sur un terrain particulier -ici ce sera celui de la Côte-d'Ivoire-, que l'abouchement présumé entre le nouvel Etat et les métropoles occidentales est bien réel. C'est-à-dire qu'on peut en percevoir les effets au niveau des discours du nouvel Etat. Autrement dit, et en rapport

1) cf. La question paysanne, Chap. 4: Pourquoi les Etats sont-ils devenus les grands ponctionneurs (p.65-66).

2) Le smic est d'environ 30 000 cfa tandis que les salaires mensuels des ouvriers agricoles des plantations de café et de cacao ne dépassent guère les 5000 cfa.

avec les interrogations formulées au début de ce travail, il s'agit de montrer, d'abord au niveau de l'école, que celle-ci vise à "reproduire" un individu-personne. Ensuite, à un niveau plus global, que le changement escompté n'est rien d'autre qu'un développement de type exogène. La relation entre ces deux orientations relève elle, de la liaison existant par ailleurs, entre l'individu-personne et le type de société qui produit le développement servant de modèle.

En somme, nous allons travailler les deux hypothèses suivantes:

- 1/ Il existe une thématique de l'Etat-nation, telle que l'Occident l'a produite, et dont le fonctionnement implique l'existence d'un individu tel que la personne. Dans la mesure où l'Etat Ivoirien fait sienne cette thématique-là, on doit s'attendre à ce que son projet pédagogique passe aussi par la reproduction de cet individu-personne; qu'en somme, l'école va servir à opérer cette individualisation de la personne.

- 2/ Le développement préconisé (ou escompté), et que l'école contribue à mettre en œuvre est de type exogène. D'abord parce qu'il puise les concepts qui lui servent à se dire, en partant de modèles étrangers aux contextes villageois. Ensuite parce qu'il exclut la participation des villageois à l'élaboration des discours pédagogiques. Enfin, le développement visé est de type exogène parce que, non content de ne pas inviter les représentations villageoises à sa conceptualisation, il les tient pour infécondes, non-pertinentes. Aussi bien, l'éducation scolaire va-t-elle viser à induire une approche très "critique" du monde villageois. Une approche tellement critique que les écoliers ne pourront, au sortir du cursus, que rejeter ce monde dont pourtant ils sont issus.

Ce travail a été effectué sur la base du tome premier des fascicules de la série "programme d'éducation télévisuelle" édité par le Ministère de l'Education Nationale. Nous tentons ce document, pour expressif du projet pédagogique de l'Etat Ivoirien, sinon l'époque actuelle, au moins pour une période suffisamment récente, pour que les effets n'en aient pas disparu au plan de l'école. Le tome I du programme d'enseignement télévisuel est en effet l'occasion d'exprimer et de recentrer les objectifs de l'école, dans un pays sous-développé, quelques années après qu'il soit devenu Indépendant -soient huit années après la décolonisation. Manifestement, il pêche du côté de la croyance -dénoncée par G. BELLONCLE- que "le développement (...) découle ipso facto de la réforme de l'enseignement" (1). Par conséquent, la mise en place de l'enseignement télévisuel apparaît comme une crise qui met en lumière les failles et les défaillances du système scolaire. Mais elle est aussi, dans le même mouvement, une reformulation des finalités de l'école, par rapport au développement.

En tant que projet pédagogique, nous analyserons ce document, à l'aide des "cinq niveaux d'analyse de l'acte éducatif" dont Mr. AVANZINI expose les éléments dans l'introduction de Histoire de la pédagogie du 17^e siècle à nos jours. (2).

Ces niveaux se répartissent en "trois composantes", elles-mêmes articulées à "deux niveaux":

- La première composante est le système des finalités:

"C'est-à-dire (...) la culture, la philosophie, la morale, la religion, le type de société, dont elle [l'éducation] se propose de provoquer l'intériorisation; il définit, en même temps qu'il l'anime, l'objectif d'une institution éducative ou d'une société globale donnée et est réfracté notamment par les programmes com-

1) P. 255, Le chemin des villages (cf. Bibliographie).

2) Sous la direction de Guy AVANZINI. pp 7 à 9. (op. cit.)

me par le climat relationnel ordonné à induire en vue du profil d'adulte souhaité, les habitudes mentales et morales de l'enfant et de l'adolescent" (1).

- La seconde correspond aux contenus programmés dans l'enseignement.

Elle "procède des connaissances acquises à une époque déterminée sur leur structure intrinsèque et les exigences internes de la transmission. Cela amène en effet les spécialistes à prescrire une progression des exercices et des démarches qui à la limite leur apparaissent comme nécessaires. Ainsi, la lecture, la grammaire ou la mathématique sont-elles partiellement enseignées selon l'idée que l'on nourrit de leur structure, dont on dégage des conséquences d'ordre didactique (1).

- La troisième composante est constituée par la représentation de la psychologie du sujet:

"par exemple, selon qu'on le croit disposé ou non au travail scolaire, porté ou non à l'effort, doué plutôt d'une nature indigente dont l'essor est suspendu à la qualité d'apports exogènes ou, au contraire, fort d'une richesse native qu'on doit se contenter d'exploiter, on adopte vis-à-vis de lui des styles inégalement pressifs ou confiants, interventionnistes ou attentistes (1).

Les deux niveaux d'articulation sont d'une part, l'institution, et de l'autre, la méthode (ou didactique).

- C'est par l'institution que le pouvoir politique:

"décide d'un type d'organisation, par exemple il stipule une durée de la scolarisation obligatoire, de plus, il estime -à tort ou à raison- que la classe hétérogène ou, au contraire, les groupes de niveau homogènes, des filières diversifiées en 6°, ou, au contraire, l'absence de filières permettront mieux de parvenir aux buts fixés, etc. (1)

Quant à la méthode, Mr. AVANZINI dit qu'elle est:

une manière générale ou appropriée à une discipline déterminée, d'organiser le travail de d'une façon qui intègre et articule aussi ces trois facteurs: qu'elle émane d'une élaboration théorique ou se forme empiriquement au terme de longs tâtonnements, elle est construite sur cette triangulation en vue de satisfaire simultanément aux trois séries d'exigences". (1)

Notre objectif n'est certes pas seulement de restituer l'organisation du système éducatif du gouvernement Ivoirien. Aussi bien, nous nous sommes servi de ces cinq éléments, comme de repères, pour découper et donc centrer le texte retenu. Ensuite, comme on va le voir, l'on a accolé les hypothèses aux éléments constitutifs du discours pédagogique (2).

Le système des finalités devrait à lui seul, permettre de cerner la thématique de l'Etat-Nation héritée de l'inter-culture. Mais il permettra aussi de cerner l'individualisation que l'école va produire au niveau des profils d'adulte souhaités, en même temps que d'étayer l'opposition entre le monde scolaire et celui des villages -notamment à travers les habitudes mentales à induire chez l'enfant. L'institution elle, va servir plus précisément à "matérialiser" la coupure établie entre le monde des scolaires (c'est-à-dire aussi ceux qui "pensent" le développement) et celui des villageois. Mais c'est au niveau de la méthode (ou didactique) qu'on percevra le mieux, la mise en œuvre d'une individualisation, tout

1) Ibidem p. 9

2) Plus particulièrement au système des finalités, à la méthode et à l'institution. En effet, si la représentation de l'éduqué est bien l'appréhension en tant qu'objet psychologique sur lequel porte une action éducative, il convient alors de dire qu'elle n'apparaît guère dans cet opuscule, ce qui est un signe en soi (mais l'on y reviendra dans le cours du texte).

autant que -si elle avait été plus explicite- la représentation psychologique. Il reste les contenus qui n'ont pas de rapport immédiat avec les hypothèses. Ils ont été repris toutefois, pour la continuité dans laquelle ils se trouvent avec les quatre autres éléments. Les contenus serviront donc d'illustration.

Des sept chapitres que contient le tome premier de la série consacrée au programme d'enseignement télévisuel, seulement six nous ont intéressés, pour ce qu'ils ont de rapport direct avec notre propos (1).

Les résultats sont présentés sous trois rubriques d'inégale longueur:

D'abord, on résumera le système des finalités autour de la thématique de l'Etat-Nation puis du processus de l'individualisation.

Ensuite, méthodes, contenus et représentation ont été regroupés. Ils répondront d'abord à l'impératif de l'individualisation du sujet, dans la suite du système des finalités. En second lieu, ils serviront aussi à esquisser la rupture instaurée au niveau-même du sujet, entre le monde villageois et l'apprentissage scolaire. Si la méthode vise à faciliter l'apprentissage scolaire, elle veut aussi induire l'appréhension du réel proche, c'est-à-dire l'environnement. Cela s'opère à l'aide de démarches mentales et donc de représentations "idéelles" qui sont différentes de celles du milieu villageois.

L'analyse des institutions vient en dernière position, pour entériner -à l'aide des organigrammes- la coupure qui aura été mise en évidence dans l'analyse précédente (méthode, contenus et représentation de l'éduqué).

1) Soit un total de 172 pages sur les 333 que contient le fascicule n° 1 : Principes et modalités d'application des nouvelles techniques et méthodes pour l'enseignement du premier degré, l'éducation post-primaire et la formation des maîtres.

Les finalités:

Les finalités ont été regroupées en deux groupes, correspondant à deux des objets retenus pour nos hypothèses. A savoir:

- D'une part, celles qui ont rapport à la thématique de l'Etat-Nation, qui constituent en somme "la culture, la philosophie (...) [et] le type de société" dont le projet pédagogique "se propose de provoquer l'intériorisation" (1).

- D'autre part, ce sont celles qui définissent de façon plus précise, le profil d'adulte attendu au terme du cursus. Elles ont rapport aux "habitudes mentales et morales" et permettront d'illustrer le projet d'individualisation de l'élève que contient ce système d'éducation.

A/ Thématique de l'Etat-Nation

Dans ce premier groupe, l'on a relevé deux thèmes:

A.a) -Le développement en tant que finalité pour ainsi dire extrême de l'école.

A.b) - L'intégration des personnes dans une même entité qui est la nation, en même temps que l'accession de la Nation (et des individus qui la composent) à une aire plus vaste, de l'ordre de la planète.

A.a) Le développement est défini ici comme un processus d'évolution de la société. Il vise la domination de la nature et permet d'infléchir le cours de l'histoire. Les attributs qui lui sont le plus rattachés sont économique puis social. Très résolument, le développement, -auquel l'école est subordonnée- sera "une stimulation socio-économique favorisant la productivité et incitant à la consommation" (2). Autrement

1) AVANZINI G. Histoire de la pédagogie du 17^e siècle à nos jours

2) Chapitre III p. 79.

dit, ce développement est du type-même de celui des anciennes métropoles occidentales (4). Son caractère exogène est encore plus marqué dans cette citation extraite d'un discours du Chef de l'Etat Ivoirien. Il dit:

" Partout dans le monde, des hommes et des peuples entiers sont arrivés ... à dominer la nature, à infléchir le cours de l'histoire, à se rendre pleinement libres et maîtres de leur destinée" (2).

On lira bien entendu que ces quelques hommes et ces quelques peuples sont les Occidentaux. C'est donc vers eux qu'il faudra trouver le modèle. D'ailleurs, il faut que l'école produise des individus ouverts sur l'extérieur (le texte parle "d'intégrer à la vie moderne), puisque le développement économique le sera.

A.b) Mais le préalable à cette ouverture sur l'extérieur c'est l'intégration de l'ensemble des habitants du pays au sein de la nation. L'école va contribuer grandement à cela. La suite de la citation explique que cette maîtrise de la Nature leur provient de leur système d'éducation et:

"d'enseignement foncièrement efficace, des méthodes réalistes de sélection des élites et de formation des cadres, des techniques d'information et de diffusion permettant à l'ensemble de la population de se sentir intégrée et de participer activement aux efforts des responsables politiques" (3).

4) Et très nettement capitaliste; de ce capitalisme que l'on dit tellement sain, pour l'économie -ce concept dont on veut faire croire qu'il est matière.

2) Discours du Président F. Houphouët Boigny à la Conférence des ministres francophones africains et malgaches de l'Education Nationale, Abidjan, janvier 1967. Cité à la page 17 du tome I de la série "programme d'éducation télévisuelle" (c'est nous qui soulignons).

3) Ibid. p 17 (souligné par nous). On remarquera aussi que l'effort est fait par les responsables politiques.

Il s'agit donc de fabriquer la nation, à la place des pays multiples qui occupent le pays. De ce point de vue, l'école aura donc pour but:

- De créer une culture commune. Ainsi de l'enseignement fondamental - les quatre premières années du cursus- qui visera à "définir et diffuser les moyens, les attitudes et les notions élémentaires qui permettront à une nation de communiquer pour construire et partager une culture" (1).

- De développer la conscience civique et les aptitudes indispensables à la vie collective.

- D'effacer la coupure entre le village et l'école, afin de lutter contre l'exode rural, mais aussi pour développer les valeurs fondamentales du groupe national.

Ces finalités sont elles-mêmes de deux ordres. D'une part, c'est le thème de la culture qui sert d'amarre. Les diverses cultures locales seront intégrées pour constituer la culture nationale. L'autre objectif est politique: l'école devra rendre possible la gestion (rationnelle enfin ?) de l'ensemble national, en favorisant l'émergence de citoyens, qui soient au fait du civisme; autrement dit, qui se répartissent d'eux-mêmes dans les cases préfigurées du réel occidental. Ainsi, l'effort des responsables politiques pourrait-il parvenir jusqu'au réel.

B/ Le profil d'adulte souhaité

Là encore, il faudrait distinguer deux groupes d'évocation: les qualités mentales requises et les qualités morales. Les qualités morales ayant en somme déjà été évoquées sous l'aspect du civisme, il ne reste plus que les attitudes mentales. Celles-ci sont toutes subordonnées à la "démarche scientifique", dans un schème qui va de la connaissance vers

1) p. 84 *ibid.*

l'action sur le milieu. L'école servira certes à transmettre du savoir, mais il s'agit d'un savoir plus rationnel que celui des parents, tout en réalisant chez l'enfant, une "ouverture sur la réalité du milieu proche et élargi".

Au sortir de l'école primaire, l'enfant devra avoir:

- Une attitude analytique et concrète (grâce à la méthode) du milieu.

- Un esprit d'innovation et d'entreprise.

- Une approche rationnelle de l'environnement naturel et humain.

- Avoir le goût de la recherche des meilleures techniques agricoles.

- Une attitude expérimentatrice et conceptualisante renforcée (seulement puisque ce sont là des attitudes qui existent "naturellement" chez l'enfant et que peut-être, la société villageoise a tendance à inhiber).

Voici in extenso, les profils tels qu'ils sont visés au sortir de la sixième année de scolarité. Le jeune ivoirien doit:

I "Atteindre un développement physique harmonisé et faire preuve d'une maîtrise relativement sûre de son corps. Il sait justifier à l'aide des notions élémentaires les habitudes d'hygiène corporelle et alimentaire qu'il a intégrées.

II Parler, lire et écrire le français et pouvoir en faire son mode habituel d'expression. (...) Il sait exprimer par écrit, dans un français correct, des rapports entre deux situations connues, ainsi que des réactions subjectives à ces situations; il sait formuler des projets, traduire des créations imaginatives.

III Utiliser ses aptitudes logiques et ses connaissances mathématiques à la formalisation des situations courantes (situation de jeu, de travail, d'échange etc...) et à la résolution des problèmes posés par ces situations.

- IV Etre capable d'exécuter et de mener à bonne fin une tâche simple de façon rationnelle dans le domaine artisanal ou dans le domaine agricole. Il sait choisir et utiliser les outils simples, traditionnels et modernes, et connaît leur pouvoir de modeler le milieu (1).
- V Savoir établir des rapports entre les éléments ou aspects des situations connues, et entreprendre la recherche des causes de ce qu'il voit. Il ne se laisse pas prendre au dépourvu par des situations nouvelles.
- VI Pouvoir prendre des initiatives dans l'organisation du travail collectif, et manifester la conscience d'appartenir à une communauté non seulement locale mais nationale. Ses relations avec les autres doivent exprimer solidarité et participation (1).

Si ces profils sont généraux et correspondent à tous les écoliers, le planificateur a pris le soin de souligner la nécessité d'une diversification suivant les individus. Les uns

"développeront surtout des aptitudes intellectuelles de type verbal, combinatoire et abstraites, les autres, des aptitudes intellectuelles de type pratique et instrumental" (2).

D'une façon générale, à en croire cette description des profils, ce qui manque le plus à l'adulte actuel -et dont il convient de doter l'enfant i.e. le futur adulte- c'est la démarche scientifique, la conceptualisation du réel, en vue d'une action prochaine (le plus immédiatement possible) sur

1) Un premier profil est donné un peu plus tôt dans le texte, qui est relatif à la fin de la quatrième année de scolarité. L'enfant devrait être "apte -dès cette quatrième année- à s'orienter dans le monde familier, dont il sait situer et décrire les divers éléments; il est particulièrement apte à repérer dans ce milieu les éléments de novation" p. 81.

2) *ibid.* p. 81 et 82

l'environnement. Le projet d'individualisation de la personne, déjà implicitement dit dans l'option de l'Etat-Nation, devient plus manifeste, à travers les attitudes souhaitées. La fabrication du "schéma corporel" sociologique de l'un est largement amorcée dans le fait-même de l'induction du savoir "plus rationnel que celui des parents".

Méthode, représentation et contenus.

La télévision est la grande innovation dans ce programme éducatif. Elle est aussi, forcément, un facteur important dans la didactique (1). Sa fonction est certes illustrative. Mais dans le même mouvement, elle vient perturber (ou autoriser à le faire) la relation séculairement établie entre le maître et les élèves. Le savoir vient de l'extérieur. Le maître n'en est plus que l'animateur. Il devient en quelque sorte un pair privilégié, avec lequel on peut discuter, qu'on peut critiquer même. L'ambiance de la classe s'en ressent.

A un niveau plus théorique, l'utilisation de la télévision a été justifiée à l'école, par l'efficacité reconnue par ailleurs à l'enseignement programmé. Le texte fait état des expériences menées au Tchad dans le cadre de l'opération dite de "ruralisation de l'enseignement primaire". La méthode pratiquée dans cette circonstance:

1) Même s'il faut rattacher son utilisation au rêve de tous les politiciens, de saisir leurs "sujets" par le biais de l'image. A ce titre, l'intervention de la télévision dans la sphère nationale réunit deux buts apparemment différents. Il s'agit de la création de la nation civique (celle qui fonctionne avec les citoyens de la démocratie), que desservent les "techniques d'information et de diffusion etc.". (passage déjà cité). Mais il y a aussi la transmission du savoir scolaire. En réalité, il s'agit d'une seule et même chose, au moins au niveau de l'individualisation.

"s'inspire des principes du CREDIF (apprentissage de la lecture retardé -exercices de graphie précédant l'écriture- utilisation de jeux sensori-moteurs et d'exercices gestuels -travaux pratiques). La méthode utilise des moyens audio-visuels sommaires (déroulant attention à un support de bois) et se fonde sur une pédagogie globale des matières (essentiellement français et calcul) (1).

L'enseignement était de type programmé, le maître utilisant des fiches préparées à l'avance. Si cette opération est évoquée dans le texte, c'est visiblement pour montrer son efficacité (2), mais aussi pour justifier l'utilisation de la télévision. D'accord pour un enseignement programmé (c'est en cela qu'on le dira "renové"), mais avec la télévision, l'on peut en démultiplier indéfiniment les bénéficiaires. C'est ce que ne pouvait pas se permettre l'expérience menée au Tchad, par la faiblesse des moyens humains mis en œuvre (3). Utiliser la télévision à l'école, permet donc de mieux intégrer l'éducation aux objectifs culturels et politiques nationaux - soit la nécessité d'un enseignement national identique pour tous les élèves du territoire- mais aussi d'accentuer la programmation de l'enseignement (4), tout en maintenant un "bon niveau" par la centralité des enseignants

1) page 48.

2) Une efficacité reconnue par ailleurs, puisque cette opération "dite de ruralisation de l'enseignement primaire" est assez fameuse.

3) Les maîtres et les conseillers pédagogiques n'y étaient "que" des soldats du contingent français, effectuant leur service militaire en coopération. Il ne s'agissait donc pas d'hommes de "l'art".

4) C'est ainsi que les maîtres reçoivent au début de chaque semestre, des fascicules pour guider l'exploitation des émissions qu'ils recevront dans leurs classes.

de qualité, présents dans le studio d'émission.

A) Les contenus.

Tous les contenus sont assez fortement intégrés les uns aux autres. Seules deux des disciplines traditionnellement reconnues dans l'enseignement primaire subsistent, même fortement réformées. Il s'agit des mathématiques et du langage oral et écrit (le français). L'instance organisatrice a sciemment voulu constituer des enseignements peu différenciés pour les quatre premières années du cycle primaire et cela se ressentira au travers des items qui suivent. De plus, les matières sont toutes subordonnées à l'étude du milieu, en tant que finalité immédiate et matériau de travail. Ceci est fait - nous dit-on- dans le but immédiat de produire (ou d'induire) un enseignement utilisable par les enfants. Associée à la volonté d'agir sur le milieu pour le transformer, cette méthode vise donc au total à raccourcir autant que possible la relation entre connaissance et action. Cela constitue donc (au moins au niveau du "dit") une révolution par rapport à l'ancienne didactique, accusée de favoriser l'exode rural des jeunes "déscolarisés" par la coupure induite d'avec le monde rural d'origine.

C'est donc autour du langage et des mathématiques que s'agencent les autres activités.

A.a) Le langage.

Son premier abordage sera oral. C'est ensuite que viendront les apprentissages des mécanismes de la lecture et de l'écriture; le stade supérieur étant l'expression écrite. Mais le langage écrit est subordonné au langage oral. On fera en sorte que l'enfant ne soit jamais amené à lire ce qu'il ne sait pas dire, ni à écrire ce qu'il ne sait pas lire. La lecture et l'écriture interviennent donc après que le langage parlé soit déjà devenu la langue pratique. Et ce n'est

qu'une fois que le langage -ou plus exactement la langue- aura été maîtrisé que l'on passera aux autres enseignements (4).

Le choix du français comme langue d'enseignement n'est pas posé ici en tant que problème méthodologique de premier ordre. Ce qui importe, c'est d'en faire l'équivalent d'une langue maternelle, déjà maîtrisée oralement, avant de commencer les autres apprentissages. Une part de la représentation de l'éduqué transparait ici, dans le sens d'une virginité (ou plus exactement d'une virginisation virtuelle) du petit villageois en face de la langue et des systèmes de représentation du réel. Le texte précise aussi que le fait de procéder de la sorte -le français devenu langage pratique, avant l'enseignement des autres disciplines- , permet de fixer les "bons usages" que sont "une phonétique stable et correcte" (2).

1) Cela a -nous le savons pour l'avoir entendu très souvent en Côte-d'Ivoire- nuit à la réputation de l'enseignement télévisuel, dans la mesure où des enseignements comme le calcul étaient retardés au profit du langage. Les parents d'élèves et même parfois les maîtres, se désolent encore de voir que leurs enfants ne savent pas compter $1 + 1$ au sortir du premier trimestre.

2) Dans la mesure où le texte est dû dans sa plus grande partie à des consultants français, on a l'impression qu'ils nous prêtent leur langue, à la condition qu'on en fasse un bon usage. Qu'en somme, il s'agit d'une langue morte, puisqu'on n'a pas le droit de la faire vivre à notre propre rythme. Par ailleurs, le choix du français comme langue d'enseignement est aussi la résultante d'une configuration de problèmes. D'abord, il y a la volonté politique d'une intégration nationale (qui passe donc par la communauté du langage). Il y a aussi la problématique de la communication avec les autres nations (qui elles sont déjà ... réelles). Ces deux problèmes trouvent leur solution dans l'option simplificatrice pour le français, d'autant plus facilement que se pose le problème d'un consensus sur l'une des 80 langues (on dit alors "dialectes" n'est-ce pas ?) utilisées dans les régions. Régulièrement, la polémique revient à la mode et raffermi davantage l'usage du français, faute d'avoir réussi à susciter les actions nécessaires à la mise

A.5) Les mathématiques.

Elles interviennent après le langage. Leur enseignement obéira aux savoirs produits par les psychologues de l'enfant, tels que "(Piaget, Cattegno, Dienes, Gréco etc.)" (1). Il convient d'introduire une nouvelle didactique, en rapport avec les progrès en mathématique ainsi que les didactiques utilisées de par le monde (mathématiques modernes).

A l'école primaire, les mathématiques permettront la formation de l'esprit ("organiser, ordonner, utiliser les connaissances reçues") plutôt qu'elles ne se consacreront à l'apprentissage de techniques. Le calcul tel qu'il était enseigné par le passé (les quatre opérations) devrait céder du terrain à la mise en valeur (2) "des facultés d'invention, d'abstraction, de construction qui sont si aisément développables à ces âges".

Les mathématiques sont donc asservies aux finalités, d'une part, en ce qui concerne le profil "scientifique" de l'adolescent à la fin du cycle primaire, par le biais de l'inventivité, de la conceptualisation et de la réalisation. D'autre part, en obéissant à la règle de l'ouverture sur l'extérieur, par l'identité des enseignements avec les didactiques -disons-

* en œuvre d'un autre type d'enseignement. L'on se contente donc de s'inspirer de certains aspects des travaux de P. FREIRE tout en sachant bien qu'on ne peut pas les mettre réellement sur le chantier, dans la mesure où cette alphabétisation devrait se faire en Français. Pourtant, le texte souligne par ailleurs -p. 102- que "le langage oral et écrit conditionne l'interaction constante et nécessaire que l'enfant et le milieu socio-culturel entretiennent entre eux". On est alors amené à se demander de quel milieu socio-culturel il est question, puisque même les concepts de son appréhension sont générés par une source autre que ... le milieu concerné.

1) Cités "en vrac" p.104.

2) La mise en valeur est le contraire de "laisser en jachère".

internationales. Mais, par le biais de leur structure propre, le planificateur prévoir aussi qu'elles concourront -avec d'autres disciplines- "à une certaine initiation civique et sociale"(p.105), grâce à une exploitation des concepts mathématiques tels que la théorie des ensembles (qui en somme n'est rien d'autre qu'une expérimentation conceptuelle des appartenances/exclusions, si l'on remplace les traditionnelles "patates" par des concepts tels que la nation, le pays, le village etc.).

A.1) Les activités d'observation.

Elles sont la matière première (au sens physique) des deux précédents enseignements; fournissant le matériau pour le langage et servant de base de manipulation pour la mise en évidence des relations logiques (i.e. les mathématiques). C'est là qu'il faut chercher (si l'on y tient) ces matières traditionnelles que sont l'histoire et la géographie. Dans la suite du cursus, elles deviennent le point de départ pour les activités de découverte. L'on compte sur elles pour développer les attitudes favorables aux changements, notamment auprès des écoliers du Post-primaire (promis à un "retour" au village). Elles serviront à agencer les attitudes mentales de la description et de la comparaison, puis de la classification et de la définition. Au niveau du cycle d'orientation (4° et 5° année), elles seront asservies à l'induction globale d'une attitude analytique. Et ce n'est que dans le "post-primaire" qu'elles seront tournées vers l'explication (par les enseignants) des choses observées.

Les activités manuelles.

La seule activité vraiment soulignée dans le texte est

celle du jardin scolaire . Il permettra "l'enseignement gestuel, l'expérimentation et la démonstration d'acquisitions théoriques. (...) Son but (...) est de donner à l'enfant rural, le gout de la recherche de meilleures techniques agricoles" . On y expérimentera "les engrais, l'amélioration des plantes peu ou pas répandues dans la région"(p.109) . Terrain de démonstration par excellence, le jardin scolaire permettra de convaincre les parents d'élèves, par le biais de leurs enfants, en faisant de la sorte, d'une pierre deux coups. Quant au goût de la recherche, l'on y parviendra aisément en faisant du jardin scolaire un laboratoire où s'opère la liaison efficace entre la connaissance et le milieu. Enfin, les activités manuelles iront de pair avec les activités d'observation, afin de se subordonner à l'enseignement de la technologie . Par ce biais, il s'agit d'induire chez les jeunes ivoiriens, les "schémas intentionnels" qui sous-tendent la réalité des objets et des choses. C'est une démarche qui rappelle étrangement à notre sens, l'alphabétisation révolutionnaire de P. FREIRE, qui est basée sur la conscientisation. A cette différence près, que tout laisse à penser ici, que la dimension politique et militante de l'affaire est soigneusement évacuée. Après tout comment peut-on attendre d'un pouvoir qu'il provoque intentionnellement son propre discrédit en secouant les concepts et les représentations qui sont à son fondement ? Le conflit qui se manifeste chez les paysans du Nordeste brésilien à la lecture/écriture du mot tijolo (la brigue) entre propriétaires et locataires ne peut pas apparaître ici, puisqu'il s'agira davantage d'expliquer le choix des briques en ciment (que l'on importe) au lieu des briques de terre traditionnellement utilisées ici. Cette même didactique sera utilisée aussi pour

l'induction des conduites d'hygiène alimentaire et corporelle, afin de mieux fixer les nouvelles habitudes, par le biais de la comparaison, en facilitant donc une intégration plus raisonnée. L'on tachera donc de provoquer la confrontation/comparaison "des conduites spontanées ou coutumières à d'autres conduites plus rationnelles et procédant d'autres raisons" (p. 106).

A.d) Les activités esthétiques et corporelles.

Elles sont tournées vers les pratiques "esthétiques" villageoises: art, artisanat local, contes et légendes, mythes et coutumes, chants et danses; ce que l'on peut assimiler - de façon lapidaire- à une folklorisation des pratiques "culturelles locales, car il est évident que ces pratiques seront nécessairement expurgées de leur signification rituelle et symbolique. A-t-on jamais vu initier un enfant dans la cour d'une école ?

Pourtant, le but avoué de cette utilisation des matériaux coutumiers est encore une fois de favoriser l'émergence de la culture nationale, en même temps que, comme pour le jardin scolaire, d'empêcher une trop grande séparation de l'enfant scolarisé d'avec son univers d'origine. Ainsi l'école se propose-t-elle de revaloriser aux yeux de l'enfant scolarisé, "tel objet, telle coutume, telle légende" dont il ne comprend généralement pas l'importance. Et cela, la télévision, véritable boîte magique, va le réparer, simplement en montrant aux enfants leurs propres coutumes.

Les activités esthétiques et corporelles sont tournées d'autre part, vers les "activités libres" d'expression, graphique, picturale, gestuelles et corporelles, vocales, mimiques et dramatique. Il s'agit par ce biais, d'éperonner la créativité et l'imagination des élèves. L'ordonnancement de

ces activités prévoit l'introduction de "nouveaux modèles d'expression".

Les représentations sont bien entendu perceptibles à travers les contenus enseignés, tout autant que par la didactique préconisée. Mais nous n'avons^{pas} trouvé grand chose dans le document retenu, qui concerne exclusivement la représentation psychologique de l'enfant. De fait, cela n'est guère surprenant, car l'enfant apparaît ici, comme une aire vierge ou à considérer comme telle, suivant les représentations occidentales, qui sont aussi celles des sciences de la génétique (qu'il s'agisse de biologie, de physiologie ou de psychologie de l'enfant). La représentation de l'enfant est donc directement inspirée de ce que nous désignons un peu plus tôt par "l'interculture". Et l'enfant sera perçu comme un projet de développement à part entière, à épanouir, dont il faut guider la croissance, suivant la connaissance scientifique que l'on a de lui. Les méthodes seront donc plus confiantes que pressives. Le rapport entre le maître et l'élève cessera d'être coercitif pour permettre cet épanouissement ainsi que le développement de l'esprit critique.

Par conséquent, on prendra l'enfant à l'école, le plus tôt possible, afin de procéder à son "épanouissement", car ainsi, sa virginité est en somme préservée. Cela fait que l'éducation pourra "développer l'attitude à la fois expérimentale et conceptuelle des jeunes devant le monde" ou encore, se préoccuper de "ne pas tuer chez l'élève, son imagination et sa créativité" (4).

4) Somme toute, la représentation que l'on se donne de l'enfant se trouve être -un certain positivisme aidant- celle-là même qu'on trouve dans les pays occidentaux. Un peu comme si le fait d'avoir choisi l'école telle que l'occident se l'a taillée sur mesure, avait entraîné de se représenter l'enfant de façon "supranationale". Cela s'est vu récemment (en 1982)

L'institution.

L'organisation de l'enseignement reflète d'une part, l'option technologique que constitue la télévision en tant que véhicule des contenus programmés, d'autre part, elle correspond nécessairement aux finalités, sous l'aspect de la hiérarchie des cycles et de leur orientation en aval de l'école primaire. Pour l'enseignement primaire et les suites immédiates, le système s'organise comme suit:

A) Enseignement primaire.

Sur la base de la scolarisation à 100 % on recrutera autant que possible tous les enfants du pays à partir de six ans d'âge. La scolarité est bien évidemment obligatoire (jusqu'à l'âge de 12 ans) et gratuite. La structure interne des enseignements primaires fait apparaître deux cycles:

- L'enseignement élémentaire dure quatre années, soient les quatre classes anciennement dénommées CP1, CP2, CE1 et

* avec l'avènement de l'année de l'enfance. L'un des thèmes à succès a été celui de l'enfance au travail (lire à ce propos, le dossier paru dans le n° 253 de septembre 1983 de la revue Croissance des Jeunes Nations: "Des millions d'enfants au travail" (pp. 19 à 26). Un Etat qui "tolère" le travail des enfants est un Etat criminel. Parce qu'il ne faut pas "voler leur enfance" aux êtres jeunes, et qu'il faut consacrer ce temps à la scolarisation (on assimile même le travail des enfants à l'esclavage). L'enfant est donc défini comme un "devenir", à protéger afin de lui permettre d'atteindre le plus complet développement physique et mental. C'est une "historicité" de l'existence de la personne qui tient trop - on ne le voit pas assez - des représentations singulières de l'Europe ... industrialisée, même si elle jouit (est-ce vraiment surprenant ?) de l'aura de la scientificité. Avec le concept de l'Etat, c'est celui de l'école qu'on a exporté. Avec celui de l'école, c'est le concept de l'enfant qui s'est trouvé imposé. Et il est très risqué aujourd'hui - nous en avons conscience en écrivant ces lignes - de vouloir remettre en question ce complexe de représentations, sans être soupçonné de cynisme.

CE2. Mais les enseignements respectifs de chaque niveau sont fortement intégrés, grâce à la centralité de la télévision (1).

- L'enseignement d'orientation dure lui deux années, avec les dénominations classiques de cours moyen 1^o et 2^o année. A ce niveau, l'on a déjà éliminé les retardataires (plus de deux ans dans une même classe), ainsi que les éventuels abandons intervenus entre temps.

B) Après le CM2.

Aux niveaux suivants les classes d'orientation, il s'agit d'opérer des diversifications, suivant les valeurs recon- nues à chaque élève. Ils ne sont abordés ici qu'à titre indi- catif dans la mesure où notre travail concerne le seul ensei- gnement primaire.

La première issue des études primaires est constituée par les enseignements secondaires classiques, en vue de la formation des cadres moyens et supérieurs dont l'économie a besoin. La proportion de 24 % des effectifs des CM2 (généra- lement admise dès 1967 en sixième) devra être abaissée de quel- ques points, et seule une élite pourra donc passer le cap des classes d'orientation.

L'autre issue est constituée par l'enseignement post- primaire. Il recrute (ou récupère ?) la plus grande partie des adolescents sortant des classes d'orientation. Le rôle de ce cycle est de "manager" cette masse en vue d'une réin- tégration immédiate dans le tissu social, et pour cela, il est tourné soit vers l'agriculture (en milieu rural), soit vers l'artisanat et l'enseignement technique en milieu urbain.

1) Le souci d'intégration des enseignements a été accentué par la permanence des maîtres, depuis le CP1 jusqu'à la clas- se terminale du primaire. Un même maître suivait les mêmes élèves toute leur scolarité -primaire- durant.

L'instauration de la télévision en tant qu'instrument technologique d'éducation est proprement révolutionnaire, dans un pays comme la Côte-d'Ivoire. Elle a, on le sait, fini par perdre de son importance dans le contexte éducatif (tout au moins à l'école), depuis 1981 au moins. Pourtant, son introduction avait correspondu à de nombreux espoirs, notamment de la part des planificateurs, sans que l'on puisse dire nettement si ce sont les problèmes rencontrés par l'éducation qui avaient motivé ce choix, ou si c'était la représentation quelque peu magique de l'objet qui avait focalisé ces espoirs. Ainsi, on peut lire dans l'introduction du document de travail une citation de Mr. Mc NAMARA -alors président de la Banque Mondiale- en octobre 1968. Il a dit:

" L'enseignement qui est normalement l'un des plus gros employeurs dans chaque pays est l'une des seules industries qui n'ait pas subi de révolution technologique. Nous devons contribuer à la sortir du stade artisanal" (p.23)

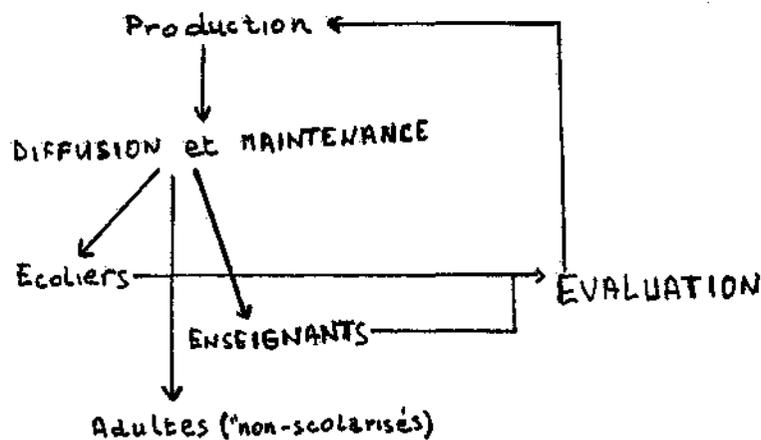
De fait, les ivoiriens des villes ont assez facilement -et il faut le dire , avec une pointe de "résistance au changement"- identifié l'utilisation de la télévision à l'école à une prétendue surproduction de postes de téléviseurs dans les pays occidentaux. En somme, une histoire de création de marchés.

La télévision et les finalités affirmées pour l'éducation sont très étroitement reliées dans le texte. Ainsi, la volonté politique d'une intégration nationale (culturelle) trouve-t-elle son pendant à travers l'ubiquité de la diffusion télévisuelle, tant vers les écoles que vers les populations non scolarisées . A ce titre, ces dernières sont invitées à venir à l'école, un soir par semaine, afin de regarder une émission qui leur est destinée.

6° Chapitre:

Les carences et les aléas d'une telle approche.

Sans vouloir entrer dans les détails techniques de la production et de la diffusion des messages scolaires, nous nous proposons maintenant d'interroger l'organisation de la télévision, quant à la part des modèles villageois dans l'élaboration des messages enseignés. L'organigramme (ou "fonctionnigramme") déduit de la description officielle se présente ainsi:



" A l'enterrement de ma grand-mère

J'étais devant (1)."

La fonction de production se double de celle de programmation, et réunit des équipes de conception et de réalisation des messages télévisés. Une section de recherche pédagogique étudie la méthodologie en investissant "autant que possible, les plus récentes découvertes psycho-pédagogiques concernant la perception, les théories et les techniques de l'apprentissage" tout en cherchant à "s'adapter au milieu dans lequel cet apprentissage se déroulera" (p169). Un responsable de l'intégration travaillera avec un responsable de chaque matière afin de coordonner parfaitement les divers paramètres relatifs

1) Sur l'air de: "Ils ont des chapeaux ronds" -de cuir.

aux contenus eux-mêmes, ainsi qu'aux contraintes didactiques et matérielles (1). Au bout de toutes ces opérations, on a de la sorte, "fractionné l'ensemble des contenus à apprendre en une succession de phases d'apprentissages programmés dans un calendrier précis" (p.169). Commence alors la production proprement dite; d'une part, c'est la rédaction des fiches à l'usage du maître, ainsi que, le cas échéant, des livrets d'accompagnement pour les élèves; d'autre part, avec un réalisateur, c'est l'élaboration d'une série d'émissions. Il va de soi que, pour la bonne marche du système, ces travaux se doivent d'être effectués longtemps à l'avance - au moins un an avant la diffusion - afin de permettre une première évaluation dans des écoles-pilote, avant la diffusion terminale sur le réseau national.

Les services de diffusion et de maintenance "n'ont guère de portée pédagogique". Indiquons simplement que le service de maintenance se doit de réparer à temps tous les téléviseurs tombés en panne, ainsi que d'assurer l'alimentation des batteries dans les écoles de "brousse" qui sont généralement dépourvues d'électricité. La qualité de l'enseignement dépend donc largement de l'efficacité d'action du service de maintenance (2).

Aux maîtres, il reste l'exploitation des documents (fiches et émissions) reçus du haut de la pyramide. Parallèlement

1) A savoir, les parts de la télévision^{et} de l'enseignant dans la leçon dite, la rédaction et l'acheminement des documents d'accompagnement, ainsi que l'intégration des matières à l'intérieur de chaque cours.

2) Or nous avons pu constater à plusieurs reprises (en 1980, 1981 et 1982), que bon nombre des écoles de la région d'étude étaient en panne de batterie depuis longtemps, alors que le précédent passage de l'équipe de maintenance ne remontait parfois qu'à deux mois. C'est le cas à Tindara, Womon, Sanhala et Mahalé.

aux diffusions immédiatement scolaires, les maîtres reçoivent un complément documentaire, chaque semaine, sous l'aspect d'émissions de recyclage professionnel à caractère de formation continue.

Le Feed-back:

" A l'enterrement de ma grand-mère,
..... J'étais derrière."

Les premiers acteurs de feed-back sont ici les maîtres. Ils sont secondés par les inspecteurs d'écoles primaires et par les conseillers pédagogiques dont certains sont spécialisés dans l'évaluation. L'information remonte ainsi, jusqu'aux responsables nationaux de l'évaluation, pour parvenir aux services de recherche et de production. A côté de ce circuit, le service d'évaluation vient directement sur le terrain, afin de tester l'efficacité didactique du système (contrôle des connaissances et réalité des conduites induites selon les profils souhaités). Par ailleurs, il a bien entendu le pouvoir de réguler l'institution. Par ses critiques, il est susceptible de transformer les structures-mêmes du système scolaire total (en fonction des gains de productivité escomptés et au vu des investissements consentis...). Voici résumées, à partir du chapitre consacré à l'évaluation, les questions que devait se poser le service d'évaluation, au début de l'enseignement télévisuel.

-1/ Quels sont les avantages de l'enseignement télévisuel par rapport à d'autres systèmes ? Quels sont les avantages de l'enseignement programmé ? etc.

- 2/ Quel est le coût unitaire réel?

- 3/ L'accroissement du coût unitaire provoqué par l'utilisation de la télévision est-il compensé par le rendement et la productivité du système ?

- 4 / Peut-on augmenter le nombre des élèves par classe du fait de l'utilisation de la télévision ?

"... J'étais tout seul

A l'enterrement de ma grand-mère"

Le système d'évaluation dans son ensemble -qu'il s'agisse des maîtres, des équipes d'encadrement ou des évaluateurs-, part bien des finalités prescrites par l'instance organisatrice, pour s'achever à l'endroit-même d'où il a procédé. Les contrôles de connaissance ne peuvent être que la vérification de l'efficacité des moyens mis en œuvre. De même, les incidences institutionnelles de l'évaluation ne concernent pas spécifiquement l'apport éventuel des systèmes de représentation locaux dans le système d'éducation. Au total, le "feedback" mis en œuvre ici, ne régulera dans le système, que ce qu'on a bien voulu y mettre au départ. C'est donc au départ, -au niveau de la production et de la programmation- que doivent être cherchées, les éventuelles prises en compte des systèmes villageois. Or la production et la programmation sont étroitement asservies d'une part aux contraintes didactiques (cf. la nécessité d'intégrer les différents enseignements, la recherche des moyens psycho-pédagogiques de transmission des contenus etc.), et d'autre part, aux finalités préalablement fixées et qui donc se retrouvent diffractées et repercutees par le choix des contenus, ainsi que la méthode choisie etc. Le village n'intervient ici qu'en tant que matériau susceptible de provoquer la réflexion. A ce titre, sa prise en compte dans le système des enseignements est donc asservie à la fonction éducative; c'est-à-dire que sa réalité est reculée, récupérée, stérilisée, aseptisée et ajustée par les responsables du système, suivant les nécessités pédagogiques et les options politiques (il faut bien le dire). La réflexion

suscitée chez les écoliers par cette conceptualisation de la réalité villageoise est donc tributaire des a priori (voire des préjugés) qui ont été au principe de son élaboration. Nous avons regroupé ci-dessous, les évocations du monde non-scolaire (1), à seule fin de montrer qu'en même temps que les discours de développement et d'intégration des cultures nationales, d'autres discours viennent indiquer au besoin, le sort effectif qui est réservé à ces mêmes cultures.

On trouve d'abord, une série de "nécessités" générales. Ce sont celles de:

- Stabiliser les jeunes prétendants à l'exode rural.
- D'adapter l'enseignement au contexte sociologique des élèves.
- De sensibiliser les jeunes aux valeurs nationales et en général africaines.
- De ménager une transition entre le village et l'école, tant à l'entrée qu'à la sortie de l'école.
- De favoriser l'essor et la diffusion d'une culture commune.

Voici pour ce qu'on peut appeler la "philosophie" de l'enseignement en fonction de la perception globale de l'environnement. On y retrouve bien entendu, l'obsédante "nécessité" de produire de l'Etat-nation, gouvernable enfin, intérieurement vécu et extérieurement réel. Mais il y a aussi des volontés plus éducationnelles, telle celle de réaliser le développement à travers l'école.

Par contre, on trouve des rapprochements plus tendancieux ou franchement suspects à l'égard des communautés vil-

1) Autrement dit, ces évocations sont celles du monde rural villageois, étant donné sa forte proportion, ^(sur le plan national) au moins à l'époque de la rédaction de ce document.

lageoises, dans leurs représentations du réel. Ainsi, l'école doit-elle amener à:

- La prise de conscience claire que l'homme a de transformer son environnement.
- (Induire) des attitudes favorables aux changements.
- Plus directement, l'école servira à provoquer chez l'enfant, une "approche plus rationnelle de l'environnement naturel et humain.
- Le jardin scolaire permettre une "initiation aux techniques rationalisées de l'agriculture". Le jardin scolaire visera aussi à "atteindre les ruraux et leur faire admettre certaines techniques indispensables au bon rendement de la terre".
- L'hygiène corporelle et alimentaire sera menée didactiquement par le biais de la comparaison que les élèves effectueront entre leurs "conduites spontanées ou coutumières" et "d'autres conduites, plus rationnelles et procédant d'autres raisons".

L'on aura compris que la rationalité est Occidentale, en situant les représentations issues des villages, au rang de pratiques illogiques, peut-être même non motivées. C'est la même argumentation que l'on déployait à propos de musulmans et de leur fatalisme. Or l'existence d'un savoir pratique n'est plus à démontrer dans les univers villageois.

Quant à la revalorisation des valeurs villageoises au sein des programmes scolaires, leur description-même laisse sceptique au vu de ce qui précède. Elles sont représentées par l'art, l'artisanat local, les contes et légendes, les mythes et les coutumes, les chants et les danses. La télévision limite, par le fait de sa centralité, l'application d'un tel programme, dans la mesure où toutes ces pratiques ne peuvent

correspondre -à juste titre- qu'à un espace géographique restreint. C'est pourtant sur elle que compte le planificateur pour mener à bien la fonction revalorisatrice, uniquement -semble-t-il- par la magie de l'image télévisée (son côté la-veur" aussi sans doute). A la vérité, cette revalorisation est identique à une invitation touristique à visiter les pratiques villageoises. Cela ne peut que les folkloriser davantage; en tout cas plus que ne ^{le} peuvent les "tour operators", puisqu'il s'agit en l'occurrence, non pas de voyageurs étrangers, mais bien des fils des joueurs de tam-tam et des initiateurs du Poro. On comprendra donc que la culture nationale dont le système scolaire vise l'élaboration ne sera que l'accumulation des différents folklores du pays. Ce ne sera que la mort des sens vitaux, au profit de manifestations rigolotes. Abdou TOURE, un chercheur ivoirien de l'Université d'Abidjan a mis cette "folklorisation" en lumière, de façon excellente, dans un ouvrage consacré à la "civilisation" en Côte-d'Ivoire (1). Dans le cadre de leurs messes initiatiques à l'Hôtel Ivoire - le plus haut lieu de consommation de la "culture civilisée" en Côte-d'Ivoire -, les "civilisés" d'Abidjan invitent toujours quelque groupe de danse traditionnelle, qui fait du "bruit" et que personne n'entend. Ici, la tradition ne sert que de faire-valoir, de repoussoir contre lequel on se sent plus "civilisé". Dans le domaine scolaire, le même sociologue a fait une analyse des manuels. Cette analyse lui permet de soutenir les deux thèses suivantes:

- "1) que le fait de concevoir et de fabriquer des manuels sur place en Côte-d'Ivoire n'est pas une garantie suffisante quant au caractère national de leur contenu: les séquelles de la colonisation se manifestent encore chez les nationaux concep-

1) TOURE (A). La civilisation quotidienne en Côte d'Ivoire, procès d'occidentalisation. Paris, édit. Karthala, coll. Les Afriques, 1982, 276pp.

teurs de ces manuels, et l'ombre de l'Occident demeure omniprésente dans leurs structures mentales;

2) que le discours du pouvoir sur la naissance d'un Ivoirien nouveau reste nié dans les faits, c'est-à-dire au niveau des modèles culturels véhiculés. Dès lors, ce discours devient pur souhait et la naissance de l'homme nouveau ajournée (1) ".

Nous retiendrons seulement la "curieuse coïncidence" relevée par l'auteur, entre les prénoms (français ou africains) des personnages et le rôle qu'ils tiennent, dans les manuels.

A. TOURE dit avoir été frappé, dans un des manuels⁽²⁾ par le fait:

"que tous les personnages portant des prénoms français (Jean, René, Lucie etc.) étaient particulièrement valorisés dans leurs activités et dans le choix des objets qui leur appartenaient, tandis que ceux portant des prénoms africains (Moussa, Salifou, Mariam etc) exécutaient des tâches subalternes et possédaient des objets **artisansaux**, de fabrication locale ou de piètre valeur" (3).

La seule exception relevée par l'auteur est très ambiguë: "Jean prend Moussa par l'épaule et lui montre une daba. "Regarde" dit-il. Moussa demande: "qu'est-ce que c'est ?" Et Jean de répondre: "c'est une daba" (cf. p.10)". Effectivement, l'ensemble des exemples relevés par A. TOURE nous montrent le partage très net des rôles (4). Un Ivoirien des nôtres n'a-t-il pas déclaré

1) Ibid. p. 120;

2) Celui du CPL, Langage, Livre du maître I.

3) Ibid. p. 121.

4) Abdou TOURE a recueilli "une série de six petites phrases, où apparaissent dans un dosage bien équilibré trois prénoms africains et trois prénoms français /q i/nous confirmera l'avantage des uns sur les autres. C'est le maître qui interroge: "Montre-moi le canari de Yao". (...) "montre-moi l'outil de René". (...) "montre-moi le crayon de Lucie" (...) "montre-moi l'ananas de

haut et fort à Paris (c'était en 1976) que les Occidentaux^{avaient} La matière grise alors que nous autres avons la matière première ? On ne saurait être plus clair. Alors, dans ce jeu des manuels scolaires, même le savoir technique des ruraux a besoin d'être blanchi, en passant par la bouche de Jean

A vrai dire, le discours pédagogique contenu dans le fascicule du Programme d'éducation télévisuelle peut se lire comme étant la mise en œuvre d'une méthode nationale de développement endogène. Ainsi le passage déjà évoqué du discours du chef de l'Etat fait-il penser qu'il s'agit de promouvoir la culture nationale. De même les contenus enseignés, dont l'axe général est l'étude du milieu, font-ils songer : qu'il ne saurait s'agir d'autre chose que de partir de ce qui existe, là sur le terrain. Ce texte peut tout-à-fait se lire comme étant le projet ambitieux, avec l'aide de l'école, d'effectuer un développement endogène, qui prendrait dans le même temps, le soin de s'ouvrir à la communauté internationale.

Mais, dans le même mouvement, comme par un effet pervers, l'institution scolaire écarte totalement l'intervention des représentations villageoises, par sa centralité et sa hiérarchisation propre. Les discours qui y ont le plus de chances de "passer", sont ceux qui émanent de lieux haut-placés dans la pyramide, et non pas ceux qui proviendraient de bases villageoises. C'est ainsi que les savoirs villageois sont a priori taxés d'irrationalité (ou bien quand on les utilise -généralement sans les avoir compris-, c'est pour

* Fatou". (...) "montre-moi le ballon de Jean" (...) "montre-moi l'oiseau de Moussa". Dans ces exemples, on conviendra que "canari (port de terre) ananas et oiseau sont des objets de piètre valeur si on les compare à outil, crayon, et ballon qui sont des productions de l'industrie européenne, donc des objets de valeur appartenant à des individus valorisés par leurs prénoms français" (Ibid. p. 124).

accélérer leur "folklorisation"). Ce qui les dévalorise nécessairement dans la comparaison avec la rationalité produite à l'école. Cela aboutit aussi, à couper plus radicalement les cohortes prélevées dans les villages (à travers la scolarisation), d'avec leur univers d'origine.

Il y a donc deux discours. Ou plutôt une tentation, et une volonté. La volonté de réaliser le concept de nation, gouvernable parce qu'elle a la transparence de l'Etat-nation occidental; et la tentation -peut-être même la nécessité avérée à force de périmètres catastrophés et de projets sucriers-, de laisser parler et agir les multiples que sont la nation réelle. La volonté a les moyens et la tentation demeure fiction. Aussi bien, le discours pédagogique peut s'identifier à un discours de psychanalysé, réparti entre manifeste et latent. Le manifeste, c'est le souci d'une culture nationale, qui serait l'intégration des différentes cultures locales. Le latent, c'est la conviction qu'il existe une culture internationale, qui a fait ses preuves, seule rationnelle à l'exclusion de toutes les autres, source de mimétisme et cause de dominance

Alors, la démarche éducative va se situer dans cette apparente dualité. Apparente seulement, car les actions mises en œuvre ont déjà effectué le choix: celui du laminage des représentations villageoises. En partant des représentations psychologiques de l'enfant -pris comme une virginité à préserver de l'emprise irrationnelle des villages, le plus tôt est le mieux - l'acte éducatif va consister à lui donner les moyens d'analyser rationnellement (1) son environnement. Il ne s'agit ni plus ni moins que de se construire contre le village; non pas de le construire.

1) Au sens cartésien et purgatif de ce terme. C'est bien une affaire de constipation.

Une pareille école est donc doublement opposée à la réalisation d'une culture villageoise. D'abord, par ce qu'il faut bien appeler le "lavage de cerveau" qu'elle va opérer six années durant, par son hermétisme -voire son opposition- aux savoirs villageois. Ensuite, par le biais de l'institution qui prévoit que la scolarisation devra concerner 100 % des enfants du pays. L'école est donc bien l'enzyme glouton façon OMO qui nettoiera le pays au bout de quelques décennies, de sa gangrène irrationnelle villageoise.

Conséquences pour l'individualisation.

L'abouchement des finalités de l'école -à travers l'Etat-nation- avec les représentations occidentales -l'interculture en somme- ne laisse que peu d'illusion quant à la dimension de l'individu de base; le citoyen, celui qui contracte avec l'Etat. Cela était déjà virtuel au moment des Indépendances, au plan politique (1). Le projet pédagogique va donc prendre en charge, tout naturellement, de concrétiser l'existence de l'individu-citoyen, sans même en formuler la problématique. Car cela fait partie intégrante, de la thématique de l'Etat-nation. Le processus historique -que nous avons tenté d'illustrer dans le contexte français- qui a mené au choix de la personne (comme taille de l'individu), sert ici, implicitement, de cadre de référence et de justification.

L'individualisation de la personne apparaît donc, dès le confinement des savoirs et des représentations villageoises au rang de folklore, par la primauté accordée aux principes occidentaux de gestion politique. Elle apparaît aussi à l'école, à travers la volonté d'induire des comportements ration-

1) Même si la gestion réelle et quotidienne se heurtait déjà aux communautés telles que les villages. C'est ainsi que les chefs de village continuent à diriger le village à côté des "secrétaires du parti" élus dans chaque village.

nels, nécessitant chez l'élève, un esprit critique, un cogito ergo sum à l'échelle nationale, dans le face à face de l'écolier et du maître. Elle est aussi déjà là dans la classe, par les contrôles et les classements qui s'ensuivent. Elle est enfin présumée (donc aussi induite) par la didactique des travaux collectifs censés développer le sens civique, car la référence n'est plus le lignage mais la classe, en tant que celle-ci est un moyen asservi à la finalité de constituer le groupe national. Chaque élève se définit alors comme une entité à part entière.

Réussi ou échouer par l'Ecole (écoliers du Niéné Nord).

Les représentations déduites des discours officiels ou même de l'analyse des manuels scolaires sont d'accord au moins sur la séparation de l'école d'avec les préoccupations proprement villageoises. Encore fallait-il percevoir cette séparation dans l'arène de l'école, auprès des élèves eux-mêmes. C'est ce que nous avons tenté de faire, deux années de suite, avec des écoliers du Niéné Nord. Le premier entretien avait eu lieu au mois d'avril de 1981 à Tindara, avec la première promotion des élèves de cette école. Les autres ont eu lieu en 1982, avec la seconde promotion de Tindara, puis à Zaguinasso, avec les deux classes de CM2 de cette année-là.

Ces entretiens permettent d'en savoir plus, sur le vécu (ou la réalité) de la séparation présumée plus haut, entre l'univers scolaire et monde rural. Cette séparation qui rend fortement improbable le développement du monde villageois par les écoliers, dans l'état actuel des représentations. Dans le but affirmé de produire la vision que les enfants ont des enjeux de leur propre scolarisation (représentation du monde villageois mais aussi de celui auquel ils sont promis), nous avons posé les questions suivantes, dans cet ordre, au fil des conversations:

- A quoi cela vous sert-il d'aller à l'école ?
- Qu'est-ce que réussir dans la vie ?
- Quels sont les emplois que vous souhaiteriez exercer ?
- Qu'est-ce que c'est qu'échouer dans la vie ?
- Retourneriez-vous vivre au village si vos études s'arrêtaient au CM2 ? (que feriez-vous dans ce cas ?).

Pour terminer nous avons proposé à chaque fois un jeu de simulation qui supposait une scolarisation de tous les enfants du village (scolarisation à 100 %) en demandant de dire ce que deviendrait alors le monde villageois. Mais comme généralement la quasi-totalité des écoliers venaient de dire qu'ils habiteraient à la ville, ce jeu a tourné court, dès que les règles en ont été comprises.

L'utilisation de ces questions est double. Dans un premier temps, on montrera comment la séparation entre le monde de l'école et celui du village se manifeste ici. Ce sont les questions relatives au choix du métier et la définition de la réussite et de l'échec qui nous y aideront. A cela, nous ajouterons quelques unes des allusions faites aux non scolarisés. En second lieu, les propos de ces écoliers permettront de voir clairement que l'école n'a pas encore abouti en dépit des réformes à éviter de former des prétendants à l'exode rural. Autrement dit, elle n'est toujours pas problématisée par ses usagers (ou bénéficiaires) dans le sens d'un développement rural. C'est du moins ce qui devrait apparaître dans les réponses aux questions relatives à un échec scolaire. Il est en de même avec l'hypothèse d'une scolarisation à 100 %. Elle pose aussi le problème de la contribution de l'école au développement rural.

- A quoi cela sert-il d'aller à l'école ?

Nous avons relevé deux types de réponses . Le premier relève de la fonction de reproduction de l'école ou, comme dit Ivan Illich, de la confusion entre méthode d'acquisition du

savoir et matière enseignée ; laquelle confusion aboutit par exemple à penser que l'alphabétisation ne peut résulter que d'une plus grande scolarisation. On va donc à l'école pour apprendre à lire et à écrire ("s'instruire" et "travailler"), mais aussi pour être bien élevé et connaître la vie plus tard.

Le second type de réponse est plus réaliste. On voudrait gagner son pain et aider ses parents. Ensuite, on peut constater l'absorption des consignes enseignées à l'école, quant à l'appartenance à un ensemble national. On va donc à l'école pour aider le pays, être capable d'ajouter à l'humanité et être un bon citoyen (4). Le message sur l'Etat-Nation est donc bien passé, si l'on se rappelle les jeunes villageois à qui on racontait l'histoire de la "butte de la dent de l'éléphant".

- Réussir dans la vie

Aucune référence n'a été faite au monde villageois. C'est une question qui a été posée au début de l'entretien. On considérera donc que les réponses en sont brutes.

Gagner (quand même) son pain est la définition la plus neutre, la plus modeste aussi. Avoir quelque chose est aussi de la même veine. Mais, tant qu'à faire, les élèves ont préféré "devenir une grande personne" (i.e. ministre ou député), avoir un grand travail, être riche pendant toute sa vie, avoir des diplômes, vivre confortablement et avoir ce que tu veux. Le rêve n'est-il pas alors d'être "fonctionnaire" ? (8 professions sur les 11 qui ont été souhaitées).

Le seul trait relevé à propos du village concerne la place publique. Encore qu'elle se manifeste ici dans son aspect le plus vaniteux. Certes, il importe de "réussir dans la vie", mais il est mieux que tout le monde le sache. Les gens disent: il a fait l'école. La meilleure formulation de cet état de chose est

4) D'après le même, "être un bon citoyen, c'est riche et à la ville".

sans doute la suivante: "réussir dans la vie, c'est avoir des diplomes et prendre une fonction dont tout le monde reconait que tu es exécutif (sic)". L'agora villageoise est là, assise, qui juge et admire. C'est là tout son rôle.

- Les emplois souhaités.

De tous les emplois que les enfants souhaiteraient exercer, seule la profession de ménagère a quelque rapport avec les pratiques communes du monde rural. Soulignons tout de même que cette réponse a été formulée par une jeune fille d'une quinzaine d'années (donc pas bien loin de se marier). La plupart des autres propositions ne dépareraient pas - au moins dans leurs aspirations - dans une classe de Cocody (le XVI^e abidjanais). Les professions souhaitées s'étagent depuis l'ambassadeur jusqu'au ménancien-soudeur, en passant par l'ingénieur, le pilote d'avion, et même le gendarme. Le seul postulant au métier de gendarme a cru bon de préciser que c'était pour "prendre de l'argent au x gens", comme tout gendarme qui se respecte en Afrique Noire.

- Echouer dans la vie et comportement en cas d'échec.

Quand on demande une définition de l'expression "échouer dans la vie", le village est là de nouveau, qui regarde. Mais une fois encore, les écoliers n'ont pas manqué de sacrifier à l'autel de l'école. Echouer dans la vie, c'est ne pas avoir de bonnes notes; le comble étant de se faire renvoyer. Le village regarde, prêt à se gausser ou à condamner. Echouer, c'est ne rien faire et (c'est peut-être surtout le fait que) "tout le monde connait". Plus généralement, échouer dans la vie, c'est mendier, voler, laisser son travail, être pauvre.

Alors, on se demande quel serait le sort de ces écoliers, s'ils n'allaient pas au delà du CM2. Si ça ne marche pas à l'école, "j'irai chercher un travail". Il semble donc exclus de rester au village. Là encore, très peu, parmi les élèves sénoufo envisagent de rester au village pour "cultiver" (seulement

3 à Tindara et 2 à Zaguinasso sur un total de 28 et de 25 dans le premier village). La qualité des métiers décroît certes, mais ils ont tous la particularité de s'exercer à la ville. La proportion des "mécaniciens" arrive en tête, avant celles des menuisiers, des maçons, des chauffeurs (routiers), des commerçants et des tailleurs (couturiers). Quelques enfants déclarent qu'ils auraient la même profession que leur père. C'est alors que l'on voit apparaître les métiers comme "planteur" dans le sud du pays (café et cacao), sculpteur ou éleveur.

En fait, les enfants sont lucides. "Je ne peux pas travailler dans une plantation, comme les parents", car : "si tu cultives la terre, tes camarades vont te dépasser" -dans le contexte des labours effectués sous forme de compétition entre les personnes d'une même génération (cf. "mwanra"). Il me reste donc à trouver un "travail" (autre donc que les labours). Or "au village, ils n'ont pas d'argent" (pour payer maçons, menuisiers ou mécaniciens). Le départ à la ville s'impose alors comme étant la solution la plus réaliste. De plus, on aurait "honte" de revenir au village, sous les huées effectives des camarades villageois -qui eux n'ont pas connu le sort d'aller à l'école. Un jeune forgeron s'est étonné : "cultiver la terre ? Je serai plutôt tailleur à la ville, pour cacher la figure de la honte."

- La scolarisation à 100 % ?

Après avoir remué les représentations des écoliers et constaté qu'en effet, une coupure existait entre eux et le village (un écolier de Zaguinasso nous a dit: "on ne réfléchit pas de la même façon"), nous avons envisagé le cas d'une scolarisation à 100 %, réalisée dans tous les villages du pays. La question était alors de savoir ce qui se passerait pour la vie du village, dans la mesure où les écoliers eux-mêmes venaient de confirmer qu'ils iraient de toutes les façons, pour vivre

à la ville. Les réponses sont restées maigres. Et c'est à force de silence (de notre part) que nous avons pu recueillir ces quelques paroles. Elles se répartissent en deux groupes: d'abord des constatations. "Les parents seront tristes parce que leurs enfants seront tous partis"; ou plus froid: "les parents vont mourir de faim". Ensuite, sont venues les répartitions de tâches (ou solutions possibles): "certains doivent rester au village pour ... payer les fournitures des élèves". "Ceux qui seront à la ville vont gagner de l'argent pour les autres". "Le village sera riche, car tous ses enfants seraient partis pour travailler (pour le village) à la ville".

Quant à l'opportunité d'avoir été à l'école pour rester au village, les réponses sont très peu élaborées, comme si aucun des écoliers n'envisageait sa vie sous cet angle-là. On a parlé d'écrire et de lire le courrier des "parents" et de ... développer l'agriculture. Mais de toutes les façons, "l'Etat devrait donner des machines à ceux qui retournent au village, car ils ne peuvent pas travailler comme les autres".

Au total, si le discours idéologique sur les notions de Nation et même d'humanité sont bien intégrés par les écoliers, la rupture coloniale entre un monde de l'école et le village n'est pas près de se combler. Les écoliers sont bien promis à un lot de "couche-tampon"; une classe qui ira en s'agrandissant puisqu'il est tellement inenvisageable pour eux de retourner au village. Faut-il reprocher à la seule Ecole (le fait de scolariser), la césure qui est manifeste ici entre le monde rural et l'univers des Blancs ? Nous conseillons plutôt d'y voir simplement un constat d'échec de l'ambition préalablement annoncée (dans le PETV). D'ailleurs, si le PETV se proposait d'intégrer école et village, c'est bien la preuve qu'un problème existait auparavant. C'est une structuration du jeu qui est déjà très ancienne. A Kouto, nous avons tenté de savoir ce qu'étaient

devenus les écoliers exclus ou transfuges de l'école, pour les trois promotions de 1944 à 1946. A ce moment-là, la société villageoise était encore assez peu exposée aux modèles étrangers et le rejet de l'école était très vivace. On a donc cherché à savoir combien, ^{de} ceux qui n'ont pas poursuivi leurs études par la suite, ont vécu leur départ de l'école comme un processus exactement inverse du recrutement. Autrement dit, combien d'entre eux sont redevenus "enfants du lignage" après leur épisode scolaire ?

Pour l'année 1944, on compte 4 abandons pour un renvoi. Soit un total de 5 personnes sur les 16 recrutées. Aujourd'hui, d'après notre enquête, trois personnes sont restées effectivement dans leur village. Des deux derniers (qui ont abandonné), l'un est "garçon de salle" dans un hôpital à Divo (sud-ouest du pays) et l'autre est planteur de café/cacao à Sinfra (région du centre).

En 1945, on a relevé 6 abandons pour deux renvoyés. Parmi les abandons, on compte seulement deux personnes qui sont restées dans leur village ainsi qu'un maçon (qui travaille un peu partout dans la région). Les trois autres fugueurs se sont installés dans le sud-ouest du pays où ils sont planteurs. Quant aux renvoyés, ils sont tous deux établis à Abidjan. L'un d'eux a repris ses études (après son renvoi) et il est aujourd'hui fonctionnaire de l'Etat, l'autre est planton de ministère.

Pour la dernière promotion (1946), on compte 16 abandons (dont deux décès) et trois renvoyés (au bout de seulement un an de présence théorique à l'école). Ces derniers sont tous restés au village. Parmi les 14 abandons, 9 personnes sont restées au village. Des cinq restants, deux sont planteurs (vers le Sud), un autre est chauffeur (dans la plantation du président de la République) et les deux derniers sont des fonctionnaires (un gendarme et un infirmier).

Pour ces trois années, on compte donc 18 personnes qui soient restées au village après leur passage à l'école, sur un total de 32 non-poursuites (abandons + renvois).

Si donc les gens d'en haut (ceux qui décident: civilisateurs des manuels scolaires, concepteurs de projets pédagogiques ou tout simplement politiques) ont une part importante dans la séparation constatée entre l'Ecole et le Village, les univers villageois ne sont plus aussi neutres qu'on peut le croire. Un écolier de Zaguinasso nous a dit: "Retourner au village (en cas d'échec) ? J'aurais trop honte; les gens vont se moquer de moi". Tout se passe comme si, désormais convaincus de leur "inaptitude, les villageois avaient eux-mêmes convenu de se faire hara-kiri. Parce qu'ils ne croient plus en leur monde, le retour d'un scolarisé au village est devenu un déclassement: une "honte". Et c'est dans cette polarisation qu'ils sont en train de scolariser de plus en plus, leurs propres enfants.

On vient de voir comment le concept générique d'individu (qui en Occident recouvre ceux de citoyen et de personne) a investi la sphère de l'Ecole, par l'entremise de l'Etat (colonial puis moderne) africain. Les deux prochaines parties se rapportent au terrain villageois des sénoufo du Niéné Nord. L'on va y montrer ce qu'il en est de l'évolution de la notion d'individu (i.e. -rappelons-le, l'entité minimale de vie sociale), dans la période récente.

III° Partie.

Individus de la société traditionnelle : les groupes humains dans le village.

Une mise au point s'impose, avant que d'entamer les descriptions relatives à la société traditionnelle. Il reste en effet à préciser ce que l'on entendra ici par l'épithète de "traditionnelle". C'est le problème de l'origine; cette espèce de fuite vertigineuse vers l'arrière. Généralement, on entend par "société traditionnelle", la forme sociale qui était en vigueur avant l'arrivée des colonisateurs. D'aucuns parlent même d' "authenticité", qui aurait en quelque sorte, été corrompue par l'approche des occidentaux. Cette représentation de l'histoire est bien évidemment réductrice et ne tient debout que grâce aux bénéfices idéologiques que l'on pense en tirer. Les "africains" y voient comme un moyen de retrouver leur humanité , pour la jeter à la tête des occidentaux; ce qui peut avoir son intérêt dans une stratégie de "libération", en cela que les "camps" sont mieux définis. Les occidentaux, en admettant que c'est leur arrivée qui a occasionné la coupure -entre la société traditionnelle et la "dégradation" actuelle- ne se trompent certainement pas (1). Mais, du fait de cette convergence (entre scolarisés africains et occidentaux) sur le moment de la cassure, on occulte les diverses perturbations internes du continent; du moins ont-elles une importance bien secondaire.

Une première observation des structures villageoises montre en effet que leur stabilité et surtout leur permanence sont lettre morte depuis longtemps, bien avant l'arrivée des occidentaux et de leur administration. De ce fait, considérer que la colonisation constitue la ligne de démarcation est tout-

1) Même si parallèlement, l'engouement ethnographique populaire peut s'expliquer par différents biais (érosion de leurs propres référents traditionnels par exemple)

à-fait erroné. Ainsi, dans le Niéné Nord, il y avait d'abord eu les agressions des Maliké, puis leur "colonisation". Cela avait déjà perturbé les structures avant l'arrivée de Français.

Quelle sera donc la définition d'une société traditionnelle ? Quand est-ce qu'elle cesse d'être traditionnelle ?

S'agissant d'effectuer un travail sur l'époque actuelle, la société traditionnelle sera celle qui était en vigueur avant la cassure sociologique la plus récente, c'est-à-dire avant la cessation du poro. La société traditionnelle s'arrêtera donc aux alentours de 1965, à un moment où les structures sociales usitées jusque là se sont progressivement décomposées, faute de pouvoir s'adapter aux nouvelles données (ouverture plus effective sur d'autres contrées notamment). C'est aussi le moment où l'Etat nouvellement indépendant de la Côte-d'Ivoire commençait à atteindre véritablement les communautés villageoises avec ses plans de développement (4).

Précisons encore une chose. Dans une société à tradition orale, en dépit de toutes les règles instituantes qu'on peut mettre à jour, plus que dans les systèmes sociaux à écriture, les référents sociaux sont mouvants. Parce que tout simplement vivants. Les profilages entrepris ici sur l'individu villageois - même traditionnel - n'ont donc pas la prétention de remonter à une quelconque origine du temps. Autrement dit, il ne s'agit pas d'Histoire. Il s'agit tout simplement de restituer des discours. Des discours qui ne sont que la manifestation de ce qu'on se représentait dans la région du Niéné,

4) A ce moment-là l'administration a incité largement les villageois à cultiver le coton, par le biais des primes déjà évoquées dans ce travail. Mais du côté des villageois aussi, en 1965, toute la région était divisée pour savoir qui de Kolia, de Gbon ou de Kouto serait le chef-lieu de la nouvelle sous-préfecture... preuve d'une certaine inscription dans un ensemble "national".

entre 1980 et 1982, de ce qu'était la société traditionnelle villageoise, "autrefois". Cet "autrefois" qui s'arrête avec "la fin du poro". Autant dire aussi que les discours qui sont reproduits ici, servent de référent au moins à deux niveaux. D'abord pour jauger l'écart avec la société actuelle, mais aussi pour les villageois eux-mêmes, dans leur vie d'aujourd'hui (1).

L'objectif de cette partie du travail est de montrer que l'individu de la société traditionnelle n'est pas la personne. Mais pratiquement, cela est difficile à réaliser. Suivant notre hypothèse, on visera plus simplement à vérifier l'affirmation suivante: "C'est le lignage qui remplit, dans la société traditionnelle, la plupart des fonctions d'interaction sociales dans lesquelles on a l'habitude -en Occident- de voir évoluer la personne". C'est donc ce que nous allons chercher à montrer ici.

D'abord, en proposant un essai (2) de synthèse des pratiques religieuses des paysans Sénoufo. Cela nous fera remonter aux différents types de lignages habituellement pratiqués (3) dans cette région. Ensuite, et plus concrètement, nous analyserons le cas d'un lignage du village de Tindara, en 1960, Ce sera l'occasion de fixer ce type d'organisation sociale, qui est orienté vers la production de la cohésion. On retrouvera ce même lignage dans l'étude de la société villageoise

1) Cf. La part idéale du réel. Nous pensons que cet "autrefois" vient interférer dans l'idéal d'aujourd'hui, pour le compléter dans son interaction avec le réel.

2) Le terme est très faible.

3) La possibilité de passer des pratiques culturelles à l'organisation "politique" en lignages est en soi une preuve de la prééminence du lignage sur la personne.

actuelle, dans ses fragmentations nouvelles, opérées durant les vingt-deux années qui se sont écoulées entre temps (1) .

7° Chapitre.

Pratiques religieuses et entités villageoises : le lignage est le modèle des rapports villageois.

Les pratiques religieuses des villageois sont difficiles à cerner et surtout à présenter sous l'aspect d'un tout organisé. La raison principale de cette difficulté est la rupture du cadre de référence traditionnel. Les systèmes sont désormais ouverts à toutes sortes de représentations cosmologiques. Aussi bien, les systèmes religieux se superposent, dans la même région, mais aussi dans la même personne. Cela va de l'adoration des esprits jusqu'à celle des morts, en passant par l'Islam, le Christianisme et même les talismans des marabouts. A défaut d'une permanence totalisante, nous nous référons d'abord aux travaux ethnologiques effectués pour la plupart, dans la région de Korhogo (2).

La plupart de ces auteurs sont d'accord pour distinguer deux entités dans la cosmologie des Sénoufo . D'un côté, on trouve le Dulunya qui veut dire: "le grand monde". De l'autre, il y a Kulo. J. JAMIN dit:

" Le Dulunya est le (monde) des virtualités, des puissances inconnues et incontrôlées, de la brousse et des franges. Il s'oppose au Kulo

1) Quant à la description des âges de l'initiation, afin de faciliter la lecture du texte, nous l'avons destinée à une annexe. Toutefois, nous suggérons d'en effectuer la lecture conjointement à celle de l'analyse du lignage.

2) Les auteurs consultés sont: Guy BOCHET (qui a été administrateur à Korhogo), S. COULIBALY (un universitaire de la région de Korhogo), B. HOLAS (ancien directeur du Musée national d' Abidjan, auteur de nombreux titres ethnologiques), J. JAMIN et L. ROUSSEL. L'on en trouvera les titres dans la bibliographie terminale.

le monde des règles, du corps social, du village et des champs, le "pays" (1).

Une distinction certes. Mais dont les:

"inscriptions et les limites restent (...) floues et incertaines". Et l'auteur d'en déduire la "sérieuse ambiguïté qui embarasse les relations symboliques entre les deux pôles imaginaires de la culture Sénoufo" (1).

Le premier pôle est celui de Katiélèo qui veut dire "la vieille mère du village". C'est:

"un principe sociogonique et sociorégulateur, sa présence mimée dans les bois sacrés, certifiée, par le rite initiatique, poro, l'arrachement des hommes aux incertitudes et aux agressions du monde naturel, dulunya" (1).

L'autre pôle est celui de Kolotyolo, "la vieille mère de l'univers", qui est, toujours selon J. JAMIN,

" principe transcendant et cosmogonique, et le véritable créateur de l'univers, mais [que] les rites et la liturgie (...) laissent curieusement de côté". (1)

Aussi bien, tout le poids et le pouvoir organisateur reviennent à Katyélèo.

Kolotyolo serait une prononciation déformée de Kulo et de Tyéleo. Ce qui signifie littéralement, la vieille mère du pays (2). Mais, remarque encore J. JAMIN,

1) J. JAMIN "Le double monstrueux, Les masques-hyène des Sénoufo". in Cahiers d'Etudes Africaines, 73-74 (1-4), Vol XIX "Gens et paroles d'Afrique", pp. 125 à 142 (p. 130)

En usant de notions plus "occidentales, l'on pourra identifier dulunya à la "nature", l'autre (le kulo) correspondant à la "culture".

2) Le pays ou plus exactement de quelque chose comme le terroir communal -si cela peut avoir quelque sens dans le contexte Sénoufo.

"tout se passe comme si Kulotyolo avait subi une érosion sémantique et symbolique; comme si, en ne prenant pas la peine de l'insérer et de le coder dans un discours mythique, les Sénoufo avaient assujetti la diachronie du mythe à l'ordre historique, avaient fait basculer celle-là dans celui-ci, avaient laissé à ce dernier le soin d'éroder et de piétiner une médiation dont ils n'avaient plus besoin" (1).

Quant au mot dulunya, il provient vraisemblablement du terme manding (malinké, bambara ou bien encore dioula) de dunugnan et s'est imposé depuis longtemps déjà. Cela que l'emploi chez les sénoufo, du concept totalisant de "univers", n'est qu'un emprunt, à rattacher à un élargissement du "monde" réel des sénoufo, qui était réduit jusque là aux quelques villages proches. Cet élargissement provenant donc, du contact avec les malinké qui ont proposé alors le concept de dunugnan. Dunugnan remplace alors le kulo, c'est-à-dire, le concept limité du terroir (2).

On retrouve cet aspect "binaire" des conceptions religieuses des Sénoufo dans les écrits de Guy BOCHET (3). Il dit:

" les conceptions fondamentales des Sénoufo restent (...) partagées entre deux grandes tendances différentes et irréductibles",

sans que jamais, on soit parvenu à en homogénéiser les assises idéologiques. Il y aurait ainsi, un groupe des "démarches supérieures de l'esprit", qui produit le sens du monde. Sa dif-

1) Ibidem p. 132.

2) "Je vais en voyage" se dit par exemple: "Je vais dans un kulo". Le kulo, c'est le village, avec les terres de culture (jachères, plantations et futures mises en friche) qui lui correspondent.

3) Ce qui ne constitue pas vraiment une surprise, car les travaux de J. JAMIN sur les Sénoufo, sont très largement tributaires de ceux de G. BOCHET.

fusion dans le corps social s'effectue par l'initiation (le poro). "C'est le versant intellectuel" qui ne se préoccupe guère des contingences quotidiennes. Cela fait que, -dit G. BOCHET- pour satisfaire les besoins rituels individuels,

"il s'est élaboré une masse indisciplinée de pratiques courantes, dont le dénominateur commun est une croyance vague en une sympathie universelle des phénomènes qui sous-entend des possibilités illimitées d'interaction entre les éléments, les phénomènes et les démarches les plus disparates" (1).

L'on comprend d'autant mieux que, dans le Niéné Nord, la vision globalisante ait quelque peu disparu, avec la cessation du poro. De plus, comme on a pu le voir, l'influence du modèle culturel musulman des Dioula est assez importante ici, du fait de la proximité des Malinké à l'ouest. Et c'est justement dans cette culture islamisée (quoique très différente de celle des Arabes), que les Sénoufo vont puiser pour alimenter leurs "pratiques religieuses courantes". Le principe de katyélo (la vieille mère du village) des Sénoufo de Korhogo n'apparaît guère (2) chez les habitants du Niéné, parce la "pratique" de cette entité est confinée à l'espace clos des bois-sacrés. Or le poro a cessé depuis longtemps. Quant à kulotyolo, on a déjà dit que ce concept a subi une érosion sémantique, comme par non intervention dans les pratiques cultuelles (3).

1) BOCHET G. "Les masques Sénoufo, de la forme à la signification." in Bulletin de l'I.E.A.N., T XXIII B 1965 pp. 636 à 677 (p. 641).

2) Pour notre part, nous n'en avons jamais entendu évoquer l'existence durant les différents entretiens villageois.

3) A l'église de Kouto, on traduit par Kotylo, le concept monothéiste judéo-chrétien de Dieu. Et même de nombreuses ethnographies identifient allègrement Kotylo au créateur du monde visible et invisible. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'en

Le monde des pratiques religieuses des Sénoufo est donc très trouble, sitôt qu'on a quitté les conceptualisations cosmologiques enseignées par le Poro. Les cultes quotidiens s'enflent monstrueusement, à force d'absorber toutes les croyances qui lui parviennent, pour peu que l'on puisse les traduire dans les conceptions déjà usitées. A la symbiose présumée entre la vie du village et celle de la brousse, vient s'ajouter la vision plus "méditerranéenne" qui sépare le monde entre "nature" et "culture". L'on pourrait croire que l'origine de ces hybridations culturelles date seulement de colonisation et surtout de la période de l'Indépendance nationale. Or rien n'est moins sûr, même si 1960 correspond effectivement à de nombreux troubles dans les référents traditionnels. En effet, même dans le système traditionnel des signes, des destructions périodiques étaient instituées de longue date. Elles venaient régulièrement (environ tous les sept ans) occasionner l'abandon des objets de culte les plus divers, comme pour "revenir aux sources" -alors, l'authenticité ? ! Ainsi des komafo (1) qui venaient très régulièrement, pour accuser tel personnage du village, d'avoir commis des actes de sorcellerie. Le sorcier (ou la sorcière) ainsi désigné à la vindicte, dénonçait alors tous ses acolytes; soit le commencement d'une chaîne qui embrasait toute la région (2). Une fois qu'on avait éliminé les "dieux" malfaisants, il ne restait plus -très logiquement- qu'à reconstituer le stock rituel, jusqu'au prochain autodafé.

* est pas ainsi aujourd'hui pour les villageois. Simplement, on peut très vraisemblablement penser qu'il s'agit uniquement d'un "remplissage" sémantique récent, si l'on en croit les témoignages des vieux villageois.

1) Sorte de "danseurs" masqués, armés de longs fouets.

2) Un sorcier dénoncé est un homme mort, de remords.

Afin de ne pas nous égarer dans une vaine classification des pratiques magico-religieuses, nous allons proposer des points d'ancrage, en maintenant la "topique" de G. BOCHET quant à la "sympathie universelle des phénomènes". Deux formes surnaturelles nous ont paru dignes d'intérêt, au regard de l'individualité. Ce sont les génies (djina en dioula) ou les tiu (en sénoufo) (1) et les esprits des morts

On évoque les tiu à propos de la quasi totalité des espaces géographiques du terroir. Il y a des tiu pour le village, pour la terre, pour la rivière et même pour telle colline. Mais il y a aussi des tiu pour chaque personne vivant au monde.

Les tiu détiennent le savoir magique des plantes médicinales. Ils le communiquent à certaines personnes, dès leur naissance. On dit de ces personnes, qu'elles guériraient n'importe quelle maladie, avec n'importe quel végétal (2). De même, ce sont les tiu qui connaissent les paroles incantatoires, à réciter pour masser une foulure, ressouder une fracture, pour guérir des maux de tête ou pour échapper tout simplement aux sorciers, voire aux empoisonnements. C'est l'impact du tiu qui fait la force du remède, non pas la structure chimique des végétaux ou la qualité des massages (3). En échan-

1) En "français de chez nous", on appelle pygmées, ces êtres surnaturels, généralement invisibles (sauf pour certains "voyants" et... les "surmenés"), dont la tradition orale dit qu'ils sont très courts.

2) Un peu, comme en français, on dit de tel chanteur au bel organe (vocal) qu'il "pourrait chanter ... le Botin.

3) Cette opposition des causes entre chimie et magie est tout à fait présente dans les représentations villageoises. Il ne s'agit pas d'une interprétation extérieure. La preuve flagrante, c'est que le même cocktail de plantes, administré par tel visité des tiu n'a pas le même effet curatif ^{que} s'il s'était agi d'une personne bien ordinaire.

ge de leurs enseignements, les tiu exigent l'obéissance la plus stricte à des règles qui varient d'un individu à l'autre. C'est pour cela qu'il apparaît qu'il y a des tiu mauvais, tyranniques à souhait. Aux abords du village de Tindara, certains sont nichés sur une colline, à côté de la route. Ils s'amuse certains soirs, à effrayer les cyclistes, par pur jeu. Souvent, c'est le roulement à billes du pédalier qui défaille et le pauvre cycliste pédale à vide. D'autres fois, c'est la dynamo qui refuse de tourner, et l'on roule au juger. Tout se rétablit bien entendu aussitôt que la zone dangereuse (connue de tous) est dépassée.

Unissant à la fois les pratiques personnelles et celles qui relèvent d'entités numériquement plus importantes, -des lignages ou même des villages entiers (1)- il y a les génies de l'eau ou de tel espace géographique donné. Au village de Kwofré (à côté de celui de Zaguinasso, aux abords de la Bagoé), on vient pour adorer les tiu du fleuve, parfois d'aussi loin que de Korhogo ou même de Bouaké. C'est un seul lignage du village qui détient la charge de ces adorations (2). Les séances ont lieu en saison sèche, tous les premiers jours de la petite semaine de six jours (3). L'office

1) Nous avons été à Kwofré, au nom de tous les "scolarisés" de Tindara.

2) Bien plus que d'adorations, on devrait plutôt parler de consultations, car il n'y a jamais d'holocaustes. L'on vient pour se faire interpréter tel événement "surprenant" ou pour prier les esprits de réaliser tel souhait "individuel".

3) On observe en effet deux systèmes de calendriers dans ces régions. La petite semaine (Kali, Tiéfoné, Koundjènè, Kouyo, Fériba et Tiori) se décale dans la semaine -arabe ici- de sept jours (Ténin (ou el atnin en berbère-, Teindara, Yaroua, Yamissa, Ouatima, Sourou ou Sibiri et Kari).

commence dès le lever du soleil, au son du balafon. De façon générale, on y vient sur le conseil d'un devin. Chaque client -qui a apporté au moins deux bêtes- exprime les raisons de son voyage. Généralement, il s'agit de faire la promesse d'une bête à corne si tel événement donné se réalise favorablement; à moins que ce ne soit pour venir remercier les esprits, pour un service rendu précédemment.

Après une exhortation -qui est assez longue pour la première offrande de la journée- l'officiant prend le poulet (apporté par le consultant) et le suspend par les pattes au dessus de l'eau. Arrive alors un poisson qui le prend et l'emporte. On explique qu'il ne s'agit que de l'envoyé des esprits. La preuve en est que, plus d'une fois, on a vu arriver le poulet, flottant au dessus de l'eau: les tiu l'avaient refusé. Après cela, on tue la plus grande des bêtes apportées par le consultant (4).

On vérifie le bien-fondé du refrán espagnol qui dit: "A quién madruga, Dios le ayuda" (littéralement; Dieu aide celui qui se lève tôt). En cela que plus tôt on arrive, et plus on a de chances de voir accepter son offrande. Nous avons pu constater qu'après 10 heures du matin, le nombre des poulets pris par les poissons avaient tendance à décroître considérablement et que le commissionnaire des tiu se faisait "tirer l'oreille" à grands coups de balafon pour venir chercher l'offrande (2).

4) Et on la mange là. Il est interdit d'emporter quelque morceau de viande que ce soit, loin du fleuve... sauf pour l'officiant et sa très nombreuse descendance. Ceux-là constituent ainsi de véritables carniers pour les "mauvais jours" de la saison des pluies. A ce moment-là, on n'officie plus, pour cause de crue du fleuve.

2) Le plus ambigu de cette aventure, c'est que cette constatation, ce n'est pas mon génial esprit de scolarisé pavlovisé qui l'a faite. Elle a été produite par un villageois qui était

Si les tiu sont collectifs, ils peuvent être aussi personnels. Ainsi, on dira en "plaisantant" de quelqu'un, que ses "tiu se sont levés", pour expliquer son euphorie ou même son délire passager. Mais seuls les adultes entretiennent des rapports suivis avec leur tiu personnel. Ils le consultent avant de faire toute action importante. Même ces esprits ont leurs interdits particuliers, qu'il vaut mieux ne pas transgresser, sous peine des pires accidents (4). Mais si chaque personne

en retard pour cause de panne de mobylette. Le fait est que n'importe quel consultant peut expliquer que c'est le son du balafon qui fait venir le poisson et qu'il sait peut-être bien compter jusqu'à six (jours de la semaine). Il n'empêche que le verdict du poisson garde toujours une signification intense.

4) Un villageois nous a dit ses déboires avec ses génies personnels. Une querelle à propos de l'observance d'un repos, certain jour de la semaine. Après quelques mésaventures répétées dans son champ (mauvaise poussée des semis, blessures diverses ainsi qu'apparition de bêtes sauvages dans des postures sacrilèges), il s'était décidé à aller voir un devin pour se les faire expliquer. Le devin a eu tôt fait de lui faire constater que tous ces événements avaient un dénominateur commun. Celui d'être tous arrivés le jour du Koundjènè (3^e jour de la "petite semaine"). Par conséquent, cela signifiait que ses génies (protecteurs) jugeaient qu'il travaillait trop et qu'il lui fallait observer un repos, tous les troisièmes jours de la semaine. Après avoir observé ces prescriptions durant quelques semaines, il s'était remis à aller au champ, tous les jours. Un Koundjènè, après avoir travaillé, il portait son boubou traditionnel (avec une poche sur le ventre).

Mais, une fois le boubou porté, il a vu sortir une tête puis un serpent de la poche. La bête s'est glissée par terre et s'est enfuie dans les broussailles. Depuis ce jour, cette personne possède un petit autel de terre, avec des cauris, sur lequel elle fait ses offrandes (noix de cola ou même poulets), tous les jours dits. Pourtant, en d'autres occasions, nous avons entendu cette même personne dire qu'il ne fallait pas suivre toutes les prescriptions des tiu ni surtout des devins à la lettre.

a ses tîu attirés, il est d'usage de ne les reconnaître que tard dans son existence. Le rapport privilégié entre la personne et ses génies protecteurs n'apparaît qu'au terme d'expériences singulières. L'on comprend aisément qu'il est sinon bien, du moins judicieux qu'il en soit ainsi. Il ne suffit que d'imaginer ce que seraient les travaux collectifs des lignages, si chacun des jeunes travailleurs se découvrait un jour des repos différent de celui des autres, dans la semaine. Et comme par hasard, l'observance des exigences des tîu par la personne, correspond parfaitement avec sa reconnaissance sociale en tant qu'adulte, soit entre 45 et 50 ans.

Le culte des morts

Le second pôle d'attache que nous avons retenu au regard de l'individualité est le culte des morts. Il permet d'introduire plus nettement à l'observation des lignages, même s'il ne s'agit pas d'une description pointilleuse de toutes les pratiques qui y sont attenantes.

Le culte des morts introduit immédiatement à la répartition en deux sortes de lignages: le lignage paternel et le lignage maternel. Le lignage maternel semble être la forme d'organisation la plus ancienne dans le groupe total des Sénoufo. Le lignage paternel, d'inspiration islamique est arrivé vraisemblablement en même temps que les premiers contacts des manding islamisés. Cette hypothèse a l'avantage d'expliquer la différence des pratiques qui existe entre les sénoufo du Niéné nord (qui donc sont plus en contact avec les Malinké d'Odienné) et ceux de Korhogo ou de Ferké; là ou ce sont souvent les hommes qui vont retrouver leurs épouses dans la "concession" de l'oncle (maternel) de celles-ci.

Le lignage paternel est constitué par "les pères" de la personne, ainsi que par ses frères et soeurs (tant que ces

dernières ne sont pas mariées). C'est en quelque sorte, un développement monstrueux de la famille de type occidental, puisqu'au lieu du tripode oedipien, le lignage paternel (ou des maris) rassemble les frères du père (qu'on dit être des "pères" - le terme d'oncle sera réservé au lignage maternel), aussi bien que les cousins (qui sont donc des frères). Chaque membre du lignage se reconnaît ainsi des aînés et des cadets, des pères et le cas échéant, des enfants. Pour les femmes mariées au sein du lignage, il n'y a que deux cas de figure: elles ont, soit des maris, soit des enfants.

Le lignage paternel est parcouru par la multitude des appartenances que sont les "lignées du sein"; ou lignages maternels. Chaque personne appartient ainsi au lignage de sa propre mère: le nérigba ou narigba. Les nérigba constituent de grands réseaux qui couvrent la quasi totalité des villages de la région. Ils constituent donc la forme la plus ancienne d'organisation chez les Sénoufo. On justifie cela, en expliquant qu'on peut douter de la paternité d'une personne, mais que le doute est levé quant à la maternité. De fait, au sein d'un même village, pour désigner tel enfant, on fait précéder son prénom par celui de sa mère -encore que cette pratique trouve sa justification dans la polygamie ambiante.

Chaque type de lignage se distingue aussi à travers les morts. Dans le Niéné Nord, quand un homme meurt, c'est à son lignage paternel qu'il revient de mettre le premier pagne (servant de linceul) sur le corps. Le pagne suivant provient obligatoirement de son lignage maternel. Inversement, quand il meurt une femme, le premier pagne ne provient ni de ses "pères" ni de ses "maris", mais de son lignage maternel. Le suivant est éventuellement donné par ses pères et ce n'est que le troisième qui provient des caisses de la réserve de ses "époux".

A travers le lignage paternel, on retrouve l'image de l'ancêtre fondateur. Sous le préau de la place familiale, on a mis des buttes de terre qu'on a coiffées d'une pierre plate (pour atténuer l'érosion pluviale). C'est la représentation des morts. C'est là qu'on les adore si l'on ne veut pas quitter le village. Sous le sol de ce même préau, les ancêtres ont enterré les objets sacrés qui protégeront tous les membres du lignage des malédictions et les feront prospérer dans leurs entreprises. D'après l'usage, ces objets sacrés apportent aussi la cordialité et la bonne entente à tous ceux qui sont assis là. Aux abords du cimetière, il y a aussi un autel pour les morts. On y va pour offrir, comme pour les tiu, un poulet et des noix de cola. Cet autel est concretisé par un amas de pierres au pied d'un arbre. Le sacrifice a la même allure que pour les génies. L'officiant, qui est généralement le membre le plus âgé du lignage, invoque les morts du lignage, en les nommant les uns après les autres. La liste est très longue et s'achève par les derniers morts du lignage. Tous les membres présents sont accroupis derrière et tiennent leur mains tendues, les paumes ouvertes vers le ciel. Après une longue exhortation, l'officiant dit ce pour quoi tout le monde est venu (4). Ensuite, il égorge le poulet et abreuve l'amas de pierres avec le sang qui coule (2). Puis il sépare la noix de cola en deux parties -en suivant les séparations naturelles de la noix-, en raseemble les deux faces, et demande

4) Presque toujours, il s'agit de demander l'aval des morts, pour une entreprise prochaine; qu'il s'agisse d'un nouveau champ ou pour le prochain départ des écoliers pour leur collège.

2) Après cette opération, il lache l'animal qui s'ébat dans tous les sens. C'est à sa manière de retomber qu'on juge de la volonté des morts. Tomber sur le dos, les pattes vers le ciel, signifie que les morts sont tout-àfait d'accord. Toutes les autres postures expriment au moins le doute.

aux morts de prendre leur part. Il laisse alors tomber la noix ainsi reconstituée. Si les morts accordent leur caution, une des parties de la noix tombe face contre terre et l'autre est tournée vers le ciel. Dans les autres cas de figure, c'est le signe du doute (1).

Les morts du lignage maternel sont représentés dans la case du membre le plus âgé du lignage, par un petit pot de terre qu'on appelle tylo. C'est singulièrement cet objet de culte qu'a évoqué chez nos interlocuteurs la question à propos de kotylo (2). L'un d'eux dit très nettement:

" quand tu entends tylo, ça se trouve, chez nous, dans les "maisons" (autrement dit les nérigba). Toutes les maisons. Dans de petits pots. On dit d'eux "nos morts". D'autres les appellent "tylo"; à Womon par exemple. A Tindara, on dit: "le dessous de notre jarre". De nérigba en nérigba, votre lignée du sein, la tête de votre lignée du sein se trouve quelque part. Si votre lignage est très épanoui, le jour de l'adoration de vos morts, il arrive d'autres personnes qui se joignent à vous. Et ils sortent tous les "petits pots" pour les adorer. Ce ne sont pas des "tiu", mais seulement le lieu de "rassemblement" de vos morts".

Nous avons bien demandé kotylo. Or la réponse évoquait seulement tylo. Il y avait peut-être un doute. Nous avons donc insisté. Le vieux a alors répondu, un peu agacé même: " mais ce sont eux nos kotylo".

Le culte des esprits a montré l'ambiguïté du statut de la personne au sein de la collectivité. Virtuellement autonome - car la personne a ses "tiu personnels" qui peuvent

1) Un doute qui est plus fort, lorsque les deux faces sont tournées vers le sol. Mais on a le droit de reprendre l'opération autant de fois ... qu'il le faut pour réussir. Bien entendu, le nombre des reprises est proportionnel (inversement) à la qualité de l'agrément des ancêtres.

2) Dont nous pensions jusqu'à lors, qu'il désignait Dieu.

même se manifester dès la naissance - elle est inscrite dans des réseaux qui retardent l'apparition de cette autonomie, jusque très tard dans la vie. Le culte des morts montre à l'inverse, une inscription dans une collectivité telle que le lignage. Pourtant, cette dernière entité n'est pas la plus grande. La définition du terme de Koulotiéléo va nous permettre de repartir du village, en tant qu'il s'agit de l'organisation politique et sociale la plus grande (4), afin de mieux cerner le lignage et donc aussi la personne.

Le terme de Koulotiéléo que l'on trouve sous cette forme dans la région de Korhogo (ainsi que dans les écrits de G. BOCHET et de J. JAMIN) est la forme originelle du Kotylo des habitants du Niéné Nord. C'est donc de la version "Korhogolaise" que l'on se servira pour remonter vers l'emploi phonétiquement élisif du Niéné. Koulotiéléo se décompose donc comme suit:

Koulo: Pays (au sens très restreint de terroir).

Tié: Femme.

Lé: Vieux -vieille.

O: article défini singulier (La)

La conjonction de tié et de lé, suivant le contexte, évoque le sens et la fonction de mère. Ainsi, par respect, on appellera sa propre grand-mère: tié léo.

Cela fait que koulotiéléo signifie littéralement: la vieille mère du terroir, tout en servant pour désigner l'organisation mythique supérieure. Aujourd'hui dans les églises, on dit koulotiéléo pour signifier Dieu, et tous les chrétiens sénoufo sont prêts à y voir exactement la même chose que leurs

4) De ce point de vue, l'organisation de la région en cantons n'est en somme qu'un avatar historique auquel on s'était soumis pour "avoir la paix".

homologues européens, ou les musulmans avec Allah. Nous proposons d'y voir comme les effets d'un glissement sémantique. Le même que celui qui aurait, selon G. BOCHET et J. JAMIN, provoqué la périphérisation de ce concept, simplement par non-utilisation dans les pratiques traditionnelles. Il est en effet incontestable que koulotiéléo n'apparaît que très rarement dans les adorations très nombreuses des sénoufo, en dépit du fait que le langage quotidien l'évoque fréquemment pour désigner la "voûte céleste" (qui a un autre nom). Aussi bien, l'utilisation de kotylo pour désigner Dieu, doit beaucoup aux contacts finalement récents avec les religions monothéistes à commencer par l'Islam. Les populations plus dynamiques des Manding (islamisées dès le XVII^e) ont apporté avec elles de nouveaux concepts théologiques. Ainsi du mot dunuyan (pour Univers) des Malinké qui se trouve intact dans la prononciation des sénoufo de Korhogo et à peine déformé dans celle des habitants du Niéné Nord (dian). Il est compréhensible que le terme de kotylo, la vieille mère du terroir, ait trouvé son sens étendu en quelque sorte à tous les terroirs; comme si les habitants de chaque village avaient enfin "hominisé" ceux des autres du voisinage. C'est l'organisation mythique même du village qui fait songer à une exclusion des autres collectivités. C'est ainsi que, selon Guy BOCHET, la troisième étape de la création du monde chez les Sénoufo,

"comporte la révélation à l'homme de sa condition (...) en même temps que l'organisation des collectivités s'effectue : koulotiéléo (...) va s'incarner sous la forme de katiéléo, au profit de chacune des collectivités envisagées comme microcosmes complets. Chaque "village" constitue alors un tout et une fin où même la no-

tion de divin est individualisée et spécifique" (1).

Si donc le village est l'entité d'organisation la plus élevée, comment se présente ce "tout". La description des pratiques religieuses les plus courantes des Sénoufo (les tiu et les morts) ont montré la prééminence du lignage sur la personne sur ce plan. Celle de l'organisation du village va montrer que c'est à nouveau la structure des lignages qui se trouve maintenue -au moins mythiquement- à ce niveau supérieur. Nous proposons de faire cette description en partant d'un cas précis. Celui de notre propre lignage, à Tindara (2).

De l'organisation du village comme d'un lignage étendu:

(Cas du lignage du dougou tiqui Zovè -quartier Donourou à Tindara.

Zovè aura été le premier dougou tiqui (3) de l'histoire de Tindara. On peut dater cet événement à la fin du siècle dernier, parce que la tradition orale le représente comme un contemporain de Samory -surtout de ses promenades guerrières (4).

1) BOCHET G. "Le poro des Diéli" in Bulletin de l'I.F.A.N., série B. t. XXI° 1959 Dakar p.61 à 101 (p. 67).

La première étape s'était bornée à l'apparition de la matière et des cinq animaux mythiques (calao, caméléon, serpent, crocodile et tortue). La seconde avait vu l'apparition de l'homme en tant qu'être vivant mais demeurant dans une sorte d'animalité.

2) On retrouvera donc ce même lignage dans le cadre de l'étude de la société villageoise actuelle.

3) Dougou tiqui est un mot dioula qui signifie "chef du village". C'est encore le vocable utilisé dans les villages; cela souligne par la même occasion, l'origine de la fonction, qui est reliée aux occupations militaires des Malinké.

4) D'ailleurs, des deux frères de Zovè, l'un a été emporté "en esclavage" dès son jeune âge, tandis que le fils unique de l'autre a été enlevé par des colonnes manding venues du Nord.

Mais même si le lignage actuel porte encore son nom, Zovè n'en est que le continuateur. Les sacrifices aux morts du lignage, dans la série des invocations, le situent en sixième position, après Fangari, Tiomon, Koliè, Dofanga et Pitié. Ensuite, viennent Zovè, puis Fénon, Doh, Fandia, Tènon et Neklo (4). L'ordre d'évocation est celui du départ au cimetière. Zovè est donc le continuateur de Dofanga, de Koliè, de Tiomon et de Fangari. Tous ces noms évoquent la puissance du lignage et de la tradition. Le "radical" fan signifie la force (qu'elle soit physique ou politique). Fangari signifie "la force est partie". Dofanga est plus explicite sur l'antériorité du pouvoir aux mains de ce lignage, car il signifie ni plus ni moins : "la force du père". Koliè signifie la tradition (les vieux chemins) et Tiomon (l'irrévérence) est un nom que l'on donne pour punir (ou après avoir puni) un acte d'irrévérence.

Ce pouvoir antérieur à Zovè, n'est en réalité que celui des descendants de Tenin, la femme bambara qui a fondé le village (2). L'ainé des fils de Tenin est le fondateur du quartier Donourou -qui porte donc son nom. Aux alentours de 1960, ce quartier était composé seulement de trois lignages, qui n'étaient pas vraiment distincts, puisqu'ils payaient encore leur tribut en écoliers ensemble, de même que leurs enfants passaient la nuit dans une même hutte, durant la saison d'hivernage (lors de la surveillance des maïs). Encore plus tôt, il y avait dans le quartier Donourou, seulement les lignages de Zovè et de Doh. A Zovè, il revenait le rôle de

1) Tous fils de Zovè.

2) D'où le nom de Tindara, qui signifie "Tenin est partie". Un leitmotiv que repétaient les parents de Tenin qui avait disparu.

communiquer avec l'extérieur. A Doh, on avait donné le soin d'honorer les esprits du village ainsi que ses fétiches sacrés. Mais toutes ces fonctions les laissaient égaux en droits, du moins en ce qui concerne l'accès aux nouvelles terres de culture.

De façon générale, le quartier est constitué sur des liens de consanguinité, que l'on retrouve plus nettement exprimés dans le mythe de la constitution du village. Aux liens de consanguinité, viennent s'ajouter les coalitions tactiques imposées par la nécessaire grégarité que commandait l'insécurité de la brousse en ces temps-là. D'abord composé par les trois quartiers de Donourou, de Nanourou et de Zanourgo (1) auxquels il faut ajouter le quartier primitif des Kwo (2), le village de Tenin s'est agrandi avec l'arrivée des habitants de Bin'h, un hameau tout proche, durant l'épisode sanglant de la chasse à Samory vers 1898. Zanourgo et Nanourou étaient étaient neveux (par leurs mères) de Donourou (fils de Tenin). Aussi bien, le village se présente sous l'aspect d'une grande famille, qui aurait intégré les nouveaux arrivants, qu'ils aient été des amis ou des réfugiés. On retrouve de nos jours, le scénario de la formation des villages dans la région de Korhogo. Un homme va s'installer avec sa descendance dans une zone aux terres jugées plus fertiles que celles du village

1) Le suffixe nourou signifie le retour d'un événement du passé. Nanourou veut donc dire retour du garçon. C'est le nom que l'on donne à un second fils lorsque l'aîné est mort peu de temps après sa naissance. Zanourgo correspond au même cas de figure, sauf que là, le fils mort se trouvait être le second de la fratrie (qui s'appelait Zana). Donourou est le nom donné au fils né moins de 9 mois après la mort du père, car il signifie "le retour du père".

2) Cf. la présentation de la région, dans la partie consacrée aux Samoro.

dont il vient. Ce hameau est alors désigné par le vocable de Vogo (4). Grâce à l'arrivée de nouveaux colons ainsi que par l'accroissement naturel du lignage fondateur, le vogo s'agrandit. Il inaugure alors son propre bois sacré et peut même ouvrir un marché. Dès lors, il est considéré comme un village autonome. Les nouveaux arrivants s'inscrivent au sein d'un quartier déjà existant, en allant jusqu'à y perdre leur désignation d'origine. A Tindara, c'est ce qui s'est passé avec les Fonnon (ou les Forgerons) et les Potiers (Soudiou) qui sont les derniers arrivants. De même que les habitants de Bin'h ont été inscrits dans le quartier de Zanourgo, les fonnon et les soudiou sont théoriquement identifiés à des descendants de Nanourou (2).

Tous les nouveaux arrivants dans la communauté villageoise, disparaissent donc au sein des quartiers. De ces quartiers dont la légende de la fondation du village a établi qu'ils ne sont rien d'autre que le résultat de la croissance du premier lignage. Le concept de lignage a donc une reconnaissance théorique qui dépasse ceux de quartier et de village, puisque c'est la structuration des relations de lignage qui sert de modèle pour établir les relations entre les quartiers du village. C'est ainsi qu'à Tindara, on retrouve entre les quartiers, les relations de "plaisanterie" qui existent par ailleurs entre les individualités lignagères. Les habitants de Donourou "plaisantent" avec ceux de Nanourou et de Zanourgo, parce qu'ils en sont les "oncles" mythiques. Les nouveaux

1) Le même terme désigne encore aujourd'hui dans le Niéné Nord, la hutte construite pour servir d'abri dans un champ éloigné du village.

2) Ces répartitions ont été effectuées en tenant compte de l'importance numérique des membres de chaque quartier. Et aujourd'hui encore, les travaux collectifs sont réalisés par roulement de chacun des groupes de jeunes de chaque quartier.

venus, tout comme les natifs du village, s'y plient sans exception d'âge (4).

Tous les lignages initiaux avaient une fonction précise dans le fonctionnement du village, suivant les différents cas de crise les plus probables et les plus fréquents. Si les descendants de Donourou avaient la fonction de chef de la terre, ceux de Nanourou avaient celle des esprits de la rivière du village. Tandis que les fils de Zanourgo se chargeaient du fétiche guerrier du village. C'est ainsi que (dit notre interlocuteur):

"les choses ont été distribuées avant que les gens ne deviennent nombreux. Une seule personne ne pouvait tout avoir sans (i.e. à l'exclusion de tous) les autres" (2).

4) Ainsi, il est considéré comme certain que les ancêtres du lignage de Zovè sont arrivés dans ce village, bien après sa fondation. Notre interlocuteur privilégié dans ce lignage (Wagnimin -troisième fils de Neklo et de Saya), dit que selon les anciens, ce lignage provient de Suwo, un village qui se trouverait de l'autre côté du fleuve Bagoé. Installés dans le quartier Donourou, les ancêtres de Zovè se seraient intégrés au point que leur fils devienne par la suite, un chef du village, avec autant de droits qu'un membre du lignage fondateur.

2) Et notre témoin d'illustrer son propos: "Tu vois, nous sommes trois ici et nous allons asseoir un village. (...). Mettons que nous devons adorer un certain endroit (pour le village). Nous dirions: puisque Séguéni est le plus âgé de nous tous, il convient qu'on lui laisse le soin des choses de ce culte, qu'il en soit le responsable. Si Séguéni le fait en disant: que le village s'agrandisse, et que le village s'épanouit. C'est normal (il dit c'est forcé -en français dans le texte) qu'on laisse le soin des sacrifices à Séguéni et à ses descendants"; ainsi de suite pour les deux autres dont l'un serait chargé des relations avec le pouvoir extérieur au village et l'autre, du fétiche guerrier"

Même si ces fonctions sont aujourd'hui remplies par les seuls descendants de ces chefs ancestraux, leur fondement théorique est assez souvent verbalisé (dans les différentes circonstances de la vie du quartier) pour que chacun ait le sentiment - tout-à-fait idéal - de revivre leur instauration. Encore que même cette verbalisation semble désormais insuffisante pour asseoir définitivement ces pouvoirs/fonctions. Un commentaire de notre témoin exprime une certaine ambiguïté. Il dit:

"Ce qui fait qu'aujourd'hui, quand on voit quelque chose, certains disent: ceci est à nous. En fait, rien n'est à personne. Ce sont des engagements oraux que nous nous sommes passés.

8° Chapitre.

Les places de la personne dans la société traditionnelle ou le lignage-roi.

L'analyse de la société traditionnelle va se faire plus détaillée, pour parvenir à un "détourage" plus concis de l'individu. L'on a déjà produit quelques définitions abstraites de cette notion. Avant d'aller plus loin, il reste à dire quel sera le signe de son existence, autrement dit, à partir de quoi pourra-t-on dire que telle population de personnes constitue un individu ?

Louis ROUSSEL propose le terme de "Unité Budgétaire", dans une étude réalisée dans la région de Korhogo en 1963. C'est un concept qui s'était semble-t-il imposé, face à la désagrégation manifeste du lignage, dans cette région. L'idée de lignage était déjà largement insuffisante pour définir les rapports familiaux de reproduction et de vie. Selon l'auteur, l'Unité Budgétaire (U.B.) est "une entité démo-économique". Et, "il faut entendre par ce mot, un groupe d'individus⁽¹⁾ mettant en commun une force de travail et consom-

1) I.e. des personnes, dans le cadre de notre travail.

mant collectivement leurs ressources"(4). A cette communauté de production et de consommation, s'ajoutait aussi (le cas échéant), la communauté d'habitat (2).

Aussi bien, notre analyse de la société traditionnelle, largement basée sur une "rétro-projection" de l'actuel lignage de Zovè, va chercher à démontrer qu'en somme, le lignage tenait lieu, jusqu'à 1960 au moins, d' Unité Budgétaire, et, même plus que budgétaire, d'unité sociale (3). Dans les dernières pages de ce chapitre, l'on va tâcher de distinguer les membres villageois du lignage de Zovè (en retirant ceux qui étaient déjà partis du village), pour baser sur eux, la suite de la description(4).

1) Région de Korhogo: Etude de développement socio-économique. T1 Rapport démographique p. 6. Société d'Etudes pour le Développement Economique et Social (SEDES) et pour la République de Côte d'Ivoire, Le ministère des Finances, des Affaires Economiques et du Plan. Paris 1965 8volumes. T1 112pp.

2) Bien que, pour la région de Korhogo -en raison de la superposition des modèles patri et/ou matrilineaires-, ce critère se soit révélé non pertinent dans l'étude du SEDES.

3) On a envie de parler d' "Unité Biologique" (n'eût été ses relents éthologiques), afin de mieux marquer le fait d'unité. De plus, pour reprendre une idée de M. GODELIER, la société n'est pas distribuée en une superstructure et une infrastructure. Autrement dit encore, il n'y a pas que de l'économique à un moment donné, tout comme il n'y a pas que du "social" ni que du "culturel".

4) Ensuite, c'est dans le second chapitre de cette partie que l'on abordera les deux cycles que sont la production et la consommation des biens communautaires. Ce sera l'occasion d'indiquer les places successives que prend la personne dans ces deux versants de l'activité sociale. Inévitablement, l'approche des places de la personne dans le lignage, sera aussi celle de l'éducation; c'est-à-dire de la reproduction de la cohésion dans cette société traditionnelle.

Présentation des groupements familiaux constitutifs du lignage.

En 1960, le lignage était réuni sous l'autorité de Neklo (70 ans environ à cette époque), seul survivant d'une fratrie de quatre garçons et de trois filles. Avec les descendants directs de Zovè et de son épouse Fingué, on retrouvait un certain nombre de segments familiaux dont l'appartenance au lignage ne relève pas directement des liens habituels de consanguinité. Nous les avons regroupés sous trois rubriques:

a) D'abord il y avait Pignin et ses fils. Pignin est un petit-fils de Zovè, par le biais de sa mère qui avait été mariée à Womon, un village situé à une vingtaine de kilomètres de Tindara. Il est revenu chez ses "oncles" parce que ceux-ci manquaient de travailleurs dans leur lignage. Il s'agissait aussi d'un échange. La mère de Pignin avait été offerte par Zovè à son ami de Womon. Celui-ci devait donc de ce fait, une personne en retour. Chacune des parties pensait que l'échange se ferait avec une autre "épouse". Mais la mère de Pignin ayant donné le jour à de nombreux garçons alors que le lignage de Zovè (du moins sa descendance directe) en était pratiquement dépourvu, celui-ci s'est retrouvé à Tindara dès l'âge de 8 ans.

b) Deux groupes familiaux ont été intégrés au lignage par un autre moyen. La présence de Fiègui ainsi que de Zana et de Zanon dans ce lignage, résulte des mariages en secondes noces de leurs mères avec Zovè, sans qu'il y ait eu de liens de parenté entre le mari défunt et le nouveau mari (à l'image de la circulation coutumière des épouses dans le lignage, en cas de décès d'un premier mari) (4).

4) C'est généralement ce qui arrivait lorsque le défunt n'avait pas de "frères" susceptibles d'épouser ses veuves -soit parce qu'ils étaient trop jeunes soit parce qu'ils étaient plus âgés que le défunt mari. Venaient alors les "caciques" ou les... bienfaiteurs du village, qui reprenaient femmes

c) Deux derniers segments lignagers ont été intégrés à "la famille", par "pur humanisme". C'est le cas des groupes dirigés par Fankélé et Yassoungo, dont les ascendants sont morts alors que leurs premiers fils n'avaient pas encore atteint l'âge adulte. Il va de soi que cette "générosité" n'était pas sans arrière-pensées stratégiques. Le lignage venait de gagner huit garçons qui travailleraient bientôt dans le champ collectif.

Tous les autres membres du lignage sont les descendants directs de Zovè et de son épouse Fingué.

Au total, en 1960, le lignage comptait quarante-neuf personnes (49) de sexe masculin et vingt-sept femmes ou filles (27). La population des femmes ne prend pas en compte les filles du lignage qui étaient déjà mariées à cette époque; elles font partie désormais, d'autres "individus". Par contre, ces effectifs comprennent ceux des membres du lignage qui se sont installés hors du village (que ce soit à la ville ou dans des villages du Sud forestier). On en a tenu compte au départ, parce que leur influence n'est pas du tout négligeable dans la vie du lignage, malgré leur absence, ne serait-ce qu'au plan économique. De plus, à cette époque, le lignage payait les impôts pour tous ceux-là, même si cela n'empêchait pas qu'ils le fissent eux-mêmes, dans la ville ou le village où ils étaient installés.

Dans la liste qui suit, le classement par âge des hommes correspond aux classes observées dans le déroulement du poro. Pour les femmes, la répartition est elle aussi reprise à la pratique courante. Pour les filles du lignage, on ob-

*et enfants en bas-âge. Cette pratique a été recommencée par Neklo (pour sa 4^e épouse dont il a eu DOKO et DOTCHAN) et encore par Fantounon (le fils aîné de Neklo) pour son unique épouse Kéfouan.

Tableaux III. I. Liste des membres du lignage de Zovè en 1960.

Tableau III. I. I. Les hommes.

	Tio++	Tio +	Tio	Piari	Piako	10/ 5	- 5
Neklo	+						
Fantounon	+						
Koulagni		+					
Wagnimè		+					
Koliè			+				
Ségnénon			+				
Pignara				+			
Zovanga			+				
Doko				+			
Dotchan					+		
Zovè					(S +)		
Doyéri						+	
Dotbha							+
Dopè					+		
Nontian						+	
Fayou							+
Nabahon				+			
N' ganon			(S+)				
Yacrouwa					+		
Tuati				+			
Dorbié				(S+)			
Pitié						(S+)	
Woyatchè							+
Dohona						(S+)	
Dossawa							+
Pignin	+						
Dossogui						+	
Dochèmin						(S+)	
Kaboïn			+				
T'min					+		
Zana	+						
Tylognin						+	
Zanon	(E+)						
Œeko					(S+)		
Fankélé		+					
	5	3	5	5	6	7	4

(Suite de la liste des hommes du lignage en 1960).

	Tio++	Tio +	Tio	Piari	Piako	10/ 5	- 5
Séguéni		+					
Dofgnaga		+					
Wodja		+					
Tiandigui			+				
Doyilé		(S+)					
Tylodja					(S+)		
Dortchèmin						(S +)	
N'golo							+
Mienfaga							+
Yassoungo		+					
Madégué			+				
Koussi				+			
Wawo					+		
Kapié							+
Effectifs par Classe (*)	5	8	7	6	8	8	7

49

* Tio = Tiologo. Cela correspond à l'étape initiétique la plus intense du poro. Piako est l'abréviation de Piakori. C'est l'un des premiers stades de l'initiation. Les signes (++) et (+) correspondent à des âges compris entre 30 et 40 (+) et plus de 40 ans (++) .

S= Sclarisés (enfants ou adulte).

E= Adultes non sclarisé habitant hors de Tindara.

Tableau III.I.II. Les femmes.

	Meno- pausées	Non-meno- pausées	Filles
Saya	+		
Gnama	+		
Tuadio			+
Kadofwan			+
Katié			+
Nagomon		+	
Mientian			+
Korna			+
Mongni		+	
Torganatiè			+
Fiamadan		+	
Kefwan		+	
Z'gadiè			+
Lossongo		+	
Gnonfwèchon	+		
Naféritio		(+E)	
Gniré			(+S)
Yoh			(+S)
Zie			(+S)
Pantchè			+
Pantchè (II)		+	
Tuadio	+		
M'man		(+E)	
Tiloma		+	
Zatio		+	
Naféri		+	
Tasségwo	+		
	5	11	11

servera des enfants et des jeunes filles. Quant à la population des épouses du lignage, le seul critère est constitué par le seuil de la ménopause. Mais avant d'en arriver au classement proprement dit, écartons d'abord les expatriés. Il s'agit pour la plupart, des écoliers que le lignage avait donnés lors des rentrées précédentes. Un seul cas de départ "volontaire" du village était effectif à cette date parmi les non-scolarisés.

Les expatriés.

a) Les écoliers du lignage.

Le premier avait été Doh (le dernier des frères de Neklo) -qui n'apparaît pas dans la liste parce qu'il venait de mourir une année plus tôt. Sa famille est restée à la Mission Catholique de Kouto. Cela fait qu'il constitue avec ses enfants, un cas de scolarisation à part. La scolarisation de ces enfants est due pour partie à l'insistante bienveillance du Père de la Mission. La scolarisation de N'ganon (que nous évoquons plus tard) est due aussi à l'insistance de la Mission, par l'intermédiaire de Doh. Quant à Doyilé, il a été "donné" en 1944, à l'ouverture de l'école de Kolia (l'école de Kouto n'était pas encore reconnue officiellement). De même, les autres écoliers, avaient été donnés au fil des demandes de la "force". C'est le cas de Zovè (le jeune), de Dohona, de Tilodja et de Dortchèmin. Seko a été "donné" par le lignage, mais c'est d'abord son père qui l'a proposé, après avoir (semble-t-il) perçu le "sens de l'Histoire" du fait de son séjour à la ville.

C'est justement le père de Seko qui est le premier non-scolarisé du lignage à avoir utilisé l'extérieur (i.e. par la fuite) pour échapper aux menaces du monde traditionnel. A l'âge de "Piari" (soit vers 16 ans), il avait commis la faute de laisser tomber le corps d'un mort alors qu'il le portait

avec d'autres, vers le cimetière. Cette "faute" signifiait la mort du porteur, puisqu'on l'interprétait comme un appel du mort. Mais au lieu d'attendre sa mort, Zanon était parti à Boundiali et s'était converti à l'Islam (vers 1935), allant jusqu'à s'établir marabout après quelques années d'études du Coran. En 1960, il ne travaillait donc plus avec le lignage, mais en revanche, on le comptait toujours parmi les membres.

Si l'on retire tous ces expatriés des effectifs du lignage, celui-ci ne comporte plus que 60 membres sur un total de 76 personnes. Soit 38 hommes et 22 femmes qui vivent au village, de façon permanente (et donc non scolarisés). Le tableau suivant donne le détail des répartitions, tant par sexe que par catégorie sociologique.

Tableau III.II. Les effectifs par "catégorie sociale".

	Eff. tot.	Expatriés	Villagers	Travail.
Tiologo ++	5	1	4	0
Tiologo +	8	1	7	7
Mères	5	0	5	0
Tiologo	7	1	6	6
Epouses	11	2	9	9
Piari	6	1	5	5
Piakori	8	3	5	5
Filles	11	3	8	0
- de 10 ans	15	4	11	(11)
Total	76	16	60	32 (+11)

Parmi les hommes, il y a :

- Un premier groupe de 4 personnes de plus de 40 ans, dont le chef du lignage -qui est le seul à ne jamais se rendre aux champs. Les trois autres ne vont plus au "grand champ" que

pour s'assurer des dimensions, constater qu'il n'empiète pas sur le terroir d'un village voisin, mais aussi pour juger de la qualité du sol. Ce groupe de quatre est le conseil du lignage.

- Un second groupe de sept personnes ayant entre 30 et 45 ans. Théoriquement, ces personnes ne travaillent plus vraiment la terre, même si elles vont aux champs, pratiquement tous les jours. Suivant leur place dans la hiérarchie des âges, les uns (les plus jeunes) vont travailler avec les jeunes pendant que les deux ou trois plus âgés se chargent de la nourriture (les ignames à faire cuire) ainsi que de l'eau à boire. C'est l'un des membres de cette catégorie qui se charge de contrôler, de critiquer et de parfaire le travail des plus jeunes cultivateurs - notamment "arranger" les termitières qui sont des endroits très fertiles du fait de la présence de déchets organiques digérés par les termites, mais qui sont de consistance argileuse et donc dure (4).

Au dessous de ces deux âges, tous les jeunes travaillaient en "compétition". C'est véritablement sur eux que le lignage comptait pour remplir ses greniers. Ils étaient au nombre de 11 personnes (6 de la classe des tiologo et 5 piari). On les appelle encore les "mwan", qui constituent la force vive du lignage, et donc sa puissance.

- La dernière des classes utiles est celle des Piakori. C'est une classe intermédiaire. Ils ont entre 10 et 15 ans. On ne les considère pas encore comme des travailleurs à temps complet, même si leur travail est déjà notable. Pendant la saison des pluies, ils viennent rejoindre les plus jeunes, pour la surveillance du maïs.

4) Vers 1960, C'étaient Koulagni et Yassoungo qui surveillaient le travail des jeunes. Pendant ce temps, Séguéni, Wagnimin, Dofnaga et Wodja allaient travailler avec les jeunes. C'est donc Fankélé qui se chargeait de nourrir tout le monde.

Pour les femmes, on distinguera:

- Le groupe des mères. Elles ne travaillent plus que pour elles-mêmes, ou pour leur propre mère, si cette dernière est encore vivante. De façon générale, les surplus vivriers qu'elles produisent sont consommés lors des funérailles de membres de leur lignage (maternel -ou lignée du sein). On en compte donc cinq dans le lignage de Zovè en 1960.

- Les épouses. Elles travaillent encore pour le lignage paternel (celui de leurs maris), même si, parallèlement, elles continuent de cultiver le champ de leur mère (généralement ménopausée).

- Restent les filles du lignage. Elles travaillent pour leur mère si celle-ci est déjà ménopausée, ou bien encore pour leur grand-mère. De toutes les façons, il est théoriquement entendu qu'elles ne profitent qu'à leur seul lignage maternel.

Ages, statuts et productions dans le lignage paternel.

A/ L'enfant du lignage: De l'indifférenciation des géniteurs à la distinction des sexes.

Le tableau précédent nécessite quelques corrections, au moins au niveau des jeunes et des filles du lignage. On peut y voir que les filles y sont séparées des garçons, et que même ceux-ci appartiennent à un seul et même groupe, pourvu qu'ils aient moins de 10 ans. Dans la pratique usuelle, les sexes sont pour ainsi dire indissociés, jusqu'à l'âge de 14 ans environ. Garçons et filles sont confondus dans la même bande d'enfants du quartier durant ces premières années. Comment s'élabore cette "classe d'âge" ?

L'enfant sénoufo n'est pas longtemps gardé par sa mère, à cause des travaux champêtres. Quand la mère est près d'accou-

cher, si elle n'a pas d'autre enfant, elle doit en trouver un, qui ait entre 6 et 9 ans, pour garder son futur bébé. Elle n'a en effet, guère qu'une "lune" pour repartir aux champs. Ces champs qu'elle n'avait pu délaissier que quelques dix jours avant son accouchement. On l'aurait immanquablement accusée de paresse, si elle était restée au village un peu plus tôt (4).

Jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge de trois ans, l'enfant est emmené au champ, par son gardien (le pitcho), afin qu'il y puisse têter dès qu'il pleure. Mais cet "âge d'or" ne durera que jusqu'à ce qu'il marche et parle à peu près (ce qui n'a parfois lieu que vers l'âge de trois ans). A partir de ce moment, les enfants restent au village, auprès de leur gardien ou des anciens du quartier. C'est là que commence la formation des classes d'âge, presque à la marge de la société. Les enfants d'un même quartier se retrouvent toujours dans un même groupe. La limite de leur territoire de jeu est d'emblée le quartier, dont ils ne peuvent sortir que pour aller vers la brousse. Et même cette brousse est répartie selon les quartiers. A première vue, il pourrait ne s'agir que d'un problème terriblement banal de territorialité, propre à toutes les bandes d'adolescents. Mais il se trouve qu'ici, tout le monde, même les adultes, res-

4) "On" se serait manifesté sous l'aspect des autres épouses du lignage. Ce que l'on ne peut manquer de mettre en relation avec l'extrême brutalité parfois, de la domination des hommes. Pour "épouser" une femme, l'homme et ses frères ont payé de leur sueur dans les champs des beaux-parents, durant de nombreuses saisons de pluies. Une fois qu'ils ont la femme, tout se passe comme s'il fallait rendre l'investissement productif, tant en travaux fournis qu'en enfants engendrés. C'est pour cela que de nombreuses personnes se prénomment: Séguénon ou Séguétio (ce qui veut dire respectivement : garçon ou fille du champ), soit parce que leur naissance est intervenue peu après le retour du champ, soit sur la route du retour au village, soit tout simplement au champ.

pecte cette limitation des aires de jeu. Une excursion dans un quartier voisin équivalait à un défi. Et ce sont les anciens qui le rappellent à leurs enfants, quand ils voient passer un enfant d'un autre quartier. Confinés au quartier, les enfants se hiérarchisent alors suivant l'âge. C'est un principe qu'ils retrouveront tout au long de leur existence. Les occasions de l'inculquer ne sont pas du tout rares. Cela va de la distribution des parts de viande, jusqu'à l'exécution des commissions. Pour bien faire entrer les classements, il n'est pas rare que, pour départager deux enfants dont ils "ne se rappellent" pas l'ordre de naissance (1), les adultes leur demandent de lutter (sans se frapper). Le vainqueur est bien entendu déclaré plus âgé ... jusqu'à la prochaine contestation.

Parallèlement à cette intégration du groupe d'âge, la séparation d'avec la mère était entamée. Une intervention de la mère (pour couvrir son fils) ne pouvait avoir lieu qu'entre ses propres enfants. Sitôt qu'il y avait d'autres enfants du quartier, un devoir de réserve était de rigueur (2). Bientôt, la case maternelle apparaissait (à l'enfant) théoriquement identique aux cases de toutes ses autres "mères", tant du point de vue des manifestations affectives que de ce qu'il pouvait y trouver à manger. Par ailleurs, dans le Niéné traditionnel, les repas du soir et du matin se prenaient devant la case du chef de lignage (pour les garçons) ou de la plus âgée des "mères" (pour les filles). De plus, dès l'âge de six ans, petit garçon

1) Bien entendu par jeu, plus que par perte de la mémoire. Ou bien encore si c'est le plus jeune qui conteste la prééminence de son aîné.

2) Et la mère s'esquivait en disant: ce sont vos histoires. On considère généralement qu'il vaut toujours mieux ne jamais se mêler aux querelles des enfants, car ils se réconcilient bien plus vite que les parents qui commettent la maladresse de s'en préoccuper.

et petite fille cessent de dormir dans la case de la mère, pour aller retrouver leurs "camarades d'âge" dans la case d'un ancien du quartier.

Le père des enfants va très rarement dans la case de la mère. Pour une raison évidente: il a généralement plusieurs épouses. Il lui faut donc éviter de singulariser une case, en demeurant dans une centralité neutre. L'enfant, progressivement évacué de la case maternelle, n'a pas de rapports formels avec son père. Il s'y trouve en présence des autres enfants du père. Bientôt, pour le garçon comme pour la fille, il se forme deux groupes d'adulte: les pères et les mères, qui deviennent assez vite, les hommes et les femmes. Parmi les jeunes, il se reconnaît aussi des grands (frères ou sœurs) et des petits. Au total, quand débute l'épreuve du N'mwon (1), l'enfant n'est déjà plus expressément le fruit de l'union de tel homme et de telle femme. Même s'il se reconnaît des géniteurs, même si le lien privilégié de ces rapports filiaux demeure, il se sait déjà, selon l'expression de J. RABAIN ZEMPLI, enfant du lignage. Et, en tant qu'enfant du lignage, c'est sa classe d'âge qui va dominer dans ses rapports effectifs aux choses.

La période qui s'écoule entre la naissance et la première des épreuves initiatique ("petit poro") est assimilable à un sevrage qui ne concernerait pas que l'allaitement. En plus de ne plus accéder au sein maternel, les adultes confinent l'enfant dans l'aire du jeu, c'est-à-dire à ses seuls camarades du quartier. Un peu comme si la naissance (i.e. l'instant précis de la venue au monde) se poursuivait, sur le plan social. Tout se déroule comme si le lignage et même le quartier se liguèrent pour nier l'existence-même, de par le pssé, d'un cordon ombilical ayant lié tel enfant à telle mère. L'enfant doit donc ces-

1) C'est la première des épreuves du "petit poro". Elle a lieu vers 9 ou 12 ans (cf. Les âges du poro in Annexe])

ser de singulariser la case maternelle, pour singulariser toutes les cases de ses autres "mères". La cohésion du groupe est à ce prix.

La séparation des sexes n'était effective socialement qu'au moment où les garçons inauguraient le cursus du poro. C'est donc au sein de la classe d'âge que l'enfant commençait l'apprentissage des travaux champêtres, par le biais de l'association des Gbar-piré (4). Tous les enfants du quartier, entre huit et quatorze ans, font partie de ce groupe dont l'union est sacralisée par un "fétiche" (2).

Le groupe tout entier travaille dans les champs, lors des labours seulement (soit donc entre les mois d'avril et de juin), avant que ne commencent les surveillances de maïs. Ce sont surtout les mères (menopausées) qui profitent de ce travail. Ces faits laissent à penser que le petit garçon (de moins de 14 ans) est, comme la fille non-mariée, un objet de femmes. Précisément, les groupes vont chez chacune des mères ou des grand-mères de ses membres. La compétition y est poussée, car à la fin du jour, les trainards sont hués et moqués, depuis le champ

4) En fait ce terme a au moins deux sens; en partant du mot gbar qui veut dire aussi bien associer, agréger en vue de fournir une aide, que l'action d'entrer en compétition. Gbar piré s'entend généralement comme étant "la compétition des petits" ou "la petite compétition", avec en arrière-cour, l'idée d'une aide possible, par l'union.

2) Ce fétiche s'appelle "gbar naga" (la queue de l'union/compétition). Il est confectionné avec une bande de tissu offerte par une "mère" du quartier. On se le passe de promotion à promotion. C'est au nom de ce fétiche que l'ordre règne dans le groupe. Quiconque enfreint les lois (non-respect d'une personne plus âgée ou "insulte d'une fille à l'endroit d'un garçon") doit payer une amende (le plus souvent, il s'agit de filles et elles s'acquittent en offrant un repas aux membres du groupe).

jusqu'à la maison de leur mère. A vrai dire, le travail des gbar-piré n'est pas rentable. C'est sans doute ce qui explique que seules les femmes en sont bénéficiaires. De plus, il faut nourrir tout ce monde; ce qui réduit d'autant le bénéfice à en tirer. Et puis, de façon générale, les gbar-piré sont cantonnés aux terres précédemment cultivées (les jachères en somme), en raison de la faiblesse de leurs force. Ils cultivent donc d'abord les arachides et le maïs des plantations maternelles.

C'est vers la fin de cet âge (soit entre 12 et 14 ans) que les jeunes garçons sont progressivement introduits au travail du lignage. Avec leurs aînés, sans être tout-à-fait pris au sérieux, ils labourent les jachères d'un an, pour semer l'arachide. Mais, dans tous les cas, garçons et filles cessent tout labour, pour se consacrer à la seule surveillance du maïs. Et, durant les trois mois se juillet à septembre, depuis la germination du maïs jusqu'à ce qu'il sèche sur pied, ils passent la nuit au champ. Les filles surveillent les champs de leur mère (si donc elle est ménopausée) ou de leur grand-mère. Les champs de Zovè avaient ainsi 12 surveillant pendant l'hivernage, en comptant les écoliers qui étaient alors présents au village (4).

Au total, parti d'une relation privilégiée avec ses géniteurs (et parmi ceux-ci, la mère beaucoup plus que le père), l'enfant est très tôt introduit dans une classe d'âge qui sera son lieu de vie. Au sein de cette classe d'âge, les différents apprentissages se font; qu'ils soient sociaux (la différenciation des sexes ou par l'aînesse) ou techniques (apprentissages aratoires). Mais s'ils produisent quelque chose, c'est, pour les garçons comme pour les filles, au profit de la mère,

4) Le total se fait en ajoutant le nombre des piakori à celui des enfants de plus de sept ans.

et du lignage maternel (en dernier ressort). Progressivement, le lignage paternel enrôle le petit garçon, au fil de ses besoins (culture des arachides ou surveillance du maïs), laissant la fille là, aux mains de la mère et du lignage maternel.

B/ L'homme du lignage: du travail pour le lignage jusqu'au statut d'adulte.

C'est à partir de l'âge de Piari (14 ans environ) que les garçons commencent à travailler quasi-exclusivement pour les champs du lignage. Avec les épouses, ils sont chargés, jusqu'à l'âge de 45/50 ans, des plantations communautaires. Pour les plus jeunes, le travail se fait au rythme de la compétition, tant pour les hommes que pour les femmes (4). Le plus souvent, les travaux sont réalisés en commun avec les membres d'autres lignages. C'est le système des "invitations" ou dettes de culture, qui est usité dans tout le pays Senufo. Chacun des membres du lignage invite un travailleur de son âge dans un autre lignage, pour un jour donné. Tout le monde se rencontre sur le même champ. A charge à chacun, de payer ultérieurement une autre journée de travail à son invité. C'est un véritable commerce dont l'unité d'échange est la journée de travail. Mais tout se passe dans une grande confiance, puisque certaines dettes attendent, sans conflit, de deux à trois saisons de pluies. La compétition qui est de règle, est généralement très féroce entre gens d'une même classe d'âge. C'est à la puissance de son labour, à la hauteur des buttes qu'il élève qu'on juge de la valeur d'un jeune homme. Et la consécration vient quand

4) Les femmes rivalisent entre elles. De façon générale, celui qui finit le premier son sillon, en entame un autre, tout en laissant la "part" de ceux qu'ils a dépassés... sauf s'ils sont plus âgés que lui (d'une classe d'âge -i.e. plus d'un an et demi).

on lui attribue un cor, dont il jouera lorsque le griot (qui est présent au champ) l'interpellera. Pendant que les cultivateurs les plus âgés aident les derniers (sauf les trainards), le griot chante les louanges du lignage maternel des champions. Tout le mérite se trouve ainsi projeté sur le lignage, dont le champion n'est en somme qu'un phénomène. On peut penser que le choix du lignage maternel est dû pour une grande part, à ce qu'il est le trait de différenciation des personnes présentes au champ (4). Encore qu'il relève plus sûrement de l'époque où le lignage maternel était le lieu de production, bien plus que le lignage paternel.

Tous les travailleurs de ces catégories constituent donc les travailleurs les plus performants du lignage. Ce sont les mwan du lignage (2). Il est à noter que s'ils produisent comme jamais ils ne l'ont fait jusqu'à présent et comme jamais ils ne trouveront la force de le faire plus tard, aucun d'eux ne peut se targuer de posséder ni de décider de quelque chose que ce soit, de leur propre chef, sans passer par les anciens du lignage. A côté des travaux du champ familial, ils ont le "loisir" d'aller donner un coup de main aux membres de leurs lignages maternels. Les hommes vont aider (quand le champ du lignage le permet) leur mère ménopausée (ainsi que leur belle-mère s'ils en ont une) et les femmes aussi.

Ce n'est que quelques années après le tyologo que les hommes commencent à jouir d'une certaine personnalisation par rapport à leurs cadets. A cet âge, ils devenaient les maîtres d'œuvre du champ lignager. Pour eux, il n'y avait plus de compétition. Et c'est le plus âgé (parmi ceux qui allaient

4) Soit la nécessité de distinguer entre deux "frères" d'un même lignage paternel, et dans une même classe d'âge.

2) Ce terme sert pour désigner les travailleurs du lignage, mais on s'en sert aussi pour parler des compétiteurs, durant les "invitations".

encore au champ) qui était désigné responsable du grenier. A cet âge, ils se mariaient (quand enfin la fiancée était en âge de le faire). Mais ils ne cessaient pas pour autant de travailler exclusivement pour le lignage, au moins jusqu'à la quarantaine affirmée. Telle était du moins la règle. Mais la réalité est que la date du départ à la retraite dépendait largement du nombre des anciens (totalement retirés du champ lignager) et surtout de celui des "mwan".

Du point de vue religieux, l'on a déjà remarqué qu'à ces âges, les hommes commençaient à observer des interdits plus strictement personnels, qui allaient jusqu'à les empêcher d'aller travailler tel jour de la semaine (1). Mais la singularisation de l'homme est véritablement accentuée vers l'âge de quarante cinq ou de cinquante ans, lorsque le lignage lui accorde de travailler tout seul, une portion de terre proche du village. Ces concessions de parcelles constituent une pratique relativement récente dans l'histoire du village. Le premier à le faire à Tindara avait été Fandia (cadet de Neklo, fils de Zovè et de Fingué). Pignin en dit qu' "on disait pour l'excuser que c'est parce qu'il avait été passer un temps chez ses oncles maternels à Kouto. C'est une habitude chez eux (à Kouto). Sinon, quand on faisait cela ici, le chef de famille disait qu' on désirait se séparer de lui. Et ce n'est que lorsque Fandia avait fini le "grand champ", il faisait alors le sien. Un tout petit champ d'ignames".

En 1960, ces concessions étaient accordées à Fantounon, Pignin et Zana. Tous les autres, plus jeunes, étaient stricte-

1) On les évoque sous le nom de daminguè. Un concept générique qui signifie quelque chose comme le destin particulier attaché à la personne, un peu comme un ange gardien. Wagnimè, que nous avons observé longtemps ne va plus aux champs les troisièmes jours de la semaine. Au début, l'interdit ne frappait que son seul champ. Et il pouvait aller travailler avec ses amis. Mais depuis quelques années, cet interdit s'est étendu à toute la superficie du terroir villageois... sans doute l'âge.

ment limités aux seuls champs du lignage. Pour justifier leur attribution, Pignin dit que c'est uniquement pour se procurer le "prix du tabac"; autrement dit, "l'argent de poche". Mais les bénéfices n'étaient pas réservés aux seuls producteurs. Le lignage puisait abondamment dans les ignames de ces "fuy blé" (i.e. petits champs d'ignames), pour telle fête ou pour nourrir tel étranger arrivé à l'improviste. Et si d'aventure Fantounon ou Pignin vendait quelque produit de ce champ, l'argent était intégralement présenté aux chefs du lignage, avant toute dépense. Telle était du moins la démarche. Mais rien ne les empêchait d'offrir quelque igname à tel de leurs amis ni à telle de leurs épouse si tel était leur choix. C'est par le biais de ces concessions que le coton a fait son entrée dans la région. La culture du coton avait été encouragée au début, par les chefs de lignage auprès des hommes de cet âge (1).

Pour nous résumer (à propos de la vie des adultes mâles du lignage), disons que tout se passe comme si la finalité (après le tiologo) était de devenir chef du lignage. Les hommes ont progressivement abandonné la compétition dans les travaux du champ. En accédant au statut d'anciens, ils travaillent donc moins, tout en bénéficiant davantage des produits du lignage. Dans le même temps, force est de constater qu'il y a une "personnalisation" accrue, à défaut d'une individualisation (que ce soit à travers le petit champ d'igname ou la pratique culturelle du daminquè). Pourtant, jusques à la position la plus élevée -celle de chef du lignage-, cette personnalisation

1) Autrefois, c'étaient les mêmes qui produisaient le tabac, pour la seule consommation locale, en ramassant la terre des dépotoirs du village. Aujourd'hui, seuls les plus âgés s'occupent du tabac. Dans le même temps, la limite d'âge pour la production du coton s'est considérablement abaissée (cf. Individu de la société villageoise actuelle).

s'opère au sein du lignage.

De fait, le chef du lignage ne "règne" pas tout seul sur ses suivants (frères ou fils). Et la comptabilité du lignage est tenue par le cadet, qui a charge de distribuer les pagnes (pour les funérailles) ainsi que les achats et les consommations de bétail, en parfait accord avec les autres "retraités" du champ du lignage. Dans le lignage de Zovè, ce rôle était déjà tenu par Fantounon, entouré de Pignin et de Zana. On a vu aussi que le grenier était géré par le plus âgé des travailleurs (en l'occurrence Yassoungo). Les achats et les ventes le font donc intervenir automatiquement, puisque c'est lui qui détient la marchandise. En somme, dans la classe la plus âgée du lignage, il y avait collégialité, sans qu'on puisse parler de parité parfaite, puisque le droit d'ainesse plaçait le chef du lignage au dessus de tous les autres. C'est donc lui qui coupait court à toute bicéphalité éventuelle.

Une vie de femme: Le deuxième lignage.

On a déjà vu que, au sortir de la petite enfance, garçons et filles sont en quelque sorte socialement indifférenciés. Ils se retrouvent par quartier, au sein du même groupe de "gbar-piré", dont on a vu aussi que le bénéfice revient d'abord aux femmes (4). Mais, tandis que le petit garçon est progressivement amené à participer aux travaux des champs communautaires, la fille demeure auprès des champs "de femmes". C'est donc elle qui se charge de la surveillance de ce maïs, puis progressivement des labours, jusqu'à son mariage.

4) Encore qu'une évolution récente encore fasse apparaître que la structure de production des "gbar-piré" est de plus en plus utilisée par certains adultes mâles, séparés de leur lignage paternel d'origine, ou tout simplement épargnés des travaux communautaires (les détenteurs de "petits champs d'ignames").

La tradition pose en effet, que la fille appartient à la mère. C'est-à-dire au lignage maternel de celle-ci. C'est donc théoriquement ce lignage qui décide des fiançailles de la fille avec tel lignage paternel. Le profit de la dot qui est versée en nature par le lignage-gendre, revient aussi à la mère, et à travers elle, au lignage maternel. C'est pour cela que l'on dit que la fille appartient à la mère, tandis que le fils est la propriété de ses "pères" (1). C'est sur la fille que la future ménopausée compte pour ses vieux jours. La mère a donc un intérêt particulier à ne pas s'en défaire. C'est ce qui explique -tout au moins dans le Niéné Nord- pour partie, la faible scolarisation des filles, bien avant un quelconque machisme. Et d'ailleurs, si la mère n'a qu'une seule fille, elle évite de la marier à un lignage paternel d'un village voisin, préférant l'avoir avec elle dans le même lieu. On a compris que, ménopausée, elle ne reçoit pratiquement plus d'aide du lignage marital.

Après la folle (2) période de la "jeunesse" (pitiagui: ou l'état de jeune fille), la fille est mariée à un lignage, qui a travaillé des années durant pour payer sa dot. On peut dès lors se représenter toute l'existence de la femme, jusqu'à la ménopause, comme un remboursement ou plutôt une fructification de la dot perçue. Désormais, la plus importante partie de

1) Mais ce système de "possessions" supporte bien quelques entorses. Avec l'accord de la mère -notamment si celle-ci a donné le jour à de nombreuses filles -, le lignage paternel peut parfois se charger de marier une ou plusieurs filles aux lignages de son choix. De même, lorsqu'il a été question de "donner" des élèves, certains hommes (désignés par le village, pour la corvée du "don") ont pu donner l'un des fils de leur sœur, parce qu'ils n'en avaient pas suffisamment eux-mêmes, alors que l'école préférerait les garçons aux filles.

2) C'est du moins ainsi que l'imaginaire collectif le veut, même si les interdits sont légion.

ses forces sera consacrée aux plantations du lignage marital. Ce qui n'empêche pas -bien entendu- de faire des enfants. Généralement, c'est le lignage paternel qui fournit la nourriture pour tout le monde. Mais il revient aux femmes de confectionner les sauces ainsi que de produire le fonio. Or le tô qui est l'aliment traditionnel et quotidien des Sénoufo du Niéné Nord est fait, pour plus de la moitié, avec du fonio, que vient lier un peu de farine de maïs. En réalité, ce sont donc les femmes qui nourrissent le lignage paternel, la plupart du temps. De plus, abusant de cette situation, les lignages paternels ne "donnent" du maïs à leurs épouses que de loin en loin.

Parallèlement aux champs des maris, la femme travaille toujours avec sa propre mère (ou grand-mère). Théoriquement, on dit que ce travail ne profite pas au lignage des maris, pas même aux propres enfants de la femme, puisque c'est le champ communautaire qui nourrit tout le monde. Le champ de la mère est donc destiné avant tout à constituer le pactole du Nérigba. Mais il faut pourtant signaler que ces dispositions ont subi elles aussi quelques changements, face au comportement lésionneur des hommes. Pour pallier aux manquements de leurs "époux", les femmes ont d'abord commencé par puiser dans les réserves de leur propre mère. Si cela était somme toute juste à une époque antérieure -dans la mesure où les largesses du lignage-mari de la fille (4) profitaient également à la mère-, rien ne l'a plus justifié quand les lignages d'hommes n'ont plus eu grand-chose à offrir à leur épouses (2). Une des réponses des

4) Notamment en ignames que seuls les lignages paternels produisaient.

2) Peu de maïs et encore moins d'ignames, les efforts ayant été dispersés dans la culture du coton ainsi que -c'est du moins ce qu'on dit-^{par} la sécheresse.

femmes a été le refus d'apporter les repas, à la "place" familiale. Pourquoi en effet, nourrir une entité dont on ne perçoit guère les bénéfices ? Aujourd'hui, chaque homme mange dans la case de sa femme... s'il est en bons termes avec elle. Et ils sont nombreux les maris qui se plaignent de ne rien manger de la journée (1).

Lorsque nous avons interrogé Pignin sur le sort qui était celui des femmes de la société traditionnelle, il a parlé de leur part de travail agricole puis terminé (d'emblée) sur la situation actuelle des rapports entre les sexes. Il dit:

"Elles travaillaient avec leur mère pendant les jours que vous leur laissiez. Elles s'invitaient les unes les autres pour cultiver le champ de leur mère. Puis, quand les enfants commençaient à bien grandir et à bien travailler, vous les laissiez en disant: "travaillez pour vous-mêmes"... quand elles commençaient à avoir mal aux reins. Vous ne payiez plus leurs impôts. Vous n'avez plus rien à voir avec elles. Si elles n'ont plus leur mère, elles commencent un champ toutes seules. Si elle a des funérailles, c'est elle qui fournit les aliments pour le gonaga (2). C'est ainsi que c'était. Maintenant, même si c'est une jeune épouse, si cela lui plaît, elle ne va plus travailler qu'avec sa mère. Quand on dit de payer les impôts, tu les payes. Si tu refuses, les gens te disent que c'est comme ça pour

1) Surtout quand ils n'ont plus leur propre mère. C'est là sans doute l'une des causes de la désagrégation du lignage, dans la mesure où le "ménage" se dégage de plus en plus comme le centre de nouvelles cohésions, au détriment de la collectivité.

2) Le gonaga est un plat de riz ou de foutou que l'on doit offrir aux parents d'un mort, en témoignage de solidarité mais aussi d'allégeance. Il constitue un élément extrêmement chargé de significations, dans le langage qu'occasionnent les funérailles: Par exemple, un lignage-gendre doit en offrir un aux parents de sa jeune épouse lorsque ceux-ci ont perdu un des leurs. Le gonaga permet donc aussi de lire les alliances au sein du village (entre autres fonctions).

tous (1).

Quand donc les épouses "commençaient à avoir mal aux reins", les hommes les laissaient travailler pour elles-mêmes. Elles étaient aidées par leurs filles et, de façon moins formelle, par leurs propres fils et les enfants de leurs autres "sœurs" du lignage maternel. Une autre aide est constituée par le paiement des dots des filles du nérigba. La mère en bénéficie au premier chef, même si certains travaux vont au chef du nérigba (2). Ce statut privilégié de la mère contribue en retour, à maintenir la domination des hommes sur leurs épouses. Il est en effet évident que ces privilèges futurs organisent la vie d'épouse, comme par anticipation, en canalisant les frustrations. La femme a ainsi tout intérêt à avoir des filles, puisqu'elles l'aideront toute sa vie durant. Dans le même temps, le lignage paternel ne lui souhaite que des garçons pour travailler le champ communautaire. L'acceptation par les femmes, des humiliations masculines trouve son fondement dans cette répartition des espoirs, beaucoup plus que dans la seule cro-

1) Outre le fait de résumer la vie et le statut d'épouse, le témoignage de Pignin révèle aussi l'évolution récente du système social total. Nous interprétons volontiers l'emploi du tu (seconde personne du singulier - qui paye, qui voudrait refuser et à qui les gens disent que c'est comme cela pour tous), plus comme le signe de la désagrégation du lignage que comme résultant simplement du "grand âge" de Pignin (ce qui le placerait au même niveau qu'un chef de lignage par exemple). L'emploi de ce tu souligne le caractère personnalisé des relations actuelles entre l'homme et sa femme. On peut d'ailleurs voir que lorsqu'il évoque -un peu plus tôt- la situation du passé, il dit vous, pour définir l'acteur (i.e. le lignage paternel).

2) Le chef du nérigba détient le tilo du lignage (i.e. les esprits des morts du lignage maternel). En règle générale, c'est le membre le plus âgé du groupe, quel qu'en soit le sexe. Aussi bien, certains travaux de dot peuvent-ils profiter au champ d'un chef de lignage paternel.

yance en une quelconque supériorité des mâles. On voit aussi apparaître les conséquences que cette distribution des prérogatives peuvent avoir sur la scolarisation des filles. Les hommes ont les garçons et les filles vont aux mères. Mais si le pouvoir masculin est réputé prévaloir sur celui des femmes, ce sont les hommes qui entrent en relation avec les forces administratives. Et non pas les femmes. Une injonction de commandant à "donner" des enfants, concerne donc d'abord les hommes. Ils ne pourront donner que ce qu'ils "ont", c'est-à-dire des garçons. Bien entendu, ils le feront uniquement sous la pression de la force, puisque le seul système dont ils connaissent les aboutissants, réclame lui aussi la présence de leurs garçons. Le discours de scolarisation a d'autant moins de prise sur les femmes qu'elles sont exclues du pouvoir politique (historiquement masculin). Tandis que les hommes sont directement exposés aux incidences de l'extérieur et donc évoluent, par "la force des choses". Les femmes constituent de ce fait, la force la plus importante de résistance au changement (ou à l'Occidentalisation).

9° Chapitre.

Production et consommation collectives : de l'initiation (Poro) et de la dot comme facteurs de cohésion.

Traditionnellement, on distingue deux types de plantations dans les villages du Niéné Nord: il y a celles des hommes (i.e. le lignage paternel) (1) et puis celles des femmes (qu'elles soient ménopausées ou non). Après avoir présenté les différents produits agricoles vivriers (à travers les représentations les plus usitées qui les concernent et leur situation actuelle), l'on remontera à cette distinction, afin de les répartir par type de plantation. Après ce versant de la production,

1) Encore que, en 1960, il y avait déjà les "petits champs d'ignames" des retraités du lignage.

un second volet viendra. Il abordera l'utilisation qui est faite de ces produits (1).

Champs d'hommes/ champs de femmes : deux vitesses de production.

Les principales cultures traditionnelles sont l'igname, le maïs, le fonio, le riz, le mil, le sorgho et l'arachide. A ces produits de base, d'autres aliments plus marginaux (ou dont la culture est en tout cas moins systématique) viennent s'ajouter. Ce sont les haricots, les pois de terre ou la patate douce (2).

La première des cultures traditionnelles est celle de l'igname. Les meilleurs sols lui sont réservés. C'est le produit viril par excellence. Au moins jusqu'à 1971, le village de Tindara avait été l'un des plus gros producteurs de la région, avec celui de N'déou. Il n'était pas rare alors, de voir venir les gros camions des Dioula des villes, pour emporter de quoi nourrir les gens des villes. Mais la production en a tellement chuté depuis quelques années, que l'on est en droit de se demander si la culture des ignames profite encore à quelqu'un. En effet, la consommation de ces tubercules, qui couvrait toute l'année solaire, ne dure désormais pas plus de sept mois.

La production du maïs est sans doute la plus importante, de façon absolue. Il constitue -on l'a dit- l'aliment de base des repas quotidiens. Mais même si sa production n'a pas beaucoup baissé dans le temps (comme celle de l'igname), ce sont les modes de production qui ont changé, dans le sens d'une plus

1) Toutefois, nous ferons remarquer que si nous avons tenté de remonter au plus loin des pratiques, l'on percevra inévitablement, ici ou là, que ces descriptions sont largement structurées par rapport aux représentations actuelles; ce que nous nous ne cherchions pas à éviter. Si bien que ce qui suit, doit se lire comme une introduction à l'analyse des productions du système villageois actuel.

2) Ces cultures là ne seront pas abordées ici, en raison-même de leur relative périphérisation.



grande parcellisation.

C'est le riz qui a connu la plus grande progression (tout au moins parmi les cultures vivrières) durant les dernières années. A coup sûr au niveau de la consommation. Mais il est moins sûr que cet accès de consommation ait correspondu effectivement à une augmentation de la production. Les campagnes nationales d'encadrement de la riziculture, qui sont très populaires dans la région de Korhogo, n'ont pas vraiment atteint le Niéné Nord (plus "consacré" à la culture du coton). Aussi bien, la production du riz suit encore les schémas sociaux les plus traditionnels. On est donc enclin à considérer que l'actuel surplus de consommation est dû à des achats de riz importé des autres régions... avec l'argent tiré du coton. Le riz est en train de passer du statut d'aliment de fête à celui d'aliment quotidien, comme dans les villes. A ce jour, seuls deux villages des abords de la Bagoé -Zaguinasso et Wora- ont une tradition de riziculture suffisamment forte pour songer à une auto-suffisance.

Le fonio est la céréale la plus généreuse de toutes celles qui sont produites dans cette région. C'est aussi la plus consommée (alors que dans les villages de la région de Korhogo, bien peu de personnes connaissent l'existence de cette culture). Sa culture ne nécessite que le minimum des soins; à peine le désherbage. Car le fonio se comporte comme une "mauvaise herbe", par sa facilité à proliférer. Il ne suffit que de le semer une première année pour le récolter de trois à quatre saisons successives. C'est en effet au moment des moissons que quelques épis se défont et ensemencent le sol, pour la saison des pluies suivante. On réserve donc le fonion aux jachères les plus anciennes.

La production de mil a beaucoup décliné dans la région d'étude. Le mil (dans d'autres régions de l'Afrique de l'Ouest,

on dit "le petit mil") n'y a jamais vraiment fait partie de l'alimentation ordinaire. Sa consommation s'est donc progressivement limitée à la préparation de la bière (le dolo), dans la mesure où il se vendait assez vite (mais pas forcément bien). Depuis quelques années, on peut constater la persistance d'une forte demande, surtout de la part des préparatrices de dolo. D'ailleurs, le dolo est fait désormais, avec des proportions grandissantes de maïs voire de sorgho. Ce qui prouve la rarefaction du mil ou -et c'est la même chose- sa cherté.

Autrefois, le sorgho (d'autres disent le "gros mil") était considéré comme aliment de soudure, réservé aux seules disettes de la lunaison-de-la-chaueur-sèche (celle qui s'écoule entre juillet et août). Capable de se garder longtemps, on prétend même, qu'avant les (premières) disettes de 1968 et de 1969, certains ne cultivaient le sorgho que pour en revigorer la semence. Des chefs de lignage comme Neklo, qui avaient des chevaux, les gavaient de sorgho, lorsque l'herbe verte se faisait rare. Mais depuis 1968, le sorgho a beaucoup perdu de ce mépris-là. Il est cultivé chaque année désormais, tout comme le maïs. Et on ne voit plus de ces claies où l'on "enrangeait" le sorgho en prévision des mauvais jours, et qu'on ne touchait guère, de longues saisons de soudure durant.

La production de l'arachide avait été longtemps le seul fait des enfants (qui apprenaient à cultiver) et des vieilles mères. On lui réservait les jachères de deux ans, après que l'igname et le maïs soient passés sur le même sol. Sa production avait été "popula isée" avec la période coloniale, afin de répondre aux demandes des huileries nouvellement installées. L'initiation l'avait toutefois intégrée dans son circuit de paiement des droits et des amendes, notamment pour les plus jeunes des initiés. Même si on lui reproche d'appauvrir le sol (la culture de l'arachide ne laisse en effet rien au sol qui lui

supporte; les tiges tout comme les racines sont arrachées); l'arachide connaît aujourd'hui un grand succès auprès des jeunes gens non mariés, car c'est la seule production que les lignages leurs tolèrent.

Toutes ces cultures sont produites dans des champs dont la distribution respecte le partage des sexes. C'est ainsi que par exemple, le mil n'est jamais le produit des femmes, et que le fonio n'a jamais intéressé les hommes. Il s'agit maintenant de décrire ces lieux de production, avec leurs représentations.

Les champs du lignage sont au nombre de trois. Leur ensemble est désigné par le terme de fo-korgo qui signifie "héritage d'ignames". Chacun de ces champs mesure environ 7 ou 10 hectares (4); soit un total d'environ vingt-cinq (25 ha).

On comprend aisément que le premier champ du lignage soit celui des ignames. C'est par lui que l'on inaugure les terres nouvellement défrichées. Labouré en formant des buttes (hautes de 60 cm environ), on y sème du mil au milieu du mois d'août -le mil a besoin de moins d'eau que le maïs. Ce sont les seuls produits que l'on tire de ce premier champ.

Le second champ est celui du maïs. Il occupe la place du champ d'ignames de l'année précédente, par conséquent, il est d'une superficie sensiblement identique. Les labours se font en planches courtes, disposées en quinconce pour limiter le ruissellement. Dès que les graines de maïs ont poussé, on y "jette" le riz dit de plaine, qui profite ainsi de toute la période dense des pluies (août et septembre). Là où la terre est suffisamment fertile, l'association se fait soit avec du mil, soit avec du sorgho.

Le dernier de ces trois champs est celui où l'on produit

) Pour démontrer l'immensité du "fo-korgo", Pignin dit qu'on ne pouvait pas entendre un appel lancé à haute voix, depuis un bout du champ jusqu'à un autre.

les arachides. Il occupe l'ancien champ de maïs. C'est donc un sol déjà bien usagé, mais meuble sur lequel les enfants font leur apprentissage. Il est en général plus réduit que le champ de maïs (celui de la saison précédente), parce qu'on a délaissé les endroits les moins fertiles ou déjà épuisés par les deux précédentes années de culture.

Si les femmes entretiennent aussi les champs du lignage marital, les leurs ont en commun d'être livrés à leurs seuls soins (4). Il en est aussi de trois sortes: le champ de fonio, celui du maïs et la rizière.

Si les ignames sont l'apanage du lignage, le riz l'était pour les femmes, du moins à une époque antérieure. Seules les femmes d'un certain âge le produisaient traditionnellement, dans les bas-fonds, aux abords des rivières. Il s'agissait dans ce cas, de riz dit inondé. Les hommes s'en sont longtemps désintéressés, jusqu'à une époque récente. Mais, tout comme le lignage, les femmes ménopausées cultivent aussi le riz de plaine, dans le champ de maïs.

Le champ de maïs des femmes est installé sur un sol qui déjà généralement épuisé par plusieurs saisons d'exploitation. On considère en effet, que le défrichage de nouvelles terres est bien trop difficile pour une femme (2). Si une femme entreprend de défricher une nouvelle terre, elle la choisit par conséquent assez peu herbeuse et peu arborée. Cela veut dire aussi que la nouvelle terre est assez peu productive (3). A

4) Ainsi que celui, périodique, de leurs alliés: les gendres, les fils et les neveux.

2) Quand dans le même temps, les hommes ne se sont jamais privés, pour leurs défrichages, des services de leurs épouses. Mais il s'agit d'un dit, qui a sa fonction précise: celle de cantonner les productions féminines à des rendements très faibles, ce qui limite automatiquement le pouvoir des femmes même ménopausées.

3) Une moindre arboration signifie en effet, soit que le terrain est peu propice à la végétation (et donc aussi à l'agriculture),

cette moindre fertilité, il s'ajoute d'autres handicaps. Sur ce même terrain, les femmes cultivent aussi bien le maïs, que les arachides et que le riz. A cela, elles ajoutent encore les haricots (cultivés exclusivement en association avec d'autres plantes), les gombo et de nombreuses autres plantes entrant dans la confection des sauces. Les résultats sont à la hauteur de ces handicaps. Les haricots ou les arachides, les épis de riz ou de maïs sont tous identiquement maigres. Les hommes peuvent alors s'étonner (très sincèrement) devant la médiocrité des récoltes provenant des champs de femmes.

Les deux précédentes plantations ne sont cultivées que par les femmes ménopausées. Le troisième - celui du fonio - , est le fait de toutes les femmes, même jeunes encore (et donc travaillant pour le lignage des maris).

On trouvera résumé l'ensemble de ces productions, distribuées par type de champ, dans le tableau qui suit. Nous avons préféré ne pas indiquer de superficie moyenne, car ce serait pure fantaisie que de donner des échelles de grandeur. Il faut dire aussi que la plupart de ces produits sont cultivés en association, ce qui rend la tâche d'évaluation d'autant plus hasardeuse.

* soit qu'il n'est pas resté longtemps en repos, depuis la précédente mise en valeur (durée de la jachère courte).

Tableau III Les cultures par type de plantation.

Types de cultures	Champs du Lignage	Anciens du Lignage	Champs des Mères
Ignames	+	+	
Maïs	+	+	+
Riz <u>Plaines</u>	+		+
<u>Rizières</u>			+
Arachides	+	+	+
Fonio			+
Sorgho	+	+	+
Mil	+	+	

La consommation des produits agricoles.

Les produits consommés par le lignage, sont généralement distribués aux épouses, lorsqu'elles vont travailler au "fo-korgo". Les distributions concernent alors toutes les femmes présentes au champ, qu'elles appartiennent ou non au lignage. Aussi bien, tout le monde pouvait profiter de ces produits, en échange d'une journée de travail. Pignin (du lignage de Zovè) témoigne de l'époque où il était lui-même travailleur. Il dit: "Si elles allaient au champ, même pendant dix jours de suite, vous (les hommes) leur distribuiez des ignames. Si les ignames ne suffisaient pas, il y avait le maïs. Les parts étaient énormes de ce temps-là. Elles en donnaient à leurs mères. L'important pour vous les hommes, était qu'elles vous donnent à manger. Quand cela vous plaisait, vous leur disiez: "allez chercher du maïs pour le grenier du village" Elles allaient le matin, travaillaient toute la journée et ramenaient le maïs" (1).

1) On peut aussi voir l'état des rapports qui "unissaient" hommes et femmes dans le lignage; les dernières étant - un peu plus théoriquement que dans les faits - les objets des premiers qui peuvent leur faire faire tout ce qu'ils désirent. Pignin poursuit: "certaines se croyaient futées. Elles prenaient à peine de maïs, se disant qu'elles ne pouvaient pas s'encombrer de trop

Ce maïs-là était mis dans le grenier. On l'utilisait généralement pour la vente, ou pour les jours de disette, quand il n'y avait plus rien dans les champs (1).

Dès les années "cinquante", la commercialisation des produits agricoles était pratiquée dans le Niéné Nord. Jusque là, les échanges s'étaient somme toute limités au troc local, avec les populations dioula, notamment pour les bandes de tissus. Et l'autosuffisance excédentaire se combinait avec les prélèvements arbitraires des chefs de l'administration coloniale (2). En 1960, le commerce des produits vivriers permettait d'évacuer les excédents vers les villes, par les circuits commerciaux - tout-à-fait spontanés et capitalistes- des dioula, sans jamais mettre l'équilibre nourricier en danger. Les villageois considèrent aujourd'hui, que la période qui va de la fin des travaux forcés (1946) à l'introduction et la popularisation du coton (1965 - 1966) a été une espèce d'âge d'or, au moins en ce qui concerne la production des vivriers. Durant cette période, il y a eu des surplus, très régulièrement. Des surplus agricoles qui profitaient certes d'une bonne pluviosité, mais dont l'ex-

*de charge, après une journée de travail; d'autant que le maïs était celui du grenier. A l'une de ces occasions, nous avons décidé, une fois que le maïs soit parvenu jusqu'au village, que chaque femme emporte la quantité apportée des champs". La suite se perd dans des rires espiègles, en souvenir de la tête de Mongni (une des épouses de Neklo) qui n'avait pas voulu se fatiguer ce jour-là. Comme on le voit, les manipulations ont toujours été présentes, avec pour effet, de remettre les "choses à leur place".

1) Après la récolte, le maïs est en effet laissé au champ, dans des "meules". On va donc l'y chercher au fil des besoins.

2) Quand dans le Niéné Nord, on parle de l'année de la faim, il s'agit de la première famine qui ait sévi après les prélèvements dits de "l'effort de guerre". Selon nos témoins, cela se passait entre 1943 et 1944.

plication la plus plausible demeure dans cette espèce de paix sociale. On peut en effet, penser que, habitués à compter avec les invasions guerrières et -il faut bien le dire- les exactions coloniales du travail forcé, les communautés s'étaient organisées pour produire plus qu'il ne leur fallait, pour pallier au manque à gagner qui résultait de ces divers prélèvements. Dans une paix sociale (relative certes, mais sans abus), les rythmes de production sont restés les mêmes (1), tant que les structures de la production sont demeurées identiques.

Les surplus de production étant vendus, les lignages entamaient alors les investissements. Dans la société traditionnelle - et encore largement dans celle d'aujourd'hui - , toute l'accumulation -ou l'économie (dans le sens domestique de ce terme)- trouvait son aboutissement dans les funérailles et les réunions similaires (2). Les investissements essentiels étaient donc constitués par l'achat de bovidés et de linceuls. Les rites funéraires sont donc un lieu de lecture particulier du système économique. Mais dans le même temps, ils mettent en évidence l'ensemble des structures villageoises.

Une consommation exceptionnelle.

Le nombre des invités est parfois égal à celui des habitants du village. De fait, tout le monde est accepté aux funérailles. Cela pose bien évidemment le problème de la nourriture de cette foule. Et il n'est pas rare, que les greniers des lignages soient vidés durant ces véritables orgies. Mais

1) Et peut-être, ont-ils été quelque peu exacerbés entre 1950 et 1965, à cause de l'appât du gain suscité chez les chefs (de lignage ou du poro) par la possibilité de vendre les produits agricoles aux Dioula.

2) Par exemple, dans les rituels de l'initiation, la fête des très justement nommés kagbari (kagbari signifie en somme rivaliser, avec la connotation de "union" comme dans gbar-piré), qui rivalisaient par lignage maternel interposé.

la dépense la plus somptuaire se situe entre les "griots" et les linceuls. L'on retrouve là, tous les éléments du Potlatch tel que le décrit G.BATAILLE. Les dons de linceuls des lignages amis n'ont pas seulement la signification d'une aide apportée aux parents du défunt. Ils viennent attester aussi de la puissance du donateur aux yeux de toute l'assemblée. Tout comme lors des potlatch, "les richesses offertes ostensiblement |le sont| dans le but d'humilier, de défier et d'obliger un rival" (1). On offre donc des linceuls aux deux lignages du défunt, devant une foule abondante, sous le charme des déclamations superlatives du griot qui vante les mérites du donateur, pendant que deux personnes déplient le pagne et le mettent sur un tas d'autres tissus. Il est à noter que la rivalité ne s'établit pas seulement entre les donateurs et le lignage, même s'il s'agit des deux partenaires les plus directs. Elle concerne aussi les différents donateurs, en fonction de leurs rapports avec le lignage receveur. Et c'est ainsi que les différents lignages qui ont "reçu" une femme du lignage, se trouvent dans l'obligation de rivaliser entre eux, par la valeur des cadeaux. Mais la rivalité peut encore sortir du cadre des funérailles, et servir de prétexte pour exprimer les multiples raisons que deux lignages peuvent avoir de se mépriser.

La fonction d'échange de ces "dons" a été récemment mise en évidence, par une intégration singulière de l'écriture, aux cérémonies traditionnelles. Depuis que les lignages ont presque tous un ou plusieurs écoliers en leur sein, on trouve désormais un commis aux écritures, à côté du griot. Ce scolarisé est chargé de noter tous les dons, pour compenser la défaillance des mémoires; ceci dans le but désormais très expli-

1) BATAILLE G. La notion de dépense (Op.Cit. p.11)

cite de rendre la pareille sitôt que l'occasion se présentera (4). Fort heureusement, tous ces dons ne sont pas ensevelis avec le mort. Les pagnes reçus par le lignage, deviennent bien souvent une sorte de monnaie, qu'on peut offrir à d'autres lignages, en des occasions similaires.

Aujourd'hui, il faut bien parler d'une inflation, au niveau de la dépense. A Pignin, la question avait été posée de savoir ce que les sénoufo appellent "funérailles", au point d'en avoir fait "une fête". Son témoignage traduit la structure du jeu. Il dit: "On se dit: "mon premier acte du matin vaut mieux que l'œuvre entière de telle personne. Alors, quand on fait les funérailles des siens, on le fait de manière à effacer le souvenir de celles des autres lignages. Sinon, quand j'étais enfant, il n'y avait pas de funérailles où l'on mettait plus de sept pagnes sur le cadavre. Et ce n'est pas à toutes les funérailles qu'on tuait une bête (un bœuf). Et quand il y en avait une, on la tuait vers la fin des funérailles. Et les gens disaient avec crainte: "ils ont tué une bête, pour repousser les mouches de derrière tel des leurs qui est mort". Maintenant, dès que quelqu'un ferme les yeux, on égorge, en tas, en disant: "nous faisons des funérailles". Deux bœufs? Si on tuait deux bœufs, les gens disaient que les funérailles avaient été trop bien faites" (2).

1) Le problème n'est d'ailleurs pas particulier à la région d'étude. On retrouve des "écoliers-écrivains aussi bien dans la région de Korhogo que de Bouaké (certains disent même, de Yamoussokro). Si tout le monde est d'accord pour juger en bloc que les funérailles sont un fléau pour les vivants, cela n'a jamais empêché personne de célébrer les "siennes" de la façon la plus somptueuse qu'il peut. Les paysans sénoufo égorgent des bœufs, les autres enterrent leur morts dans du marbre venu d'Italie... et ce sont les mêmes paysans qui payent.

2) Et, sans en parler, chacun de nous pensait aux funérailles de Neklo qui avaient eu lieu en novembre 1979. A cette occasion, le record du village avait été inscrit à 32 bêtes en une seule semaine de funérailles.

La surenchère constatée par Pignin dans les échanges funéraires, résulte simplement d'une plus grande richesse qui est due à la culture du coton avant toute chose. Vers 1965, les services de la sous-préfecture de Boundiali évaluèrent le revenu annuel -en argent- de Neklo Koné (chef de lignage et dougou tiguï de Tindara) à quelques 15000 cfa (1). Cette estimation n'étant fondée sur aucune base matérielle, nous avons demandé à Fantounon - qui était déjà le trésorier du lignage. En réalité le revenu dépassait au moins du double, cette estimation, pour s'établir autour de 40 000cfa. Bien évidemment, cet argent provenait exclusivement de la vente du maïs et des ignames que le lignage avait en surplus. Aujourd'hui, le moindre des fils de Neklo, peut recueillir au moins 60 000 cfa par an, rien que par la culture du coton. Si l'on tient compte du fait que le besoin essentiel en nourriture est assuré par la (très) relative autosuffisance, tout cet argent se trouve immobilisé dans des investissements improductifs tels que les pagnes et les bovins. Au lieu qu'on pourrait espérer une utilisation plus heureuse. C'est du moins la réflexion habituelle que provoque l'analyse du circuit économique traditionnel qui, on le voit, perdure et se perfectionne avec les nouvelles données.

Une rencontre exceptionnelle.

Dans toute la partie ivoirienne du territoire Sénoufo, les funérailles sont l'occasion de rencontres extraordinaires. Tous les lignages maternels représentés dans le lignage paternel du défunt sont parfois réunis à cette occasion. Ces manifestations constituent donc aussi un moment privilégié de la vie publique. Dans la région dense de Korhogo, les marchés heb-

1) D'après un certificat établi en vue d'une demande de bourse, par Dohona Koné, un des écoliers du lignage.

domadaires partagent ce privilège avec les funérailles. Mais ici, l'habitude des marchés ayant été fortement ébranlée, il ne reste plus que les funérailles pour favoriser les grandes rencontres. On en profite donc pour vider les querelles les plus anciennes -presque toujours à propos de femmes et de dots.

Sans doute mieux que nos descriptions des structures de production, ce sont les funérailles qui offrent le mieux à lire les circuits d'appartenance de la personne. On le voit dès le moment où les émissaires sont envoyés dans les villages voisins. Pignin dit: "Quand quelqu'un meurt, si c'est une femme venue chez vous, vous envoyez quelqu'un en lui disant: "le maître de cette femme se trouve dans tel village". Car les funérailles d'une femme sont aux mains de ses oncles (du nérigba). C'est ce maître qui décide du jour où on va l'éteindre. Ce ne sont pas les "maris" qui se chargent d'informer. C'est le représentant villageois du nérigba (s'il y en a un) qui est chargé de cela. C'est lui qui viendra vous annoncer la réponse du maître du lignage maternel de votre femme. Et quand c'est un homme, il n'y a pas d'autres liens de parenté qui comptent. C'est le lignage paternel qui importe. Celui qui est l'aîné, va avec d'autres, pour le laver. Si on demande à l'un de ses parents (du matrilignage) comment se passent les cérémonies, il dit: "ah non! ce sont les parents qui s'en chargent!" Et eux, ils diront: "C'est après-demain qu'on va l'éteindre, puisqu'il ne s'agit pas d'un enfant".

S'il s'agit d'une femme: les oncles maternels. Jamais tu ne veras les maris dire: "c'est à nous les funérailles" et fixer la date. Le premier pagne qui va se poser sur son corps appartient au nérigba. Les suivants appartiennent aux hommes. Et ceux du nérigba viennent à nouveau. S'il s'agit d'un homme, même si ce n'est qu'un chiffon, le premier pagne est celui de ses pères".

En sénoufo, Pignin emploie deux termes différents qui se traduisent tous les deux par parent (en français). Pour désigner le lignage maternel, il dit "ses gens", tandis que celui du père se traduit littéralement par: "ceux qui le prennent pour s'en occuper" (la traduction littérale est peut-être

mieux rendue par l'expression anglaise de "take care"/of/).

On peut donc dire que le lignage maternel a une plus grande charge affective pour les personnes. Eux, ce sont les "parents" alors que le lignage paternel s'occupe de choses matérielles: il nourrit et résoud les problèmes en quelque sorte politiques de la personne.

Après avoir annoncé les funérailles, avant que les "étrangers" (ceux qui n'appartiennent à aucun des deux lignages) ne viennent, on "éteint" le mort. L'extinction consiste en une danse qui a lieu aux aurores, avec les griots. Tous les parents du défunt dans en distribuant des cauris et/ou de l'argent aux griots. "Quand tout le monde était réuni, on tirait un coup de fusil. C'est ce qu'on appelle "éteindre" le mort". Et la fête commence, avec les consumations d'usage.

Quant au déroulement des funérailles, il met en marche la quasi-totalité des structures sociales du village, tant les quartiers, que les classes d'âge du poro. Au moment de l'extinction, on envoie les creuseurs de tombe. Ce sont des piari (14-20 ans), qu'accompagne un adulte du rang des goribé (). Dès

) Il s'agit d'un des âges qui viennent après la grande initiation du tyologo. La personne de ce cycle a donc environ 30 ans. après l'extinction, on réunit un comité de surveillance des funérailles. Un comité qui est constitué par des émissaires provenant de chacun des quartiers du village, auxquels on a ajouté obligatoirement l'un des membres du lignage maternel du défunt. Le rôle de ce comité qui siège tout le long des funérailles, est de répartir les invités des villages voisins, à tous les quartiers du village-receveur. Tous les repas préparés par les habitants du village pour les invités, passent à ce niveau. Et c'est là que la présence d'un membre du lignage maternel au sein du comité trouve son importance, car tous les gonage

passent donc aussi par là. C'est Pignin qui explique la suite:

" Quand on a un différend avec l'un des prétendants des jeunes filles du nérigba, si ce dernier vient à offrir quelque chose, c'est cet envoyé qui refuse le présent. Alors commencent les supplications, par l'entremise d'un intermédiaire. " Il avait commis telle faute à l'endroit de notre fille. Et ce ne sont pas des façons. Nous nous étions dit qu'on ne le manquerait pas. Son cadeau ne nous fait pas défaut! Alors on va chercher un autre intermédiaire (plus prestigieux), pour qu'il vienne leur parler. Quand ils ont fini de parler, ils disent: "allez lui dire d'apporter des noix de kola".

Là réunion-même des émissaires témoigne de la nécessaire participation de tous les villageois aux funérailles. Une fois que les étrangers ont été distribués par quartier, la nourriture qui va les alimenter (et c'est aux quantités de vivres ainsi livrés que les étrangers jugeront de la qualité des funérailles) provient des greniers des habitants de ce quartier. Le lignage paternel (ou, si c'est une femme, celui de ses "maris") ne s'occupe que de fournir la viande, pour les sauces. Cela témoigne de la qualité de la solidarité qui doit regner - de plus en plus théoriquement il est vrai - entre les membres d'un même village.

Produire de la cohésion dans le lignage.

Sans que l'on puisse parler d'autonomie de leur personne, deux types de membres se dégagent parmi les éléments du lignage. Dans les deux cas, il s'agit des adultes. Il y a les hommes retirés des travaux du lignage, ceux qui ont "un petit champ d'igname" et qui se personnalisent par l'adoration d'un daminguè qui leur est propre. L'autre type est constitué par les mères du lignage. Séparées des champs des "maris", elles peuvent disposer de la force de travail de leurs enfants (ou donc de leurs neveux). Elles aussi se font une "personnalis-

tion" religieuse, sous la forme des sectes appelées "sandogo"⁽¹⁾.

Au dessous de ces deux classes, jeunes gens et jeunes filles sont soumis, dans une identification au "tout" lignager. Toute leur vie de jeune est représentée comme une marche vers le statut d'aîné. Ils doivent donc se limiter ("provisoirement") à produire pour leurs aînés (2), dont il est évident qu'ils vont eux-mêmes les remplacer bientôt (3).

1) C'est parmi les membres de ces sectes que l'on retrouve les devins traditionnels, ceux dont la fonction est de dire ou de faire dire ce que la personne peut cacher aux autres membres de la collectivité. Les "sandogo" ont au moins une double fonction: celle de détentrices d'un pouvoir religieux au niveau des lignages maternels et puis celle, plus globale, de la gestion des "esprits" du village (pour plus de détail sur la première fonction, nous nous permettons de conseiller l'ouvrage de JAMIN (J.). Les lois du silence, essai sur la fonction sociale du secret -op. cit. p. - notamment aux pages 47 et 49). L'arrivée (vers 1953) du fétiche de San à Tindara a ainsi été organisé avec l'assentiment des Sandogo du village. Wagnimè (groupe des initiés) dit: "Chez nous, quand on apporte un fétiche, les femmes sandogo doivent l'accueillir. Parce que c'est une chose assimilée aux tiu (...) Or les tiu appartiennent aux sandogo (il s'agit des tiu protecteurs du village). Par conséquent, ce qui vient s'ajouter aux tiu appartient aussi aux sadio".

2) Même cette affirmation ne veut rien dire, car elle suppose la différenciation d'un soi qui pourrait se passer de "produire" pour les aînés". Or rien n'est moins sûr. Alors, on dira avec plus de justesse, que tout se passe comme s'ils devaient se limiter à produire pour les aînés.

3) D'où la difficulté si ce n'est l'impossibilité de la "lutte des classes", puisque ce qui se dégage en Occident (avec la configuration en "individus-personnes") comme potentiel de friction, se trouve ici (en somme) dispersé par un processus d'anticipation.

Pourtant, il n'y a pas que ce phénomène d'anticipation qui permette au système traditionnel et à la cohésion des lignages de perdurer. Avec le temps (et donc les modifications qui sont intervenus depuis, dans les rapports sociaux de production), deux éléments émergent, dans la société traditionnelle, qui semblent avoir joué un rôle clé dans la production de la cohésion. Ce sont d'une part, la pratique des dots (payées par les futurs époux) et l'institution du poro. Pour l'initiation au Poro, on a déjà indiqué que la description des étapes principales se trouve en annexe. L'on rappellera simplement que, par les contraintes matérielles que l'initiation des jeunes exigeait, force était d'appartenir à un groupe de personnes, fortement intégré. A l'initiation du poro, s'ajoutait donc le système des dots. Mais si le poro n'avait de prise directe que sur les jeunes hommes, la pratique des dots engageait (et continue d'engager) aussi les jeunes filles. Pour les uns, l'engagement résulte du fait qu'ils se trouvent inscrits dans un lignage-mari auquel tout leur démontre qu'il vaut mieux obéir. Pour les autres (les femmes donc), c'est parce qu'elles se trouvent saisies dans un statut de marchandise. Un rôle que leur mère est tout-à-fait disposée à leur rappeler, ne serait-ce que parce qu'elle y trouve son "intérêt". En somme, que chaque adulte contraigne son enfant, les champs seront bien cultivés.

De fait, l'on a déjà deviné que le système des dots est très contraignant. Constitué de travaux champêtres pour l'essentiel, le paiement de la dot s'étend sur de longues années. Le contrat s'établit d'abord entre un chef de lignage (le demandeur) et un chef de lignage maternel. Mais même si la future épouse - qui n'a généralement pas plus de quatre ans - est déjà désignée, du côté du lignage demandeur, le contrat est signé au nom de tout le groupe. Dès cette date, les travailleurs du lignage

(les maris) devront cultiver, au moins une fois par an dans le champ du chef de lignage maternel, ou de la mère de "leur" fiancée. Quand le mari est désigné, la fille n'a pas encore huit ans. L'homme est alors chargé d'apporter de l'aide à la mère de sa fiancée, sous la forme des travaux les plus divers. Avec ses amis (du même quartier, comme par hasard), il viendra labourer le champ de la belle-mère, construire les huttes (vogo) de tous ses nouveaux champs et même parfois, la case du village. Par les aides qu'il lui apporte, le futur gendre est assimilable à un fils. De nos jours, c'est à lui qu'incombe le lourd privilège d'emmener la mère ou la fille à l'hôpital ou au marché, tous ces trajets étant effectués à vélo. Pour les travaux champêtres (les labours ou même la construction des huttes), les jeunes gens ont constitué des associations de futurs mariés. Ils vont ainsi, de belle-mère en belle-mère, de lundi en vendredi (4). L'aire de recrutement de ces associations est donc d'abord le quartier. Mais même de nos jours, il n'est pas rare que les autres frères du futur mari (ses camarades d'âge aussi bien que ses cadets) viennent donner un coup de main, si la tâche à exécuter nécessite leur aide.

Quand enfin le mariage a lieu, la jeune épouse a au moins dix-huit ans d'âge. Non pas parce qu'on a attendu qu'elle atteigne une quelconque majorité, mais tout simplement parce que ses parents ont eu tout intérêt à faire durer la période des fiançailles, afin de profiter le plus longtemps possible du travail fourni tant par la fille que par son futur mari. Il y a ainsi, au moins dix saisons de pluies que le mari travaille pour ses beaux-parents. Mais, dans la somme des travaux effectués en paiement

4) Le lundi et le vendredi sont les jours de repos habituellement observés, pour les travaux des champs lignagers. Ce sont ces jours qui restent donc aux jeunes travailleurs pour les "champs de femmes"

de la dot, il ne peut pas se présenter comme ayant été le seul acteur, puisqu'il a été secondé par ses frères ainsi que ses amis du quartier. Les "quelques" tâches effectuées tout seul, ont seul effet de le montrer du doigt (1). Encore que certains travaux de dot peuvent se faire sans qu'un fiancé soit désigné au sein du lignage. C'est ce qui arrive lorsqu'on veut marier un des anciens du lignage. Les jeunes gens sont donc chargés de tous les travaux exigés par les parents de la fille.

Au sein du lignage, la femme a donc un mari donné. Mais dans le même temps, elle doit avoir autant de "respect" pour les autres hommes (sinon plus) qu'elle en manifeste pour son mari. Ne serait-ce que parce qu'ils auraient bien pu être le mari en question. Qui plus est, s'il advient que son mari meure, elle est tout de suite mariée à l'un des hommes du lignage; généralement à un plus jeune (2). C'est cette règle qui a fonctionné

1) Il est un proverbe qui traduit à peu près bien ce jeu du moi et du nous, au sein des collectivités. Il dit:

"We logi, we logi / Notre plaie, notre plaie

Wa kasāga na k'ñi" / Sur la jambe de quelqu'un (de nous) elle est.

Autrement dit, en pleurant: "notre plaie", il faut aussi savoir qu'elle concerne plus encore, un seul d'entre nous. Une manière de dégager quelque peu la personne d'entre les membres de son lignage. C'est aussi l'envers de la représentation usuelle. Et prononcer ce proverbe équivaut en somme à dire: "sésame ouvre-toi". Autrement dit, c'est un laissez-passer qui permet de franchir ce qui est habituellement interdit. Le proverbe affirme donc en même temps qu'il la nie, l'existence de la règle sociale de la primauté du lignage (ou de la collectivité) sur la personne.

2) Epouser la femme de son jeune frère serait contre nature, puisque aussi bien, le père pourrait le faire avec la femme de son fils qui vient de mourir. C'est pour cela que les aînés ne vont pas aider leurs cadets lors des travaux de dot (c'est du moins ce qu'on en dit).

entre Fandia et Tenon pour les épouses Nindjèni et Gnonfwèchon à la mort du premier. C'est la même règle qui a marié Nindjèni à Doh, à la mort de Tenon. Si Doh n'a pas épousé Gnofwèchon à son tour, c'est tout simplement parce qu'elle était déjà ménopausée à cette date (alors qu'avec Nindjèni, il a une fille). Après 1960, cette même règle va provoquer le mariage de Wagnimè avec l'épouse de Doh à la mort de ce dernier (4). Et cela se poursuit encore aujourd'hui. C'est aussi l'existence de cette règle d'héritage des épouses (surtout par la virtualisation qu'elle induit), qui explique, mieux que l'éthologie des hordes de gorilles ou de chimpanzés ("la guerre du feu"), que Neklo ait pu épouser six femmes, alors que ses jeunes frères (notamment Tenon) sont restés longtemps célibataires. Etant le plus âgé, on aurait pu s'attendre à ce qu'il meure le premier. Dans ce cas, ce sont ses frères qui auraient "hérité" de ses épouses. D'où a résulté une sorte d'accumulation des femmes en amont.

Le système des dots saisit donc les jeunes, de part et d'autre. Mais si cela se fait assez directement pour les filles (par le biais de la mère et de son lignage), pour les garçons, il semble qu'il faille faire intervenir les représentations, tant la prise est ténue. Le fait est que c'est tout de même de leur force de travail qu'il est question. C'est ainsi qu'il est admis par tous qu'un homme doit avoir une femme à son nom (i.e. dont il aura été le premier mari), parce que c'est elle qui sera son épouse dans l'au-delà (2). La sujétion des jeunes

4) Doh, c'est mon père, catéchiste à la Mission de Kouto, premier écolier du village, chrétien et donc monogame par conviction (son premier fils a bien failli devenir prêtre). Mais le curé n'a jamais rien su de son mariage coutumier au village, alors qu'il n'était qu'à Kouto (15 km de Tindara).

2) Ce qui avait provoqué le "désespoir" de Neklo à la mort de son jeune frère Tenon, qui n'avait pas eu d'épouse en son nom propre, puisqu'il avait épousé les "femmes" de son aîné (Fandia).

aux anciens du lignage provient aussi largement des conditions du contrat de mariage. On a déjà dit que le fiancé n'était désigné que bien après que la fille ait été promise au lignage, soit aussi, après quelques saisons de culture dans les champs de ses parents. Mais la désignation intervenait ensuite comme une sanction des vieux, sur le comportement (i.e. la soumission) des jeunes. Le fait est que la fiancée était toujours proposée au lignage, au nom de l'un de ses anciens. Le groupe des anciens se trouvait ainsi en position de distributeur de "gratifications". En plus de marquer la communauté de propriété que le lignage a sur la future épouse, le fait de ne ^{pas} distinguer le fiancé dans la réalisation des tâches de dot, sert donc aussi à prolonger le doute de la période antérieure. Comme si le lignage pouvait se dédire à n'importe quel moment, du moins en ce qui concerne tel de ses garçons.

Au total, l'individu de la société traditionnelle était bien le grand groupe lignager, avec à sa tête un "collège" des anciens. Pour ce "collège", on peut dire qu'il y avait correspondance absolue entre l'autorité et le pouvoir, dans la mesure où les plus jeunes n'avaient qu'à obéir scrupuleusement, contrôlés qu'ils étaient par le poro et le système des dots. Dans la prochaine partie, l'on va maintenant voir comment ces entités importantes se sont décomposées, en laissant apparaître une possible distinction entre autorité et pouvoir, dès lors que les clefs de la cohésion (poro et/ou dots) étaient devenus inefficaces pour "saisir" les jeunes.

IV ° Partie.

L'individu de la société actuelle : la désagrégation des anciens lignages.

Dans cette quatrième partie, nous allons tenter de dégager le nouvel individu opérant dans les villages du Niéné Nord. C'est une entité sociale plus réduite que les lignages du type de ceux qu'on a analysés précédemment. Comment mettre en lumière cette transformation essentielle (au moins à nos yeux) pour comprendre les autres mutations (dont la scolarisation accrue d'aujourd'hui) ? Le 10° chapitre reprend les événements sociaux qui sont intervenus dans l'histoire récente des sociétés du Niéné Nord et propose une explication de la rupture des deux facteurs de la cohésion (le poro et le système des dots). Dans le 11° chapitre, l'analyse tourne autour de deux anciens lignages de Tindara, pour montrer des exemples réels de désagrégation. Il s'achève sur un essai de modélisation des axes de rupture (et donc des nouveaux schèmes de relation prévalant dans les nouveaux "individus"). Le 12 chapitre repart en direction de la région; il vise à produire des manifestations de cette désagrégation, à travers la culture du coton.

10° Chapitre.

L'érosion des objets-signes traditionnels : cessation du poro et migrations des jeunes.

Quand nous avons commencé ce travail, il nous semblait évident que la disparition du poro, dans la région d'étude, n'avait été que la conséquence d'une machiavélique décision administrative. Une décision dont le but ultime aurait été de provoquer l'essor de la culture du coton. Les éléments étaient en effet très "limpides". La fin du poro avait correspondu à un progrès notable de cette culture, qui avait stagné longtemps, confinée aux marges des productions agricoles traditionnelles.

sans le moindre surplus susceptible d'alimenter une commercialisation à l'étranger. Mais dès la collecte des données, cet agencement est assez vite apparu sinon faux, du moins rigide et réducteur, incapable de rendre compte de tous les événements que nos interlocuteurs évoquaient.(1).

Les villageois n'ont pas utilisé l'association explicative: cessation du poro pour mieux faire admettre la culture du coton. Ils invoquent plutôt certaine brimade du député de l'époque. Ce député (2) avait décidé que l'heure était venue de civiliser ses administrés. Il avait donc choisi de le faire sur l'objet le plus voyant; à savoir les vêtements. Des miliciens di-

1) Aujourd'hui, nous croyons pouvoir dire que cette association hâtive, qui est partagée par bon nombre des scolarisés de la région, est en rapport avec un sentiment de culpabilité. Celui qui résulte du fait d'avoir cassé une chaîne traditionnellement valorisée. A cela, il s'ajoute aussi la notion d'une dette: des cadets à l'endroit de leurs aînés. Cela, nous l'avons rencontré durant les entretiens avec les initiés. Ils se sont longtemps rejeté la faute, de génération à génération. Ajoutons aussi que ce sentiment de culpabilité est d'autant plus fort que l'initiation existe aujourd'hui encore dans des communautés sénoufo voisines (c'est le cas à Korhogo et même à Boundiali), qui ont connu les mêmes contextes historiques.

2) Natif de Gbon, il se nommait Yanourga Koné, alias Moussa Konet, à l'Assemblée Nationale. Ce changement de nom est parfaitement symptomatique. Yanourga est un prénom sénoufo tandis que Moussa est le nom de baptême musulman. C'est ce que font généralement les sénoufo "progressistes" pour marquer un changement de statut social. La graphie du nom (Koné) traduit par contre certaine "européanisation" du personnage. Un T au bout de Koné traduit tellement bien l'ascendance "parigote" du "mec". Il faut même supposer que cela ferait un peu (petit) con de remplacer le K par un C.

oula se mirent donc en campagne pour arrêter toute personne vêtue de la seule bande de coton. Il fallait désormais porter culotte et chemise... comme les dioula. Alors, le poro cessa (1).

L'on n'aura pas manqué de remarquer la légèreté de cette explication. Et les causes sont plus profondes, qui font apparaître cette interdiction comme une ultime goutte d'eau.

Sans prétendre avoir pour autant épuisé le sujet, nous avons recensé trois éléments qui peuvent rendre compte d'un lent travail de sape des règles traditionnelles et qui éclairent mieux la cessation du poro. Il y a d'abord eu l'avènement des prophètes, qui s'est manifesté sur le champ des pratiques culturelles. Ensuite, nous avons situé les développements monstrueux de certains points de la structure traditionnelle (pour partie, en rapport avec la période de paix sociale relative qui a suivi la fin des travaux forcés, mais aussi les effets résiduels des prophètes). Le troisième élément est constitué par les toutes premières incidences politiques de la fabrication de la Nation, directement par action sur les adultes (i.e. hors des écoles).

Les prophètes.

L'avènement du premier prophète a culminé en 1950. Son influence couvrait alors le pays Sénoufo, depuis le Mali, jusqu'à l'axe routier qui va de Ferkéssédougou à Odienné. Cet événement constitue la première grande secousse des pratiques religieuses. C'est le culte de Massa (2). Wagnimè, un de nos inter-

1) La bande ayant une grande importance dans la distinction des âges du poro, l'interdiction est donc une brimade excessive. Un initié demande: "comment lever et descendre le mort quand on ne porte que le petit pagne de sa femme, au lieu de la bande ?".

2) On l'appelle encore: le culte de la corne; dit encore "fétiche de San". San est un village situé à une soixantaine de kilomètres au Nord-Est de Bamako (Mali).

locuteur de Tindara dit: "A l'époque où nous l'avons eu, il nous a fait beaucoup de bien. Les récoltes étaient bonnes toutes les années qui ont suivi. Il n'y a pas eu d'empoisonnement, bien qu'on nous ait demandé d'installer les jarres (1) devant la porte. Et le village s'est épanoui. Les gens sont devenus plus nombreux".

Les bibliographies réalisées dans la région de Korhogo par G. BOCHET et J.B. HOLAS attestent que le culte de Massa avait très sérieusement secoué les assises traditionnelles. Au point de perturber le déroulement des épreuves du poro des sénoufo de cette région, et la rupture de celui des Diéli (2). Chez les sénoufo cultivateurs, l'avènement de Massa a limité la portée mystique du poro, et, selon G. BOCHET, celui-ci n'a perduré qu'en raison de sa forte intégration au circuit économique de production et de circulation des biens.

Mais lorsqu'il arrive dans le Niéné Nord, Massa n'est tout au plus qu'un gardien de plus pour le village. Il provoque bien la destruction de quelques mauvais fétiches, mais ceux du poro ne sont pas mis en danger. D'ailleurs, on l'assimile avec le plus grand des fétiches de l'initiation. L'on n'en retiendra que les qualités de paix sociales. Outre le fait d'empêcher les empoisonnements, Massa faisait aussi la pluie. C'est pour cela que les récoltes étaient bonnes (3). Le culte de Massa est pourtant assez vite tombé en désuétude. "Une seule chose ne peut pas changer le monde". Et, aujourd'hui, dans le Niéné Nord, seuls les villages de Tindara et de Tiogo ont encore leur maison du culte de Massa.

1) Les jarres sont les récipients de céramique dans lesquelles on conserve l'eau dans chaque case de femme.

2) Le poro des Diéli avait repris après deux années d'interruption et c'est ce poro qu'observera G. BOCHET.

3) Et, poursuit un jeune homme "même si le problème de la pluie nous dépasse, si nous nous réunissons là-bas, il pleuvra. Peut-être seulement quelques gouttes, mais il pleuvra".

Le second prophète s'est limité au seul ancien département de Boundiali. Un certain Seko, imam de son état, surnommé Djodjè-ni -ou le brûleur de fétiches- avait parcouru cette région, en provenance du Mali, entre 1957 et 1959 (1). Ses passages dans les villages donnaient lieu à d'immenses autodafés alimentés par les nombreux masques et fétiches du poro et des représentations culturelles des sandogo. La cérémonie débutait par une harangue avec récitation de versets du coran et prières collectives (2). Ensuite, sous la forme d'un défi, il demandait qu'on lui apporte les fétiches qu'il jettait alors dans le feu. Après un passage à Kasséré (de l'autre côté de la Bagoé), son plus haut fait (et le seul dans la région d'étude) a eu lieu à GBON. Mais son avancée fut stoppée là, par le chef de canton de Kouto (3). A Gbon, il avait toutefois réussi à convertir pratiquement tous les notables sénoufo du village, et brûlé la plupart des fétiches (4).

La plus récente des mutations religieuses d'envergure a eu lieu à une quarantaine de kilomètres de Korhogo, entre 1966 et 1970. Elle s'est passé sous l'égide de Moussa, dans le cam-

1) Aucun de nos interlocuteurs ne nous a donné une date précise. On m'a dit : "tu te promenais encore sans culotte"... et comme cette période a été assez longue !

2) Destinées semble-t-il à donner à l'officiant, la "force" qu'il lui faudrait pour braver la puissance éventuelle des fétiches indigènes. L'autodafé embellissait donc l'image de l'Islam.

3) Sans doute craignant pour son autorité, celui-ci avait dit : "Allez dire à Seko de s'en retourner. On ne brûle pas mes fétiches ici. Ce n'est pas son père qui les a faits". Alors il serait parti vers Boundiali, à Gnanon, dans le pays des Gbato (sous-ethnie des sénoufo).

4) Ceux qui ont échappé au feu ont été revendus par un de ces néophytes islamisés. D'ailleurs, signe certain de richesse, une "maison en étage" a été construite à Gbon. Elle appartient à cet homme (témoignage de Mr. OUASSA Joseph).

pement devenu village de Luagba (4). Le culte de Moussa drainait un plus grand nombre de villages. Il consistait en une absorption d'eau suivie d'un reniement des "croyances païennes" et un abandon de tous les objets de culte. L'on dit que les cérémonies étaient très animées, à cause des cris et des comportements (en Occidental on dirait) hystériques (2).

Ces trois événements ont en commun d'avoir provoqué à chaque fois, la remise en question du stock des rituels. Ils ont toujours proposé un ensemble de représentations en opposition avec les pratiques traditionnelles, en commençant par exiger la destruction de tous les fétiches. Certaines personnes (toujours des catholiques) y ont vu comme un mouvement orchestré par la Ligue Arabe, en destination du pays des Noirs (3). Elles invoquent pour cela, le fait que les cases dévolues au culte de Massa ont une architecture qui rappelle étrangement les mosquées de terre du pays soudanais (4). Le lien est toute-

1) Luagba veut dire "boire de l'eau".

2) L'un de nos interlocuteurs villageois raconte: "Nous étions six hommes, tous avec nos femmes. La personne qui me suivait était morte et personne ne le savait. Quand je me suis levé, j'ai eu l'impression que j'allais mourir. J'avais le vertige. Le jour où nous y sommes allés, il y avait déjà 15 morts. Quand tu bois l'eau, tu sens ton corps trembler". Un autre, qui a refusé de la boire (parce que "les tiu ont leur propre vérité"), s'est contenté de se laver avec l'eau. Il jure depuis, que la fraîcheur occasionnée par ce bain lui est restée depuis Luagba jusqu'à Tindara, en dépit du fait qu'il a parcouru le chemin du retour à vélo.

3) Le nouveau Soudan (de l'arabe al sutani: pays des Noirs), depuis que la plus grande partie des populations du Sahel est désormais islamisée.

4) A vrai dire, cela ne signifie pas grand-chose. L'architecture traditionnelle des sénoufo est de toutes façons, de type soudanais. On en voudra pour preuve, les forme des maisons traditionnelles à terrasse des hommes (dites: "saba") au village

fois plus évident pour les autres mouvements religieux. Djodjèni œuvrait ouvertement avec le Coran et procédait même à des conversions. Quant à Moussa de Luagba, on nous dit qu'il "y avait un marabout dans la cabane et il vous donnait l'eau par une petite fenêtre".

Il est bien évident que la destruction des objets de culte a constitué en soi, une ouverture (ou une brèche) dans le système traditionnel. L'initiation ne pouvait que difficilement se poursuivre sans les objets auxquels elle faisait référence. A Korhogo où Massa avait opéré le plus de ravages, le poro ne s'est pas arrêté pour autant. Et, dans le Niéné, l'incidence de Massa avait été trop mineure pour perturber les cycles d'initiation. Le dernier prophète n'a quasiment pas eu d'influence sur les pratiques religieuses des habitants du Niéné, en raison de son "épicentre". Comme pour Massa, il s'est limité à n'être qu'un lieu de "prise de bénédiction", de plus. De toutes les façons, le poro avait déjà cessé. Seul donc l'impact de Djodjèni semble avoir perturbé sérieusement la région, par son aspect spectaculaire, bien plus que par la destruction effective des objets de culte. Le passage de Djodjèni s'apparente à l'obligation de se vêtir de Moussa Konet. Et ces événements viennent se poser en crête sur une lame de fond, plus insidieuse, plus agissante aussi. Ils ne sont que ce qui "donne à dire", après coup. Pourtant, il est à peu près certain que Djodjèni a eu un effet sur les esprits jeunes. Il a offert des arguments (l'inéficacité des fétiches du poro face au grand marabout) dans le champ social, à ceux que le système villageois genait déjà(1).

1) On peut aussi voir dans l'avènement des prophètes, la réponse à la nécessité qui se faisait de plus en plus impérieuse, de proposer aux sociétés traditionnelles, un complexe de représentations, susceptible de rendre compte du monde nouveau auquel elles se trouvaient confrontées. On en voudra pour preuve, le fait que ces mouvements religieux ont couvert des zones géographiques plus grandes que celles des traditionnels komafo.

La fin de l'entretien avec les initiés montre ce que l'on a défini comme une "lame de fond". Un initié dit: "le poro était devenu... celui qui avait acquis une chefferie (i.e. une charge fructueuse du poro) désirait que son fils devienne aussi un chef, que tous ses enfants atteignent son niveau. Et cela ne plaisait pas à tous ceux qui ne pouvaient pas prétendre à ces gains".

Dans l'organisation traditionnelle, la répartition des charges avait été effectuée par lignage, au niveau du village, en accordant une attention particulière aux risques d'inégalité. On a vu comment tous les lignages primitifs de Tindara ont eu une fonction "personnelle", suivant la valeur de leur ancêtre commun (même mythique). Ces titres se reproduisaient plus ou moins tacitement, au gré des cotes de pouvoir du moment, sur les descendants de ces chefs. Certes, il s'agit d'un pouvoir héréditaire. Mais il était constamment revisité par des sanctions, comme pour revivre et démontrer le mérite de l'ancêtre (par exemple et bien que ce soit un "non dit", la qualité des funérailles des membres du lignage). Au contraire, les qualifications du poro étaient théoriquement (i.e. au niveau du dit) méritocratiques. Chaque classe d'âge avait sa hiérarchisation. Il y avait un chef de la classe d'âge, choisi en fonction de son âge (4). Cela écartait donc a priori toute velléité de truquage -de plus en cas de décès, il était remplacé par ...un cadet. Dans la ré-

4) Son rôle est assez important. Un initié dit: "Le village se mettait d'accord pour dire que tu seras le chef de la classe d'âge. Il y a des fois que tu te lèves (de nuit) pour aller chercher conseil dans un autre village, en vue de sortir tes camarades de l'embarras. Si on te montre un sacrifice (de poulets ou de colas), c'est toi qui devra le faire. Si la classe d'âge se meurt progressivement, c'est que tu n'es pas clair. Mais si tu vas voir les devins afin de tirer tes camarades des ennuis, si tu trouve ce vers quoi les vieux veulent vous faire aller, on dit que votre génération est très bonne.

partition des privilèges, les parts les plus importantes revenaient aux chefs des classes d'âge (4). Cela fait qu'autrefois, -quand le poro était ce qu'il était-, "quand le fils se trouvait à la tête d'une activité du poro et que son père n'était que membre (de base) d'un autre groupe, si la part de poulet du père était une tête -au sein de ses pairs-, le fils avait droit à une cuisse (2). C'est le juste partage en fonction de l'activité qu'il a fournie à son groupe.

Les circuits de circulation des biens étaient donc, au niveau du poro, parallèles à ceux du village. Dans l'esprit des initiés, la vie des bois-sacrés est bien distincte de celle du village. Dans le village, il y a des fortunes et des rivalités, entre lignages pérennisés. S'il y a accumulation de biens, c'est, à la limite, une affaire individuelle. Même s'il est évident que ces deux circuits ont toujours constitué un jeu intimement imbriqué, la distinction observée entre existence profane et vie religieuse est nécessaire pour le bon fonctionnement du poro. Il est indispensable de dire que les jeunes initiés de telle classe d'âge ne travaillent pas pour la fortune de tel lignage du village. Car cela serait de l'exploitation.

Alors, la tentation est grande d'adhérer au partage de la vie sociale entre représentation et pratiques réelles. Dans lequel, les premières sont le "bricolage idéologique", qui "couvre" les pratiques réelles, leur servant d'alibi. Or rien n'est moins sûr; et ce type de partage est une théorie à postériori (au moins dans le cas qui nous intéresse), s'alimentant de la crise qui est passée par là. Aujourd'hui en effet, il est aisé de distinguer un "non dit", sous-jacent aux pratiques réelles

4) D'où l'intérêt d'avoir plusieurs chefs de classe d'âge dans son propre lignage.

2) La tête est la dernière des parts lors des distributions de viande de poulet. Elle est généralement réservée au plus jeune. La cuisse au contraire revient au plus âgé.

des sénoufo. Un non dit qui serait la volonté des plus vieux, d'exploiter les jeunes, sans vergogne aucune. C'est ce que disent les initiés aujourd'hui. Ils affirment que les grandes jalousies se sont manifestées "quand les gens ont commencé à se demander : "quelle sera ma part de ce qui va se manger tout-à-l'heure ?"

Il s'est agi d'une anticipation de la part des anciens. Le non dit devenait en somme trop dit. Les chefs de lignage commençaient à compter, peut-être seulement à trop haute voix, sur les avantages qu'ils pouvaient tirer du poro. Ils allaient jusqu'à en faire une variable pratique dans leurs moyens individuels de production (1). Cela constitue donc une assimilation-sujétion de l'ordre issu du poro, à celui du village, lui-même modifié (2).

1) "Or le poro, quand on te prenait trois ou quatre de tes gens, au bout de quelques temps, on en mettait un à la tête d'un groupe, et tu supportais l'occupation (peu lucrative) des autres. Alors, tu restais avec tes os (ta part dans les distributions de biens du poro) et lui, il gagnait les chairs pour te les donner. Et les gens se supportaient et cela marchait. Mais, quand on avait choisi un chef de classe d'âge dans une famille, lorsqu'il mourait, au choix suivant, on prenait dans une autre famille. On ne pouvait pas reprendre dans la même famille"

2) Car c'est le quartier qui était l'individu de la société traditionnelle, à une époque récente encore (jusqu'à 1940 à peu près), au lieu du lignage paternel réduit à la seule consanguinité de ses membres (cf. le lignage de Zovè dans le village). La structuration du poro en classes d'âge de quartier le prouvait encore, en faisant penser que l'initiation avait été conçue à partir de l'individu-quartier. Un interlocuteur villageois (un ancien scolarisé) témoigne: "quand nous étions petits (il est né vers 1920 -première génération de l'école de Kouto), on ne se promenait pas d'un quartier à l'autre d'un même village. Deux fois de suite ?... Les enfants de ce quartier t'auraient battu, tous ensemble. Ça veut dire que tu les méprises. Même les vieux vont vous dire que vous êtes des chiens ! Qu'on quitte son quartier pour venir se promener dans ton quartier et tu

C'est dans l'érosion progressive des concepts que se trouve l'explication de la cessation du poro. Au niveau du village (la vie profane), on était passés à une représentation plus réduite de la structure de production, en privilégiant le lignage à la place du quartier, pour une raison ou pour une autre. Aujourd'hui, du quartier, on est en train de passer à une structure plus réduite encore, à mi-chemin entre le lignage et la personne. Le premier changement de cap (le passage du quartier au lignage) ne pouvait pas s'opérer sans induire au moins une tension, au niveau des pratiques du poro (1). Le poro est apparu sous l'aspect d'une organisation d'exploitation des jeunes, lorsque les intérêts de tel chef d'initiation sont apparus plus nettement distincts de ceux des autres membres du quartier. Son discours théorique est rapidement devenu un "bricolage idéologique" sous les coups de boutoirs des mouvements religieux. De ce point de vue, Massa, tout comme Séko Djodjèni n'ont été en somme que des komafo à une très grande échelle. Les traditionnels komafo détruisaient les seuls "mauvais" fétiches. Il y avait donc un code commun entre eux et les sociétés villageoises. Massa, et surtout Djodjèni, s'opposaient même aux chefs politiques locaux (2). Les destructions qu'ils ont provoquées constituaient une formidable brèche dans l'appareil conceptuel total. Cela laissait les populations, quelque peu désarmées. Certes Djodjèni n'a opéré qu'à Gbon, en tout et pour tout. Mais son passage a créé suffisamment de remous pour qu'on puisse le retenir comme actif, uniquement par l'évocation.

1) L'on sait que les pratiques du poro sont une donnée importante dans l'organisation économique de la société.

2) Du moins ceux qui n'étaient pas musulmans. A cet égard, il est remarquable que Djodjèni n'ait pas exercé ses pouvoirs à Kolia, où les membres du lignage-chef de canton étaient des musulmans.

De plus, était-ce la cause ? Était-ce l'effet ? Le passage de l'échelle du quartier à celle du lignage s'est effectué en même temps qu'un enrichissement relatif des populations villageoises. C'est l'époque où, connaissant une certaine paix sociale, en même temps que la possibilité d'exercer un commerce relativement lucratif, les villageois ont commencé à connaître les "joies" de l'accumulation à plus grande échelle. C'est à ce moment que l'on a admis de tuer plusieurs bêtes, "pour faire rebrousser chemin aux mouches qui suivaient les morts" du lignage, ou à inhumer avec plus de sept pagnes. En somme, la fin des travaux-forcés (en 1946), avait laissé une marge de manœuvre qui a favorisé l'accumulation, tout en valorisant les modes d'être nouveaux. Tels ceux des dioula, dont toutes les observations ont montré le rôle de modèle d'humanité le plus immédiat et surtout le plus accessible.

En même temps que les mouvements religieux et la relative évolution économique (disons monétarisation), la région a aussi inauguré la politique, avec ses concepts occidentaux. Dans le milieu des années 1950, le mouvement (dont "on dira plus tard qu'il était déjà Indépendantiste) du Rassemblement Démocratique Africain (R.D.A.), avait mobilisé les gens des villes, au cours de ses campagnes politiques. Ce fut le cas, lors des élections de secrétaires régionaux du parti. Même si ce mouvement n'avait concerné que les grands centres tels que Boundiali ou Odienné, il n'avait pas épargné les habitants des gros villages comme à Kouto, Gbon et Kolia; notamment parmi eux, les familles dioula. Ces mobilisations constituent le premier contact avec le caractère "individuel" de la personne dans ces cantons, à cause des guerres de clans qu'elles ont provoquées entre les factions dioula. Mais le phénomène s'était limité aux seuls villages de la "grande route" (1). A partir de 1960, avec l'In-

1) La "route rapide", qui va de Boundiali à Tingréla.

dépendance, ce sont les plus petits villages qui ont été concernés par les élections de secrétaires (villageois donc) du Parti Démocratique de Côte-d'Ivoire (P.D.C.I. section nationale du R.D.A.). A cette occasion, il y a eu très peu de remous, car les chefs de village et leurs notables, ont ... désigné eux-mêmes, un lignage du village, pour occuper la fonction nouvelle; exactement comme cela s'était passé lors de la nomination du dougou tiguï (1).

Mais le mouvement le plus mobilisateur avait été en 1961, la rencontre à Boundiali (pour une réconciliation), des Présidents Houphouët BOIGNY et Modibo KEITA, après que ce dernier ait eu renoncé à la fédération de son pays (le Mali) avec le Sénégal. Cela s'était traduit par une mobilisation sans précédent. Jeunes gens et jeunes filles de tous les villages du cercle de Boundiali s'étaient retrouvés à Boundiali, afin de fabriquer "l'accueil chaleureux de la Nation Ivoirienne au président de la Nation voisine". Dans tous les villages, des instructeurs avaient appris à défiler aux jeunes (filles et garçons confondus). On leur avait aussi appris à chanter le bel hymne que voici: "Le pays que nous habitons, s'appelle la Côte d'Ivoire. Et ses habitants, sont les Ivoiriens. Nous sommes les Habitants de la Côte, de la Côte d'Ivoire". Et cela se chantait bien sûr en français (2).

1) Le dougou tiguï (maître du village) avait été institué par les dioula belliqueux de l'Est.

2) Un instructeur consciencieux (natif de Tindara) s'était fait un devoir de traduire la chanson pour en faire comprendre le sens subtil. Mais comment traduire le mot "Côte" à des gens qui n'ont aucune notion pratique de ce que peut être la mer. ^{vue d'une mappe monde} Comment traduire aussi le mot Ivoire ? Une retranscription du sénoufo en français, ressemble à ceci (pour le seul nom "côte d'ivoire"): le pays de la colline de la dent de l'éléphant. Ce qui fait que le "peuple" s'écroulait de rire; sans doute à cause du surréalis-

Ceci ne fut qu'un épisode, qui allait certes dater. Mais la source la plus continue de transformation aura été sans conteste, la population des dioula, surtout les jeunes. Soit l'organisation des jeunes de chaque quartier sénoufo en associations "tôn". Elle ne s'est popularisée que depuis l'époque des Indépendances. Par contre, le concept actif existait depuis longtemps chez les jeunes dioula. Le terme utilisé en sénoufo est le même que l'on trouve dans les écrits de G. BELLONCLE. Cela souligne aussi son origine étrangère (1). Sa réalité s'est imposée comme pour occuper un vide institutionnel, créé par la défaillance progressive de l'encadrement traditionnel. Mais cela s'est fait aussi, généralement en opposition avec les tenants de l'ordre ancien (les vieux). Et la création d'un "tôn" a le plus souvent, servi à exprimer le désir d'autonomie des jeunes. En même temps que les "tôn", des orchestres de danses modernes (balafon) se sont répandus dans les villages de la région. On les appelle: laclé(2). On peut grossièrement, figurer les tôn comme des bases villageoises, avec, pour les joindre entre elles, laclé, comme moyen de communication. La danse joue en effet le rôle de propagateur des messages, car les refrains qu'on y chante sont repris par tous les jeunes de la région(3). Peu de temps après le pas-

* me de la définition. L'instituteur était cycliste; et la côte n'avait pas pu avoir d'autre manifestation intelligible que celle que l'on gravit à coups de pédales. Mais il fallait réaliser la Nation nouvelle.

1) "Etrangère" signifie simplement : d'origine non-sénoufo (i.e. seulement mandingue -dioula, malinké ou bambara).

2) Laclé et le tôn sont d'origine mandingue, même si le nom du premier est issu du français (la clé). D'ailleurs, laclé ne se rencontre que dans cette partie limitrophe du groupe sénoufo, qui est en contact avec les populations bambara du Nord, à l'inverse de la région centrale de Korhogo.

3) C'est là que se popularisent les nouvelles danses des gens de la ville. On y a dansé aussi bien le twist que le jerk ou la

sage de Djodjèni à Gbon, deux refrains étaient à la mode. Le premier disait: "c'est demain que nous partons à Yobouèssso" (1). Une variante, qui rimait avec Yobouèssso disait encore: "c'est demain que nous partons à l'école" (2). Le second refrain faisait remarquer: "si tu cultives une route (route est synonyme de raie, et de sillon de labour) de bois-sacré, tu n'auras pas 5 000 cfa. (Mais) si tu cultives une route (ou donc une raie ou un sillon) de café, tu auras 5 000 cfa". Ces deux exemples ont été évoqués par les initiés, pour illustrer le contexte de la cessation du poro. Sans prétendre qu'ils suffisent pour expliquer la désaffection des bois-sacrés, ils traduisent tout au moins, une certaine ambiance. On n'y perçoit guère en effet, de respect pour les valeurs anciennes. Par contre, 5 000 cfa (prononcés Wa'kélé, en dioula et non pas en sénoufo), ont une charge quasi-mystique, comme s'il s'agissait de millions. Dès lors, il ne restait plus qu'à partir pour la basse-côte.

Alors, le poro cessa; en somme, faute de combattants. C'est du moins ce que prétendent les initiés. Certes, ils disent aussi que le poro n'a pas tenu plus de deux ans avant de cesser, à partir "du jour où on nous a exigé de porter une culotte et une chemise, avant de mettre la gibecière et d'aller au bois sacré. Ceux qui ont fait les rites sans culotte, tu penses bien que ça ne leur a pas plu de voir que leurs cadets faisaient la même chose en pantalon et chemise".

Mais le coup de grâce est venu un peu plus tard, de ce que "ceux qui avaient été choisis comme chefs de générations sont tous partis en basse-côte pour cultiver le café. Alors qu'il y avait d'autres gens capables, on a choisi des gens qui

1) Yobouèssso est la prononciation locale et quelque peu fantaisiste de "Aboisso", une ville du sud du pays, dans la forêt caféière.

2) L'école se prononce "lacolisso".

ne sont pas restés (1)". Alors le poro de Tindara cessa. Parce que, "quand on a choisi six personnes pour être les chefs; si les chefs ne veulent pas faire le travail; est-ce que vous autres les manœuvres (2), vous allez faire le travail ? "

Loin de tenir dans ces argumentations qui ressemblent à des justifications, c'est dans la faiblesse des représentations traditionnelles d'alors, que se trouvent les raisons de la cessation du poro. Le départ des jeunes vers les régions du Sud, -se procurer des "wakélés" plutôt que de cultiver des routes de bois-sacré- indique à lui seul, la faiblesse des structures locales face à l'appel de l'extérieur.

Pourtant, même si les départs n'étaient devenus massifs qu'à partir de 1960, il ne s'agissait déjà plus que de l'aboutissement d'un long processus. En effet, après l'abolition des travaux forcés (3), il avait fallu trouver une autre source de main-d'œuvre, pour remplacer notamment les quasi-serfs des plantations coloniales (4). Dans les stratégies dites "géopolitiques", ce sont les populations du Nord (5) qui devaient servir de réservoirs de main-d'œuvre. Un effort fut donc fait

1) En fait, il s'agit d'une accusation discrète à l'intention d'un lignage du village (et surtout de son chef), qui avait exigé que les chefs de génération appartenissent à son groupe, pour les raisons "bassement matérielles" que l'on sait.

2) En français dans le texte. Comme par hasard, de ceux qui partent en basse-côte, on dit aussi qu'ils sont "partis manœuvres" - prononcer manavou.

3) Acquise repétons-le, par Houphouët BOIGNY, député à l'Assemblée Nationale Française.

4) Rappelons aussi que H. BOIGNY avait entamé sa carrière politique, par le biais d'un syndicat de planteurs noirs. Et déjà, le projet "social" était d'acquérir "l'humanité" des colons blancs; c'est-à-dire les mêmes droits ... d'exploitation.

5) Aussi bien le Nord de la Côte-d'Ivoire que la Haute-Volta et que le "Soudan Français".

fait pour les attirer hors de leurs villages. Dans le Niéné Nord, les premiers à partir avaient été les anciens conscrits de l'armée coloniale, déjà quelque peu dépaysés après leur séjour à "l'étranger". Progressivement, d'autres jeunes gens étaient partis et le mouvement avait gagné en ampleur. Si la plupart partaient pour les plantations de café ou de cacao, d'autres se tournaient vers les chantiers d'exploitation du bois, ou même vers les villes, surtout durant le percement du canal de Vridi. Bien entendu, jusqu'à 1963 au moins, ces départs de jeunes se sont faits avec l'agrément des chefs de lignage. Ceux-ci y voyaient un moyen nouveau (et prétendument plus direct) de créer de la richesse au lignage. De fait, les candidats au départ, n'étaient en somme, que détachés, pour une période sabbatique. Le seul lieu de vie demeurait malgré tout, le village. Et les séjours excédaient rarement une saison de pluie. A son retour, le jeune homme était tenu de faire une "présentation". Elle consistait à remettre toute la fortune amassée durant son séjour, aux mains du lignage. Car il était entendu qu'il n'avait pu travailler que pour le fo-korgo collectif. D'ailleurs, le poro reprenait son homme, là où il l'avait laissé.

Longtemps, ces départs de jeunes, n'ont eu lieu qu'après leur accession au grade de piari dans le poro (15-16 ans). Les jeunes gens se contentaient alors d'un, ou de deux séjours en basse-côte, avant de s'établir au village. C'est peu de temps après 1960, que des jeunes villageois ont choisi de s'installer définitivement dans des plantations, à leur propre compte. Comme d'habitude, le mouvement avait été le plus important, dans les villages du bord de la "grande route". Aujourd'hui encore, à Zaguinasso, les jeunes gens des cours du soir, prétendent que "ceux qui sont partis sont plus nombreux que les habitants du village ... (et que) ... d'ailleurs si tu te promènes dans le village, il n'y a que des pans de vieux murs inhabités. Les

gens sont partis pour les plantations de café" (1).

En réalité, ils suivaient en cela, plusieurs exemples de dioula de la région. C'est ainsi que l'on trouve des villages au toponyme manifestement nordique (2), dans la région de Bouaflé (au centre-ouest du pays), ou même de Grand-Lahou (3), sur la côte atlantique; ce qui prouve l'ancienneté de ces mouvements migratoires, chez les malinké. Les départs sont donc rapidement devenus ^{des} émigrations, d'autant plus salutaires, qu'ils éloignaient du poro et du pouvoir devenu arbitraire des vieux.

Conclusion: la désagrégation des lignages.

C'est donc par une argumentation événementielle et immédiate que les villageois eux-mêmes, s'expliquent la cessation du poro, dans la région d'étude. Ce sont l'interdiction du port de la bande et le départ des jeunes, vers la basse-côte, qui auraient provoqué la rupture définitive des cycles de l'initiation. Mais, au regard de l'importance proprement "structurante" du poro dans la société traditionnelle, force est de constater que ces explications sont tout-à-fait insuffisantes. Et d'ailleurs, le poro se survit encore, même profondément modifié, dans bon nombre des régions sénoufo de la Côte-d'Ivoire. Pourquoi alors, a-t-il disparu d'ici, quand les paramètres (l'histoire locale) ont été les mêmes que partout ailleurs ?

L'élément principal est le changement sociologique de lieu de vie; autrement dit, le passage du niveau du quartier,

1) Ces propos sont certes un peu "superlatifs". Mais cela est dû au fait que la conversation était tournée autour des moyens actuels de survivre. Or l'assemblée avait créé une unanimité autour du trop bas prix du coton (16 fois 5 cfa par kilogramme).

2) Tels Koné fla, Bouna fla, Koudougou ou Koupèla.

3) A Dioulakro, soit à 30 km à peine de l'océan.

à celui du lignage (4). Ce changement aurait dû provoquer une mutation adaptative du poro, afin de correspondre à la nouvelle donne sociale. Cela, on le sait, n'a pas eu lieu. Ce premier décalage, s'est trouvé décuplé en béance, par l'action généralement symbolique (i.e. au niveau des représentations), des vagues successives de prophètes (Massa ou Djodjèni). Ces remous religieux l'ayant assez largement dépouillé de sa dimension spirituelle, il n'est plus resté du poro, que ses seules fonctions économiques. Celles-ci sont bien évidemment, apparues assez vite, comme procédant d'une structure dont le seul but était l'exploitation des jeunes, par quelques lignages du village. Sous l'aspect d'une plus grande possibilité de communication (2), l'appel du dehors a commencé à s'exprimer, notamment vers les plus jeunes. Bien qu'il ait été sensible dans toutes les régions de l'habitat Sénoufo, cet appel a été plus audible ici, mieux qu'ailleurs. Pour que les cycles d'initiation s'enrayent, il n'a alors suffi que d'atteindre un élément symbolique (le port de la bande), et que les jeunes gens se sentent suffisamment autonomes, pour sortir de l'aire close du village.

Si le poro continue encore dans les villages des régions de Korhogo et de Boundiali, c'est avant tout, en raison de l'existence de structures politiques déjà anciennes dans ces régions. Dans la région de Korhogo (qui a été la plus étudiée), l'organisation politique et militaire remonterait à 1360.

4) Un changement qui s'est fait, en même temps qu'un enrichissement relatif, accéléré par la fin des travaux forcés.

2) Communication qui fut certes culturelle, autant qu'économique. Mais elle fut aussi politique; par le fait d'une inscription du village, successivement dans le canton, puis dans le pays (que l'on a été jusqu'à considérer comme étant une nation).

Dès cette date, elle aurait réussi à tenir tête aux hordes manding de Kong et de Sikasso, en usant même (parfois) des armes. Cela n'a jamais été le cas dans le Niéné, dont on sait par ailleurs, que l'occupation des villages par les sénoufo, est parfois très récente (1). Ces structures politiques anciennes auraient permis aux sociétés villageoises des régions de Korhogo et de Boundiali, de résister d'abord aux invasions culturelles des mandingues. Ensuite, leur collusion avec le pouvoir colonial, (i.e. leur utilisation par ce dernier) a renforcé leur force instituante, par l'adaptation que cela impliquait. C'est ce qui a été à l'origine d'une meilleure adaptation aux événements qui ont suivi la fin de la seconde guerre mondiale (2)

1) C'est ainsi que le courant migratoire des fonnon (forgerons) -ceux de Tindara et de Kouto ne sont pas installés depuis plus de sept générations (environ donc un siècle)- peut être considéré comme "résiduel" de celui des actuels paysans sénoufo. Il apparaît en effet que les origines "légendaires" sont ressemblantes. Les familles fonnon de Tindara et de Kouto proviennent toutes du village de Chèmin (un village "malien" situé à une trentaine de kilomètres à l'Est de Blessigué), de "l'autre côté de la bagoé", exactement comme les ancêtres du lignage de Zové (dougou tiguï de Tindara).

2) Hypothèse tout-à-fait personnelle qui, même si elle n'est pas vérifiée, est en accord avec la comparaison des "résistances" respectives de chacune des régions à l'introduction de la culture du coton (qui s'est faite au détriment des produits vivriers). Nous croyons en effet, pouvoir dire que les cultures les plus anciennes sont celles de vivriers, et qu'elles sont les plus en adéquation avec les structures traditionnelles. Aussi bien, une moindre acceptation de la culture moderne du coton, devient aussi le signe d'une vitalité des structures traditionnelles, sous réserve d'autres critères. Ainsi que le montre la comparaison des superficies consacrées au coton dans chacune des régions du Nord (cf. annexe III), la plus grande résistance^{est} constatée dans le département de Korhogo. Mais nous devons aussi rappeler que le critère de la proximité des marchés urbains, joue aussi en faveur de la production des vivriers (dans le même sens que ... la tradition).

Au total, vers 1965, le tissu des contraintes qui favorisaient la cohésion des lignages (parfois encore structurés à l'image du quartier), était déjà bien ébranlé. La disparition du poro entraînait celle des divers paiements en nature, que ce soit pour initier les jeunes du lignage ou pour payer une amende. Par cette même disparition, le monde villageois devenait encore plus sensible à toutes sortes d'influences externes, du fait que chaque personne, avait désormais la possibilité de s'adonner à l'activité de son choix. C'est dans cette brèche que s'est installée la culture du coton. C'est par cette brèche, que sont venues, un peu plus tard, les séparations des lignages, en segments plus réduits.

Mais une autre clef du système traditionnel est en train de céder, depuis les grandes vagues de départ des jeunes, vers la basse-côte. C'est celle des dots et des mariages, qui liaient si étroitement jeunes filles et jeunes gens. En effet, non contents de se libérer de la fêrule des vieux, les jeunes gens ont assez vite pris la "mauvaise" habitude d'emmener avec eux, les jeunes filles de leur choix. Ils savent qu'ils ont de grandes chances d'échapper aux poursuites de leurs lignages respectifs (et même de celui du fiancé). Comment en effet, retrouver une fille partie avec son ami -d'autant plus qu'elle ne "brûle" généralement pas d'amour pour son "fiancé"-, dans une région dont on ne sait rien (1). On devine aisément, les conséquences que

1) La société traditionnelle autorise des relations d'amitié entre jeunes gens des deux sexes, à la seule condition qu'elles s'arrêtent juste au dessus de la ceinture. Chaque garçon entre 15 et 20 ans, a ainsi une ou plusieurs amies, avec laquelle il passe la nuit, en évitant les écueils évoqués. Ces relations existent encore aujourd'hui, et se portent même très bien. Ce sont ces couples amicaux qui ont pris l'habitude de s'évader du village, vers la basse-côte.

ces désertions peuvent avoir du point de vue de la mainmise des anciens sur les jeunes du lignage. Par leur répétition et surtout la surprise qu'ils provoquent (faut-il dire que ces départs se font toujours de nuit ?), les départs des jeunes "mariés" ont instauré l'incertitude, quant à l'issue du jeu d'échange programmé -on l'a dit - longtemps à l'avance (parfois avant même la naissance de la fille). En effet, quelle future belle-mère peut-elle garantir au fiancé de sa fille, qu'il épousera un jour, la femme pour laquelle il travaille ? A l'inverse, même si le lignage paternel a toujours besoin de faire comme s'il n'y avait pas d'incertitude, le jeune homme se trouve libéré. Il n'a en effet, aucune raison de se fier aveuglement à l'autorité paternelle, puisqu'elle ne lui garantit même pas la femme promise. De plus, rien ne l'empêche de partir lui aussi, avec la jeune fille de son choix. Il va de soi que c'est aussi un argument de poids dans la soumission de la jeune fille aux calculs de sa mère (1). Au total, les règles du jeu social traditionnel sont faussées. Un autre monde est en train de se créer.

1) Le phénomène est largement répandu. En 1981, nous avons assisté à une réunion publique (avec le député nouvellement élu) à Nimbiasso. Dans la partie des doléances formulées par les habitants de ce village, outre la demande d'une école (doléance quelque peu formelle si on en juge au nombre des scolarisés de ce village), les plus vifs applaudissements ont été pour l'orateur qui a demandé une aide au député, pour faire face à la fuite des jeunes filles du village, pour cause de départ en basse-côte. Cette année-là, toutes les filles en âge de se marier, étaient parties avec des jeunes. Une seule était restée. Et on murmure que si elle n'est pas partie, c'est en raison de la légèreté de ses mœurs. Les anciens du village ont demandé au député, rien moins que de faire intervenir la gendarmerie, à chaque fois qu'un cas de fuite serait constaté.

11° Chapitre.

De nombreux individus dans le lignage : cas des lignages Kogo et Zovè à Tindara.

La situation actuelle des deux lignages que nous allons maintenant étudier, reflète parfaitement les incidences locales de la fin du poro. Ils se sont tous les deux décomposés entre 1965 et 1972. Mais depuis 1979, l'un d'eux, celui de Kogo, s'est reconstitué (au moins en apparence), autour d'un tracteur (dit Bouyer) vendu par les services de la Compagnie Ivoirienne de Développement des Textiles (C.I.D.T.). Il offrira donc aussi l'occasion, d'observer la méconnaissance flagrante des structures villageoises, dont les promoteurs de la modernisation peuvent faire preuve.

L'on enchainera en poursuivant l'étude du lignage de Zovè, à l'heure actuelle, afin d'y déterminer les individualités actuelles. Au terme de cette observation, l'on sera en possession d'un modèle, figurant les axes de désagrégation des lignages traditionnels. Il restera encore, à illustrer cette déduction, sur le lignage de Kogo; ce n'est donc que le dernier chapitre de cette troisième partie, qui permettra de l'étendre à l'aire du village et de la région, à travers l'étude de la culture du coton.

Le lignage de Zovè en 1982 (*).

*) L'intention étant de délimiter les ruptures intervenues depuis 1960, l'on n'a conservé ici (dans un premier temps), que ceux qui étaient déjà nés à cette époque. Cela permet d'avoir une représentation moins surchargée, d'autant plus que les autres, ceux qui donc ont moins de 22 ans au moment de l'enquête, sont, a priori, peu susceptibles (du fait-même de leur âge) de servir de support à une rupture. Aussi bien, ils n'ont été intégrés aux listes, qu'une fois que les nouvelles entités ont été déterminées.

Comme précédemment, l'on va commencer par trier, ceux qui sont partis du village pour vivre de manière permanente dans un autre endroit, afin de travailler uniquement sur les membres restés au village (1).

Il en est de trois sortes: les scolarisés (fonctionnaires ou encore élèves), les manœuvres et les planteurs.

Tableau IV. I. Liste des expatriés (par profession).

	plant.	manœuv.	scolaris.	
Seguenon	+			
Zovanga	+			
Dotchan	+			
Zovè			+	
Doyéri		+		
Dopè	+			
N'ganon			+	
Nabahon	+			
Yakruwa	+			
Dobié			+	
Mitié			+	
Woyatchè			+	
Tmin		+		
Seko		+		
Dortchèmin			+	
N'golo		+		
Tilodja	+			
Dohona			+	
	7	4	7	<u>/18/</u>

Les planteurs: Partis durant (ou peu de temps après) la cessation du poro (vers 1965), ils reviennent régulièrement au village. Cette population de planteurs offre à lire, les grandes étapes de la transformation de l'individu traditionnel. On les perçoit à travers l'ordre des départ, mais aussi la destination de chaque personne. Les premiers à partir avaient été Séguénon et Zovanga. Ce dernier avait été (en sa qualité de fils du chef

1) Cela ne veut pas dire que ceux qui sont partis ne font plus partie du groupe resté au village. Comme on le montrera bientôt, ils influent même assez, les mouvements de séparation.

de village), chef de sa classe d'âge (4). C'est le même mouvement de fuite devant le poro, qui avait fait partir Nabahon et Yakruwa. Ces quatre personnes étaient parties en pionniers et avaient commencé à travailler, comme manœuvres chez des planteurs, pour enfin devenir autonomes (i.e. planteurs elles aussi). A l'inverse, les trois autres (Dotchan, Tilodja et Dopè), sont d'abord parties travailler dans les plantations de "basse-côte", de parents du côté maternel, peu après 1970. Cela souligne la prééminence accordée déjà, au lignage maternel, au détriment du lignage des hommes. Ce qui constitue donc aussi, un indicateur de la déconfiture de ce lignage (ainsi que des représentations anciennes).

Les manœuvres: La catégorie des manœuvres est constituée par ceux qui, tout en étant "manuels", ne travaillent pas pour leur compte personnel. Il s'agit en somme de prolétaires. On y trouve un ancien scolarisé. Deux d'entre eux sont des menuisiers et les autres sont ouvriers agricoles. Alors que les deux menuisiers sont installés à la ville (Abidjan pour N'golo et Boundiadi -près de sa mère- pour Seko), un seul des ouvriers agricoles a vraiment quitté la région (Tmin), pour travailler en basse-côte. Le second a quitté le village pour s'installer à Gbon, dans la plantation d'un notable, après avoir "fait" son service civique (2).

1) Classe à laquelle appartenait aussi Séguénon.

2) Le service civique avait pour but d'initier les jeunes ruraux aux techniques-modernes-et-rationnelles de l'agriculture. Pour cela, on recrute pour deux ans, des jeunes gens que l'on charge généralement de cultiver deux hectares de coton. A la commercialisation de ce coton, les jeunes producteurs ont droit à la moitié de la valeur produite. Cela était manifestement un mauvais calcul -pour autant que ce projet ait jamais eu l'intention de changer quelque chose au sort des villageois (ajoutons que l'autre moitié du prix du coton allait le plus souvent dans les poches de l'adjudant de service)- dans la mesure où les anciens

Les fonctionnaires et les élèves: Ils sont au nombre de sept, tous installés à la ville. On y distinguera deux groupes de profession: les enseignants (Dobié, N'ganon et Woyatchè) et les employés de l'administration (Dohona, Zovè et Dortchèmin).

Par les sommes d'argent qu'ils versent à ceux qui sont restés au village, les "expatriés" constituent dans leur ensemble, des facteurs dont l'on tient compte dans les séparations⁽¹⁾.

Aujourd'hui, leur incidence économique est telle que les chefs de famille n'hésitent plus, à leur envoyer quelques uns de leurs fils: comme pour agrandir ces appendices modernes des fo-korgo coutumiers. Mais, du fait que les séparations sont de plus en plus nombreuses (au niveau du village), les "plantations" sont de plus en plus individualisées, elles aussi.

Les séparations dans le lignage villageois.

Deux critères permettent d'observer les coupures intervenues au sein du lignage (parmi ceux qui sont restés au village). Il s'agit d'une part, des modes de paiement des impôts, et d'autre part, de la communauté (i.e. le caractère communautaire) des productions agricoles. Ces deux critères sont complémentaires, car si le mode social de production est plus pertinent pour définir l'appartenance ou non à une même Unité Budgétaire, les groupes dégagés à l'aide du mode de paiement des

*conscrits ne sont que très rarement revenus s'installer au village. Dans le lignage de Zovè, on dénombre trois: Doyéri, Dopè et Wawo. Seul Wawo est demeuré au village, parce que son père y vit encore.

1) C'est le cas notamment de Séguénon et de Koliè (fils de Saya). Séguénon ayant construit une maison "en dur" au village, c'est Koliè qui l'habite, à l'exclusion de tous les autres membres du lignage. Il en est de même entre Tuati (seul à être resté au village, parmi les fils de Fandia et de Tenon) et N'ganon, Nabahon et Yakruwa, qui lui ont construit aussi une maison "en dur".

impôts sont plus nettement séparés. Et le fait de payer ses impôts tout seul, signifie que la rupture est entérinée, socialement. Mais cela a du mal à se dire. Comme pour la cessation du poro, la rupture d'avec l'ancien lignage, provoque en effet, des résistances. Presque toujours, ces départs se sont effectués sous le coup de la colère. C'est ^{aussi} la raison pour laquelle, les prétendants au départ, continuent parfois à "faire payer" leur impôt par le lignage, souvent longtemps après avoir cessé de travailler exclusivement dans son cadre. Par ailleurs, les pratiques culturelles (culte de morts notamment), s'effectuent toujours dans le cadre de l'ancienne appartenance lignagère.

Le paiement des impôts (1).

Le paiement de l'impôt de telle personne par le lignage, signifie théoriquement son appartenance à cette communauté d'intérêt. On sait déjà que les mères sont exclues (2). Pour les

1) Il s'agit bien entendu, du paiement de la Carte du parti unique. Son coût (de 500 cfa en 1981) est régulièrement majoré par les communautés villageoises, pour la construction des édifices publics (écoles ou dispensaires), sous le conseil des "intellectuels" (on l'est toujours pour quelqu'un) du village. Par ailleurs nous nous faisons une obligation de dénoncer une pratique qui date de l'époque coloniale, avec sa pléthore d'intermédiaires. Le nombre des "cartes" par village -le nombre des adultes majeurs donc- est fixé tout-à-fait arbitrairement par la sous-préfecture de Kouto. Quand la population officielle de Tindara était de 1428 personnes en 1981 (listes électorales), le nombre des cartes était de 813 -nous les avons personnellement comptées- soit un pourcentage de 56% d'adultes de plus de 21 ans. Dans ce cas, les villageois se trouvent dans l'obligation de se répartir le nombre de cartes restantes, par quartier, alors qu'ils ont déjà payé pour toutes les personnes de plus de quatorze ans.

2) Sauf, trop grand âge. En effet, comment refuser de payer l'impôt de sa propre mère, alors que l'on se trouve à la tête du lignage ?

hommes, en principe, seuls sont pris en compte, ceux qui ont versé la totalité de leurs revenus à la caisse communautaire. Ceux qui ne le font pas, s'excluent automatiquement, et ils versent directement, leur impôt à la caisse du village, par l'intermédiaire des caisses de quartier. Mais, parmi ceux qui versent leurs revenus au lignage, la différenciation n'est pas aussi simple. En effet, le plus souvent, les sommes présentées par les actuels possesseurs de "petits champs d'ignames" ne correspondent que d'assez loin avec les revenus réels (1). De fait, certaines personnes ne présentent au lignage, qu'une somme qui est à peine supérieure à celle que nécessite le paiement de leur impôt. Le surplus payé, ressemble alors à un tribut versé au lignage, comme pour pouvoir attester publiquement (i.e. aux "yeux du village") leur appartenance continuée, à un grand lignage.

Les renseignements recueillis, permettent de dégager neuf (9) groupes de paiement des impôts, en partant des 25 personnes (de plus de 22 ans) descendant du vieux lignage de Zovè. Ce sont donc des entités publiquement reconnues comme telles (ou qui sont en voie de l'être davantage). Et déjà, on y découvre des solitaires.

1) Cela peut être vérifié sur le marché du coton, où les paiements s'effectuent au vu et au su de tout le village. Pour expliquer la différence entre la somme perçue et celle qui est versée, on invoque alors quelque dette ancienne, contractée durant la saison de soudure.

Tableau IV. II. Répartition par groupes de paiement des impôts (1982).

Groupes	1	2	3	4	5	6	seuls
Villageois							
Fantounon	+						
Wagnimè	+						
Koliè							+
Pignara	+						
Doko	+						
Tayou							+
Dotia	+						
Pignin		+					
Dossogui		+					
Dochèmin		+					
Tuati							+
Zana			+				
Tilognin			+				
Kabouin	+						
Fankélé				+			
Mienfaga				+			
Dofgnaga				+			
Séguéni				+			
Yassoungo					+		
Madégué					+		
Koussi					+		
Wawo					+		
Kapié					+		
Wodja						+	
Tiandigui						+	
TOTAL/groupe	6	3	2	4	5	2	3

Bien que les plus jeunes des membres n'aient pas encore été ajoutés à cette liste, c'est d'ores et déjà le groupe de paiement de Fantounon qui rassemble le plus grand nombre (six personnes). En tant que segment héritier de l'ancien lignage communautaire, c'est d'abord par rapport à lui que sont jugés les comportements des nouvelles entités. Mais malgré les conditions "délicates" de paiement de l'impôt (notamment les pressions sociales, rencontrées à se "dire" seul), on peut dénombrer déjà

trois personnes qui osent se désolidariser.

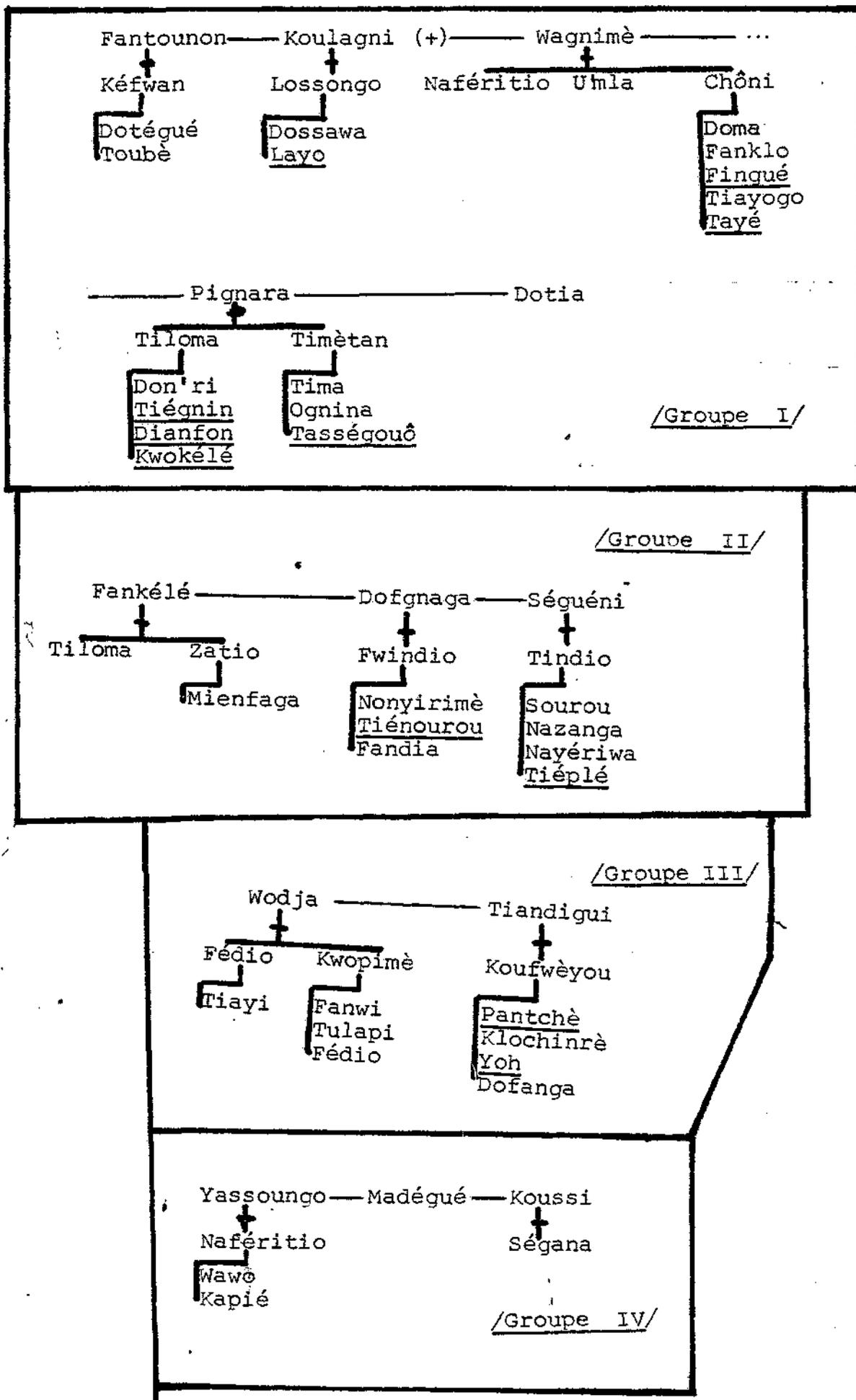
Pourtant, les sous-groupes tels qu'ils sont présentés dans le précédent tableau, ne sont pas du tout définitifs. La distribution par communauté de la production, fait apparaître que d'autres personnes sont prêtes à agir de même.

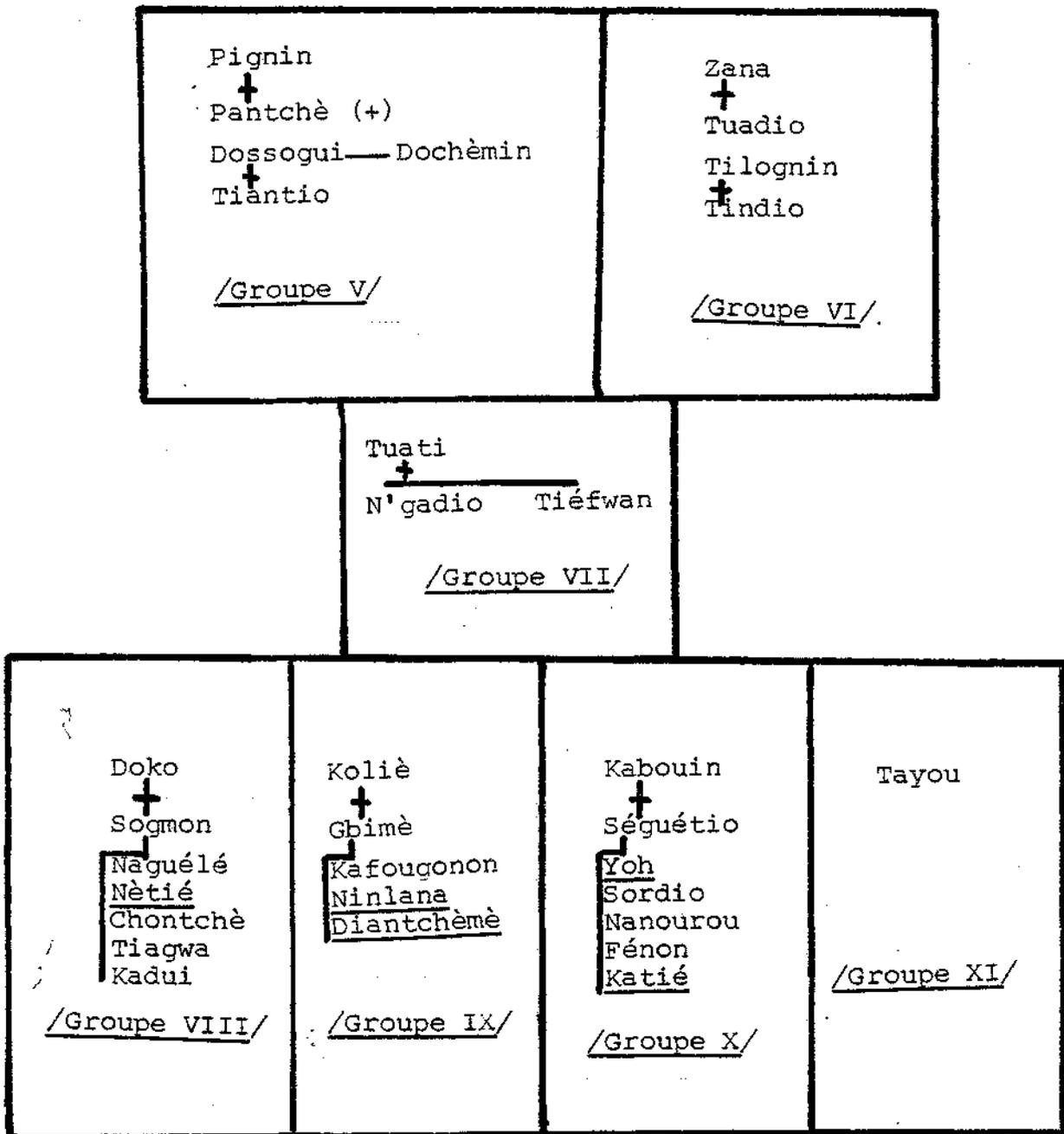
Tableau IV. III. Les communautés de production (groupes de paiement des impôts et collectivité de la production).

Groupes (impôts)	Ne va plus au champ	Production personnelle (individuelle) de				Appartient à un champ collectif (4)
		Maïs	Ignames	Coton	Arachide	
Fantounon	+					(67)+
Wagnimè				2ha	+	(56)+
Pignara					+	(41)+
Dotia					+	(23)+
Doko		+		1ha	+(40)	
Kabouin		+		1,5ha	+(50)	
Koliè		+	+	2,5 ha	+(49)	
Tayou		+			+(27)	
Tuati		+		1ha	+(37)	
Pignin	+					(64)+
Dossogui						(31)+
Dochèmin						(28)+
Zana	+					(66)+
Tilognin						(29)+
Fankélé	+					(66)+
Mienfaga						(25)+
Dofgnaga				3ha	+	(61)+
Séguéni						(57)+
Yassoungo	+			0,5ha		(65)+
Madégué				1 ha	+	(53)+
Koussi					+	(42)+
Wawo				0,5ha	+	(32)+
Kapié					+	(23)+
Wodja				2ha		(56)+
Tiandigui						(48)+

1) L'on a indiqué l'âge approximatif des hommes, entre parenthèses. Si des doutes persistent entre les valeurs absolues, il en reste bien peu, quant à leur hiérarchisation.

Tableaux IV. IV. Les groupes actuels (nouveaux individus dans le lignage de Zovè).





Légende:

(+) : Décédé.

Souigné: filles du lignage.

— : Fraternité (père).

┌ : enfants issus de telle épouse.

+ : Liens de mariage.

Les différents types de culture permettent en effet, de lire avec plus de détails, les ruptures intervenues au sein du vieux lignage. Pour cela, on recourra à la sémantique qui leur est accolée dans le milieu villageois.

Dans l'ensemble, les champs collectifs ont conservé les mêmes productions. On y cultive toujours l'igname, le maïs, le mil ou le riz.

Ignames et maïs:

L'on a longuement évoqué par ailleurs, la valeur symbolique de l'igname, en tant qu'elle est la culture virile par excellence (4). On la retrouve dans les collectivités. Parmi les "solitaires", seul Koliè possède un champ d'ignames. Il le tient de Wagnimè qui le tenait lui-même de Koulagni,

A vrai dire, c'est la culture du maïs qui est la plus significative de nos jours. On sait en effet, que c'est l'aliment le plus courant, avec le fonio. Le fait qu'un homme en produise de façon individuelle, signifie à coup sûr, qu'il jouit d'une grande autonomie. Et c'est ce qui apparaît de Doko et de Kabouin, même si, comme on l'a vu, ils payent leur impôt, en collectivité avec Fantounon. A terme, nous croyons pouvoir dire que leur situation actuelle est le prélude à une production ménagère; c'est-à-dire, tournée vers le couple conjugal (même polygame). C'est déjà le cas de Kabouin.

Arachides et coton:

Même lorsqu'ils sont intégrés à un lignage, tous les hommes cultivent des arachides, de façon individuelle. Dans la mesure où l'argument le plus usuel est celui de se procurer de l'argent, la production de l'arachide, prélude de la structura-

4) On retrouve aussi cette représentation, dans d'autres régions de la Côte d'Ivoire; soit la fête des ignames des Akan, du Sud.

tion prochaine des relations villageoises (4).

La culture du coton est plutôt réservée aux "adultes", dans ce lignage particulier. Chacun des nouveaux individus possède un champ, même s'il est figuré ici, sous le nom d'un seul membre (2). Mais l'on reviendra plus longuement sur cette production, dans une prochaine partie.

A s'en tenir aux seuls indicateurs du mode de paiement des impôts et du caractère (collectif ou non) de la production agricole, on se trouve avec onze groupes de vie (11 individus), au lieu de l'ancienne unité budgétaire commune. Pourtant, des relations persistent encore entre le segment dirigé par Fantou-non et les autres individus, surtout les plus neufs d'entre eux. Et la reconnaissance sociale n'est pas encore un fait pour Doko, Kabouin et Tayou. Les enfants des deux premiers, continuent d'aller surveiller le maïs du champ collectif, de même que l'épouse de Doko (dont il faut rappeler qu'elle a été mariée au nom du lignage tout entier), cultive le riz du fo-korgo original.

Interprétation

Le classement des nouveaux individus de 1982, en suivant la date des départs successifs du lignage, permet de mettre en évidence, deux paramètres explicatifs de ces fragmentations. Ce sont d'une part, le rapport de parenté qui unit les membres, au chef du lignage. D'autre part, c'est l'importance relative (numériquement), du groupe prétendant à l'individualisation.

4) Il est à noter, que les cours de l'archide sont devenus très importants, au cours des ces dernières années. De 5 000 cfa en 1970, le sac de 100 kg vaut entre 10 et 15 000 cfa (même s'il est revendu à plus de 30 000 cfa à la ville).

2) Seul Pignin n'en a pas cultivé ... en 1981. Cela ne signifie donc pas qu'il n'en aura pas par la suite, ni même qu'il n'en a jamais eu.

On distingue trois vagues de départs (4) :

La première vague est intervenue vers 1964, soit peu de temps avant la cessation totale du poro. Elle a vu partir des pans entiers du lignage; en l'occurrence, ce sont les fils de Tiacigué et de Doignin; ceux dont les ancêtres avaient été intégrés "par pure humanité".

A la mort de Zovè, il y a virtuellement cinq entités (ou individualisations), si l'on s'en tient aux différents types de relations parentales. Dans la figure suivante, on a représenté les futures entités par leur chef, dans le rapport qu'elles ont avec Zovè.

ZOVE

NEKLO	ZANA	FIEGUI	TIACIGUE	DOIGNIN
Pignin Fantounon Wagnimè etc.		Kabouin T'min	Fankélé Wodja	Yassoungo

Les événements ne réalisent donc que trois individus. Les fils de Tiacigué et de Doignin peuvent se retirer, car ils peuvent se suffire. Dans le premier cas, il y a six hommes dans la force de l'âge, et dans l'autre, même s'il n'y a que trois hommes, l'un d'eux (Yassoungo) est dignitaire du poro.

En 1965, Neklo rassemble autour de lui, ses propres fils, ceux de ses frères, ainsi que Pignin (son neveu), Zana et (les fils de) Fiègui (ses frères par agnation). On constate donc que toutes ces individualités neuves sont numériquement importantes et capables de se suffire, dans le contexte social d'un poro qui fonctionne. Autour de Neklo (vers 1970), le lignage est ainsi

4) Le regroupement de ces mouvements en trois "vagues" a été établi, en fonction d'événements jugés actifs, tant par nous-mêmes que par nos indicateurs villageois. On trouvera par ailleurs, en annexe, le détail des membres actuels de tous les nouveaux individus issus de l'ancien lignage de Zovè.

structuré (relations parentales):

NEKLO

Pignin	Zana	Fantounon	Tuati	Kabouin
Dossogui	Tilognin	Wagnimè		T'min
Dochèmin		Koliè		
		Pignara		
		Doko		
		Tayou		
		Dotia		
		Dossawa		

La seconde série de départs a eu lieu aux alentours de 1973, bien avant la mort du chef. A ce moment, la culture du coton, désormais intégrée, laissait entrevoir des perspectives séduisantes. C'est alors que sont partis Zana, Pignin et Tuati. Avec la fin du poro, ces individus pouvaient effectivement s'autosuffire. De plus, chacun d'eux compte des bras forts et jeunes encore. Seul Kabouin reste, qui n'est que neveu de Neklo.

A la mort de Neklo (fin 1979), Fantounon prend sa place. La plupart des rapports sont alors paritaires, puisqu'ils s'établissent entre des frères agnatifs. Même si cette horizontalité est institutionnellement régie par le droit d'ainesse, on voit alors partir, jusques au frère maternel du chef.

Fantounon

Wagnimin	Koliè	Pignara	Doko	Tayou	Dotia	Kabouin	Dossawa
	(P)		(P)	(P)		(P)	

La troisième vague de départs a débuté dès la saison de pluies de 1980. Elle a impliqué Koliè, Doko, Tayou (tous trois sont des fils de Neklo -Koliè est le frère de Fantounon) et Kabouin.

Les deux paramètres retenus ont donc évolué dans le temps. Le dégré de parenté, dont on a vu qu'il était autrefois secondé par les affinités induites par le besoin de cohésion, se réduit progressivement en dégré de paternité du chef, sur les membres. Dans le même temps, les candidats au départ sont des groupes de plus en plus faibles (numériquement). Les premiers départs

avaient concerné des fratries (agnates) entières, alors que les derniers sont le fait de personnes isolées, tout juste mariées parfois. Les départs de la seconde vague, montrent bien, que le critère principal est la capacité à produire, pour subvenir aux besoins de "l'individu". Et l'évolution de la taille des individus est fonction des conditions sociologiques, qui prescrivent elles, les besoins. C'est dans cette mesure, que la disparition du poro est un facteur déterminant dans la fragmentation des individus traditionnels.

Présentation du lignage de Kogo.

A cette étape du travail, l'on a compris que le quartier Denourou (à Tindara), est le nôtre. Parce que cela facilitait l'accès aux informations, nous y avons choisi aussi le second lignage étudié ici. A l'instar de tous les autres lignages du village, celui-là s'est désagrégé entre 1965 et 1979. Mais il offre la singularité d'être le seul qui se soit recomposé, en 1979, pour correspondre aux critères de garantie exigés par la C.E.D.T. en vue de l'achat d'un tracteur (1). L'arrivée du tracteur est donc l'occasion d'observer la rencontre de la gestion nationale et "modernisatrice", avec le restant modifié de la tradition. Les exigences des marchands de tracteurs ont provoqué la reconstitution du lignage du passé. Or, on l'a vu, la notion traditionnelle d'un individu communautaire a évolué, en partant vers quelque chose comme le ménage. Aussi bien, les modèles intégrés entre temps, sont demeurés; et le lignage de Kogo est formel, dans sa dimension actuelle.

1) L'une des conditions est en effet, que les entités candidates à l'achat d'un tracteur, soient numériquement importantes, pour pouvoir rembourser les 4 000 000 cfa, par leur travail manuel. L'autre critère est encore plus surprenant, dans le contexte villageois, puisqu'il exige que l'acheteur soit propriétaire d'au moins trente hectares de terre (15 ha en culture et 15 autres, pour les prochaines friches).

La reconstitution que nous proposons ici, a été élaborée en partant des membres actuels, vivant au village. De fait, on se trouve en présence de descendants d'un ancêtre commun: Kogo. Pourtant, bien avant les remous qu'il y a eu autour du poro (1960), les gens de Kogo appartenaient à un même lignage que celui de l'actuel "klo-fouè" (maître de la terre). De cette alliance antérieure, les descendants de Kogo ont gardé certains des attributs qui sont habituellement réservés aux "klo-fouè". Aussi bien, c'est Nonfèni - l'ancien du lignage actuel - qui a la garde des objets du culte du quartier Donourou(4).

Après une présentation générale du lignage, nous allons proposer une description des "individualités", telles qu'elles s'étaient érigées, entre 1970 et 1979. Ce sera l'occasion de vérifier si le modèle de la fragmentation est bien le même que dans le lignage de Zovè. Dans le même mouvement, cette description se doublera de celle de la position effective (à travers les travaux réalisés), de chaque groupe l'égard des champs communautaires. On aboutira alors sur une critique de la communauté, d'un genre nouveau dans le village, qui a été induite par les conditions de vente du tracteur.

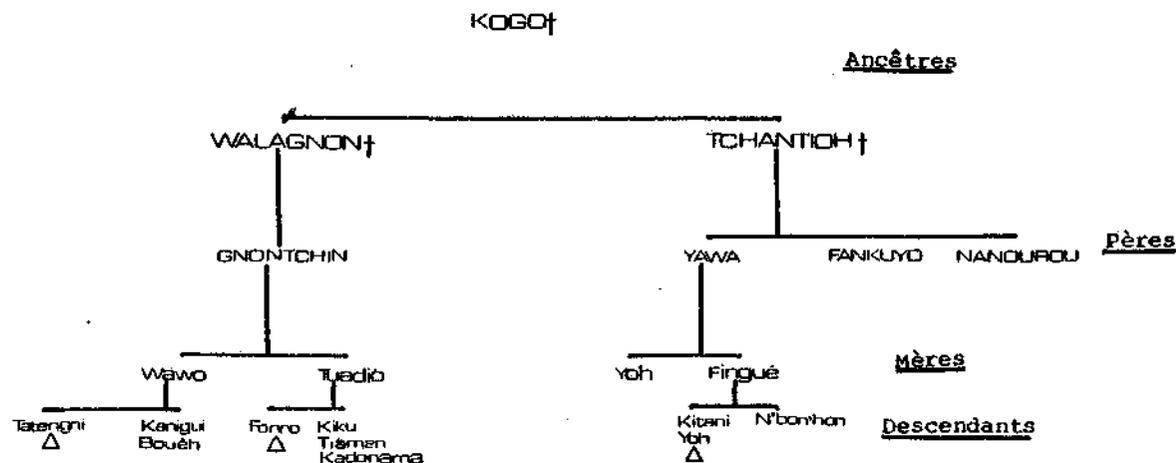
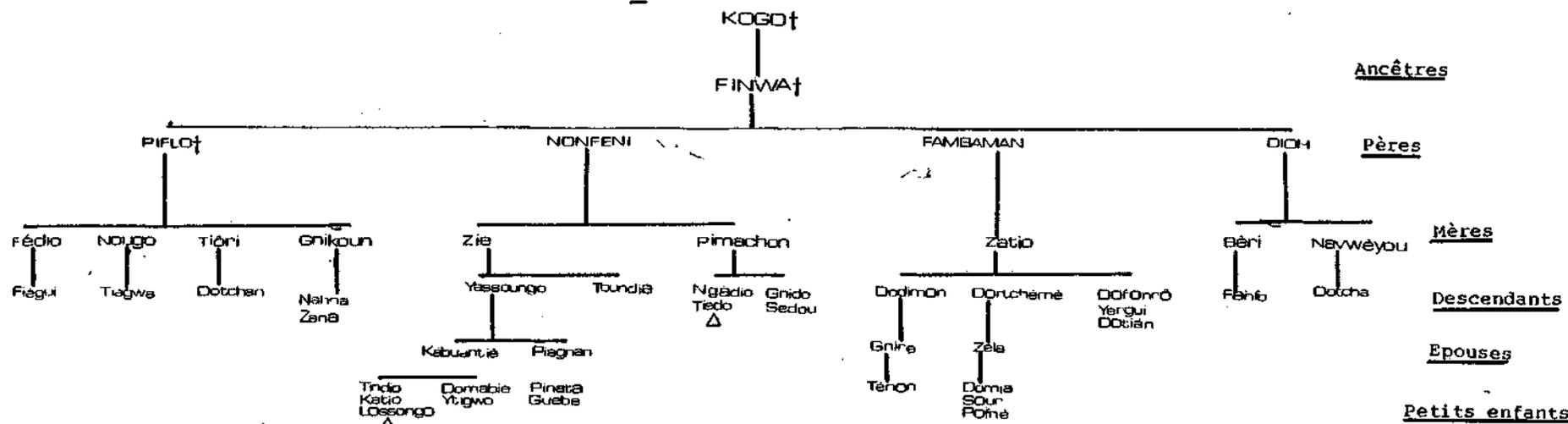
A la fin de sa vie, Kogo avait eu épousé successivement quatre femmes qui lui ont donné dix fils (2).

- Finwa la première épouse a eu quatre fils. Il s'agit de Piflo (mort en 1962), de Nonfèni (chef du lignage), de Fambama (mort en 1963) et de Dich. Seuls restent vivants le second et le dernier.

- Walagnon a donné le jour à trois garçons, dont seul reste vivant Gnontchin; un ivrogne-qui-injurie-tout-le-monde-et-

4) Ce qui explique aussi, qu'ils aient été choisis par la CIDT, en tant que "propriétaires" de terre.

2) Les filles étant destinées au mariage, elles n'apparaissent pas ici, tout au moins pour cette période révolue.



257 bis

STRUCTURE GENEALOGIQUE DU LIGNAGE KOGO EN 1960

LEGENDE

†: Déjà décédés en 1960.

Δ: Filles du lignage (non mariées en 1960).

Les enfants du lignage qui ne sont pas mariés, sont inscrits, les uns au-dessus des autres. Les filles (non encore mariées) sont indiquées, le cas échéant, à gauche des garçons de la même mère et du même père.

dont-tout-le-monde-dit-qu'il-serait-mort-depuis-longtemps-si-seulement le poro existait encore ...

- Des trois fils de Tchantio, seul reste au village, leur aîné: Yawa. Les deux autres travaillent à la ville.

- La quatrième épouse n'a donné le jour qu'à une seule fille, avant de mourir en couches.

A un même niveau dans la hiérarchie de paternité, on trouve donc (pour les vivants), Nonfèni, Dioh, Gnontchin et Yawa (cf tableau du lignage). Ils sont donc théoriquement, des pairs, même si le classement par âge, intervient en faveur de Nonfèni. Aujourd'hui, tous lui reconnaissent une autorité sur le lignage tel qu'il s'est refait autour du tracteur. Mais il n'en a pas toujours été ainsi, durant les années précédentes. D'ailleurs, tout le monde ne travaille pas exclusivement pour Nonfèni.

En prenant 1975 comme année de référence (1), on constate que la division avait été totale, entre les descendants de Kogo; le point de scission étant placé au niveau de ses fils. D'ailleurs, ici, mieux que dans le cas précédent, on perçoit l'effet direct des départs en basse-côte, sur la fragmentation des lignages. Voici les unités telles qu'elles étaient organisées peu de temps avant l'arrivée du tracteur:

a/ Les fils de Piflo.

<u>Piflo</u>			
Fédio	Nougognouan	Tiori	Gnikoun
Fiègui	Tiagwa	Dotchan	Nanan Zana

En 1975, ils étaient déjà tous partis du village, à l'exception de Zana (fils de Gnikoun -13 ans à l'époque). Fiègui et Tiagwa avaient déjà chacun une plantation de café, dans la

1) C'est la même référence qui a été utilisée durant la collecte des données.

région du centre. Nanan (l'aîné de Gnikoun) était déjà "mage" dans le secteur de Bouaké. Quant à Dotchan, après son "service civique", il est devenu ouvrier à l'usine d'égrenage (CIDT) de Boundiali. En 1975, il ne restait donc plus que Zana, qui travaillait avec le segment lignager de Nonfèni. Mais avant l'arrivée du tracteur, il est parti rejoindre Fiègui dans sa plantation. Depuis lors, aucun des fils de Piflo ne travaille continuellement pour Nonfèni, dans la mesure où ils sont tous partis.

b/ Nonfèni et ses fils.

A l'opposé, tous les enfants de Nonfèni sont restés au village, après le voyage -devenu rituel- vers la mer. Yassoungo est parti une fois (vers 1950, pour le percement du canal de Vridi) et il en est revenu, pour achever son initiation au poro. Toundia est lui aussi allé en basse-côte. Mais sa plus longue absence date du "service civique", dans le camp militaire de Guinguéreni (près de Boundiali). Il y a appris lui aussi, à cultiver avec une "daba". Aujourd'hui, c'est lui qui conduit le tracteur du lignage (le plus souvent). Du temps de la rupture, Yassoungo et Toundia étaient les seuls fils de Nonfèni, à pouvoir travailler la terre. Mais aujourd'hui, deux autres travailleurs se sont ajoutés. Il s'agit de Gnidio (fils de Nonfèni) et de Domambié (fils de Yassoungo). Les autres sont soit trop jeunes, soit scolarisés.

c/ Les fils de Fambaman.

Fambaman avait eu "beaucoup de chance" avec Zatio, sa première épouse. Ils avaient eu cinq garçons (vivants) et une seule fille. En 1975, seuls restaient au village (de façon permanente), Dodimon et Dortchémin, qui faisaient cause commune. Dofonro et Yérigui avaient eux aussi leurs plantations de café, aux environs de Sinfra. Dotian, qui avait été à l'école entre 1961 et 1964, faisait alors des fréquents séjours, au village

puis à Bouaflé (chez ses autres frères), suivant les saisons et les travaux. A l'instar de Nonfèni et de ses fils, Dodimon et Dortchèmin (ainsi donc que Dotian) avaient en commun, leurs propres cultures de maïs, de coton et d'ignames. Ce qui signifie bien leur autonomie, par rapport au lignage originel (que Nonfèni représente).

d/ Dìoh et ses deux fils.

Avant la rupture (vers 1975), Dìoh avait déjà un petit champ d'igname (tout comme d'ailleurs Fambaman avant sa mort). Il le cultivait donc, en marge du fo-korgo communautaire. Aussi bien, la rupture n'a pas été marquée entre ces deux frères (Nonfèni et Dìoh), puisque les deux fils de Dìoh ne se sont contentés que de "travailler le champ de leur père", tout en répétant leurs séjours dans la région de Daloa, à tout de rôle(1). Mais depuis 1979, Fanfo est parti pour s'installer à Daloa et c'est Dotia qui reste définitivement au village. Si le père a toujours son "petit champ d'ignames", Dotia travaille plus régulièrement avec le lignage réunifié.

e/ Gnontchin et ses fils.

Vers 1975, Kanigui (22 ans) et Bouè (18 ans) se trouvaient en basse-côte, chez l'un de leurs oncles (maternels). Gnontchin vivait alors de son seul "petit champ d'ignames". Aujourd'hui, en dépit de la réunification, il travaille à part, avec l'aide de deux de ses fils (Kadonaman et Kikü). Quant à Bouè, il est resté en basse-côte. Mais parce que Kanigui participe (un peu trop épisodiquement au goût de certains) aux travaux communautaires, Gnontchin jouit aussi des bénéfices tirés des champs cultivés par le tracteur.

1) Lorsque Fanfo était en basse-côte, c'est Dotia qui restait. Cela empêchait de marquer la coupure d'avec Nonfèni, puisqu'ils n'avaient pas d'autre fo-korgo que le sien. De plus, au besoin, ils aidaient aux labours des champs du lignage, lorsqu'ils le pouvaient.

f/ Yawa et ses enfants.

Du temps de la rupture, Yawa avait lui aussi, un "petit champ d'ignames" (même s'il est plus jeune que l'ainé des fils de Nonfèni). Aujourd'hui, en dépit de la "réunification", c'est un véritable fo-korgo qu'il cultive, en marge du champ communautaire. Yawa a ainsi un champ de coton (2 ha en 1981), d'ignames et de maïs. Mais il ne cesse pas pour autant, de participer à la gestion des choses du lignage (1), même s'il n'a pas besoin des autres pour cultiver ses propres champs. Il faut dire aussi qu'il avait été parmi les premiers paysans du village, à labourer le coton et le maïs à l'aide d'une charrue (2).

Les départs ont été très nombreux dans ce lignage. Ils ont "décimé" les segments issus de Piflo et de Fambaman, sans vraiment épargner les autres. C'est l'absence du père (le géniteur) -et donc la relation différente instaurée par celle-ci, avec le nouveau chef de lignage- qui explique ces départs. Dans la mesure où les contraintes sociales induites par le poro ont été atténuées, la relation filiale s'est trouvée projetée sur

1) On l'a vu en 1981, mélanger sa propre production de coton, avec celle, plus grise, du lignage, dans le but d'en augmenter la blancheur. Cette année-là, les 12 hectares de coton n'avaient pas été récoltés à temps. Une espèce de parasite en avait grisé les flocons et la CIDT en aurait fixé le prix à 70cfa (au lieu de 80 pour le coton blanc). Aussi bien, la solidarité lignagère avait joué, pour mélanger le coton des deux hectares de Yawa plus ceux de Dortchèmin, au coton communautaire. Mais en dépit de tous ces subterfuges, le coton a été acheté à 70cfa (pourtant, nous avons bien donné deux poulets au contrôleur CIDT).

2) "Avec une charrue, même un enfant de huit ans suffit pour aider un homme" (d'après mr. Adama Touré; encadreur à Zaguinasso). Il ne suffit que d'avoir le prix des boeufs et de la charrue. Autrefois, le rôle de l'enfant était tenu par les propres filles de Yawa. Désormais, il y a Yassi.

le devant, comme pour occuper l'espace ainsi libéré. D'ailleurs, on le voit, les deux fils de Nonfèni ne sont plus partis (volontairement) dès après 1965. De même, ceux de Dìoh se sont remplacés auprès de leur père, resté au village, jusqu'à la réunification.

Avec la rupture, tous ces segments se sont agrégés davantage. Ceux qui sont partis, se trouvent depuis, plus directement liés avec leurs frères restés au village. C'est le cas des fils de Fambaman (Yérigui et Dofonro). Mais non pas celui des enfants de Piflo, puisqu'ils sont tous partis (4).

A la lecture de ces descriptions, on ne peut manquer de constater l'ambiguïté - pour ne pas dire la fausseté - des relations qui unissent les différents chefs des individualités issues de la rupture antérieure. Tout en s'inscrivant de façon manifeste dans le lignage dont Nonfèni est le chef, tous n'en continuent pas moins à produire tout seuls. Exactement comme si la rupture était encore effective. Une sorte de distorsion est venue se loger dans leurs relations. Elle résulte de la superposition de deux logiques (ou organisations de représentations), correspondant à des temps différents. Il y a d'une part, le discours traditionnel sur la communauté lignagère. Ce discours, on a vu qu'il avait été vidé de son contenu, notamment durant la période de la rupture. Mais s'il n'a plus de contenu matériel (par exemple produire ensemble, des biens que l'on consommera ensemble), il persiste au niveau des pratiques culturelles (par exemple, l'adoration commune des morts du lignage). Et on le manifeste au niveau des relations avec les autres en-

4) A ce propos, nous pensons pouvoir dire, qu'un surplus d'informations aurait permis de montrer que cette agrégation s'est faite aussi, en suivant l'origine maternelle des fils (fraties de même père et de même mère).

tités villageoises. Ainsi, tous les hommes représentés ici, se reconnaissent encore dans le générique de "gens de Kogo". Le second discours est - d'autre part -, celui qui s'est progressivement installé, au niveau collectif du village et de la région, avec l'avènement d'une société de plus en plus ouverte vers un extérieur -qui se révèle lui-même, chaque jour, de plus en plus vaste. C'est de cette ouverture qu'ont surgi l'effondrement des cycles d'initiation (le poro) et, progressivement, l'émergence d'entités sociales (les nouveaux individus) plus réduites. **Historiquement, dans le** contexte de la région, ces deux logiques sont antagoniques. Dans ce lignage, tout se passe donc comme si, après avoir goûté aux joies de l'individualisme, il était devenu trop difficile de se soumettre à une autorité unique. Tout en consacrant au discours de la société traditionnelle (adhésion formelle au grand lignage), Yawa n'en continue pas moins de cultiver son coton, avec ses seuls enfants. De même, Gnontchin a maintenu son propre fo-korgo (qui n'en a pas le nom), tout en continuant de jouer de la collectivité à laquelle il ne participe guère. Ou bien encore, les fils de Fambaman, dont seuls le plus jeune et le plus âgé vont travailler avec les fils directs de Nonfèni. Pendant ce temps, le second (Dortchèmé) cultive encore, avec l'aide ponctuelle des deux précédents, le champ qu'ils avaient cultivé à trois, durant la rupture.

Tableau IV. VI. Communauté de travail (1982): segments familiaux et appartenance au lignage).

Prénoms	Age	Partis	Travaille pour:	
			le champ collectif	soi
Fiègui	38	x		
Tchagwa	34	x		
Dotchan	39	x		
Nana	38	x		
Zana	20	x		
Nonfèni	81			
Yassoungo	51		x	
Toundia	30		x	
Gnidio	16		x	
Seydou	12		x (scol)	
Domanbié	17		x	
Ytigwo	6		x (scol)	
Dodioumon	47		x	
Dortchèmè	42			x
Dofonro	35	x		
Yérigui	31	x		
Dotian	27		x	
Tènon	7		x	
Domian	10		x (scol)	
Sourou	6			x
Pofnè	3			
Dioh	71			
Fanfo	40	x		
Dotia	32		x	(x)
Gnontchin	55			x
Kanigui	29		x	
Bouè	25	x		
Kikü	16			x
Tiama	12		x (scol)	
Kadonama	9			x

Communauté du travail (suite).

prénoms	Age	partis	Travail	
			collectif	soi
Yawa	50			x
Fankuyo	39	x		
Nanourou	33	x		
N'bongo	8		x (sco.)	
Yassi	7			x

Il y a donc d'un côté, les représentations traditionnelles de la parenté - qui induisent et sont induites par les pratiques traditionnelles - , et de l'autre, les pratiques toutes neuves, qui ne collent plus à ces représentations. Si l'individu de la société traditionnelle était bien Gnontchin, Nonfèni (et quelques autres) plus leurs descendants, celui d'aujourd'hui distingue des individualités actives (ou actantes) telles que Gnontchin puis Nonfèni, suivis de leurs fils respectifs. Cela ne les empêche pas toutefois, de "dire" les mêmes représentations de la parenté.

Le décalage entre les représentations traditionnelles et les pratiques actuelles est perceptible dans ce lignage, mais il n'est pas pour autant absent dans tous les autres du village. Celui-ci n'a que le privilège de l'avoir agrandi, par le fait de la réunification exigée par l'achat du tracteur.

En effet, la CIDT n'établit les contrats de vente des tracteurs qu'avec des familles numériquement importantes, pour une évidente question de garantie, dans le cas d'un accident. Yassoungo Bamba (fils aîné de Nonfèni) a dû regrouper les anciens membres du lignage de Kogo, afin de faire bonne mesure; allant jusqu'à demander à Dotian et Kanigui (anciens écoliers du lignage), de s'établir au village. Depuis, on sait à la CIDT, que

"la famille est capable d'entretenir une machine de blancs" (c'est du moins ce que dit Yassoungo). On aura remarqué aussi que seul le segment des fils de Nonfèni ne cultivent pas d'autre chose, parallèlement aux plantations du tracteur.

Une autre des conditions à remplir (pour acheter le tracteur CIDT) est de posséder des terres, en quantité suffisante pour permettre le défrichage et l'exploitation d'au moins trente hectares. Même si l'on peut craindre que cette condition exclue certains petits lignages (trop récemment constitués pour avoir des "droits" sur la terre), il s'agit de toutes les façons, d'un critère absurde. Dans la pratique, tous les villageois ont le même droit d'accès au sol du terroir. Le critère de la terre (dont le concept de propriété provient tout droit des nébuleuses conceptuelles occidentales) est une facilité qui a joué en faveur des segments de lignages issus de l'autorité traditionnelle du klo-fouè. En réalité, on inaugurerait par la même occasion, une spécification de ce rôle et de ce titre, puisque, à la fonction de maître religieux de la terre, on accolait le sens de propriété de la terre. L'application du critère de la terre est d'autant plus révoltante qu'il s'agit d'une injonction bureaucratique. N'importe lequel des encadreurs villageois de la CIDT, aurait pressenti l'ineptie d'un tel concept (celui de la propriété de la terre -tout au moins en ce qui concerne le Niéné Nord). A la CIDT, on prétend que c'est pour éviter les problèmes engendrés par le défrichage et l'occupation de la terre pour de longues années. Alors le plus simple a été de faire "comme si" un paysan du village, pouvait être le propriétaire de la terre qu'il met en valeur (1).

(1) A Tindara, seules les terres les plus proches du village ont été réparties entre les lignages fondateurs du village (i.e.

*les actuels quartiers). Et, même là, il est pour le moins risqué de parler de "propriété" de la terre, dans le sens habituel (i.e. occidental) du terme. La terre ainsi distribuée se prête sans se vendre. Une anecdote récente illustre cet état de fait: un paysan du quartier Donourou avait "emprunté" une terre (moyennant toutefois cinq litres de bière de mil ... qu'il avait bus avec les anciens du lignage propriétaire) aux habitants du quartier Nanourou, afin de cultiver son "petit champ d'ignames". Au fil des ans, il avait cultivé du coton. Tout allait bien, jusqu'au jour où ce paysan a planté des arbres fruitiers (orangers, manguiers), à la demande de l'un de ses frères, fonctionnaire à la ville. Parce que l'exploitation des arbres s'étend sur de longues années, le lignage propriétaire est venu demander des explications. Au terme des discussions (avec force dolo), le nouveau contrat précise désormais, que les arbres et leurs fruits reviendront bien à celui qui les cultive. Mais que la terre demeure propriété inaliénable du lignage-prêteur. Ce qui dénote d'un certain sens de l'histoire et de la propriété.

12° Chapitre.

Individualisation généralisée ou simple modification des rapports de production : l'exemple des cultivateurs de coton.

L'enquête qui fait l'objet de ce chapitre, ^{située} dans la suite des précédentes quêtes en milieu villageois. A savoir l'individualisation des personnes, telle qu'elle a pu être dégagée à travers les deux lignages de Kogo et de Zovè à Tindara. L'enquête suivante a visé à déduire l'étendue du phénomène, au plan du village et de la région, à l'aide de la culture du coton (1).

Le matériau de travail a été constitué autour des producteurs de coton de deux villages de la région d'étude. L'on connaît maintenant la place que la production de coton occupe (l'autosuffisance alimentaire étant théoriquement assurée par ailleurs), en tant que moyen usuel pour se procurer de l'argent. La liste des planteurs de coton regroupe, à très peu de personnes près, tous les groupes de travail du village (2). Elle constitue donc une liste de travail singulièrement pertinente pour une étude étendue aux ensembles villageois.

L'on a cherché à mesurer deux paramètres:

1/ L'âge des producteurs inscrits sur la liste CIDT.

Dans le schéma traditionnel, seuls les "cadets" du chef de lignage avaient l'autorisation de produire, hors du fo-kor-go communautaire. Au début de l'aventure du coton, eux seuls

1) L'on espère aussi, mais un peu plus "secrètement", détecter des signaux de la suite du scénario de désagrégation des anciennes entités de vie.

2) Un paysan de Zaguinasso (cours du soir) nous disait: "le coton ? ! Si tu n'en cultives pas cette année, c'est à la saison sèche que tu feras les labours de l'année prochaine" (sous-entendu "tant tu seras dans le besoin et donc pressé de réparer" ta faute de cette année"). C'est dire si chaque groupe de vie éprouve la nécessité de la culture du coton.

avaient donc eu la charge de cette culture. L'apparition de personnes de moins de cinquante (50) ans, dans les listes de producteurs, sera donc le signe d'un changement, sinon du statut de la personne, au moins de l'organisation traditionnelle de la production.

2/ Le lieu social de la production de coton.

Ce second paramètre est plus direct encore, au regard du processus de fragmentation des entités traditionnelles de production. Il s'agit de savoir si les producteurs de coton inscrits sur les registres CIDT, appartiennent ou non à un groupe lignager; et si oui, s'il s'agit d'un groupement ancien ou seulement récent. Cela impliquait d'établir une liste des groupes de départ (anciens lignages), qui s'éclaterait par la suite, en une multitude de sous-groupes, correspondant aux individualités actuelles.

Pourtant, si l'intention du départ était d'étudier ces deux paramètres dans les deux villages (Tindara et Zaguinasso), face à la difficulté de cerner l'appartenance à un lignage pour les habitants de Zaguinasso, les observations ont été plus fournies à Tindara. En effet, du fait de notre connaissance plus grande des habitants de ce village, les informations y ont été naturellement plus complètes qu'à Zaguinasso. Aussi bien, seul le premier paramètre a été étudié à Zaguinasso. Les listes de planteurs sont aussi différentes, quant à leur profil. A Tindara, celle que nous utilisons, concerne la totalité des producteurs du village, tandis qu'à Zaguinasso, seulement le tiers (1/3) de la liste a été pris en compte (1).

1) En raison même de la difficulté d'étudier le second paramètre. Encore faut-il expliquer comment ce tiers là a été choisi. Pour les 207 planteurs de ce village, on comptait trois encadreurs, soit un peu moins de 70 planteurs par "moniteur" (à Tindara, ils ne sont que deux pour 144 cultivateurs). Le terroir villageois est divisé en trois secteurs géographiques que l'on

Les registres tenus par les encadreurs de la CIDT fournissent une série d'indicateurs. Il s'agit de la production (le tonnage), la superficie (déclarée), l'ethnie d'origine, le mode de culture (1) ainsi que le rendement officiel (suivant donc la superficie déclarée), pour chacun des cultivateurs. On en trouvera une utilisation plus complète, en annexe de ce travail.

Les classes repérées dans la population ne sont pas toutes directement pertinentes pour notre étude. Bon nombre d'entre elles ne sont là que parce qu'elles figurent dans les registres. Mais même celles-là serviront, dans leur non-utilité, pour cerner davantage, celles qui nous importent (cf. CA et Non-sénoufo).
A/ Les villages d'origine des planteurs.

On ne peut que rappeler ici, les caractéristiques des deux villages. L'un est relativement sous-exposé aux incidences externes: c'est Tindara. L'autre, Zaguinasso (qui, au recensement de 1975, comptait 2462 hbts contre 1396 à Tindara) est

*à réparties par encadreur. Nous avons choisi un seul registre (sur les trois qui existent) et donc un seul des secteurs, après nous être assurés, auprès des moniteurs, qu'il n'y avait pas de singularité par rapport aux autres (âge des producteurs et moyens de production). La seule remarque que nous ayons pu faire, concerne la répartition des tracteurs. Sur les cinq de Zaguinasso-village, un seul se trouve dans la population retenue. Mais il est bien évident, qu'un bon nombre de précisions font défaut, quand il s'agit d'affirmer à coup sûr, que notre population est un échantillon représentatif de l'ensemble des planteurs. Le seul argument de neutralité du choix (et que d'ailleurs on peut nous renvoyer aisément), est que celui-ci a été effectué sur la seule base de l'aire géographique. Quant à savoir si le secteur géographique retenu constitue une zone privilégiée, réservée aux notables ou au contraire à l'usage des seuls parias de Zaguinasso, rien ne permet de l'envisager.

1) CA ou CM.

placé dans un contact plus actif avec les villes du Sud, du fait de sa position sur la "grande route".

B/ L'ethnie d'origine.

Notre objet est bien entendu, la population des Sénoufo, au sein des planteurs de chaque village. Il est alors nécessaire de les distinguer des autres ethnies. Parmi les non-sénoufo, on trouve, confondus, les forgerons, les dioula, les sculpteurs, les cordonniers, les samoro et même un peul. Ils ont en commun de n'être venus à l'agriculture que depuis peu. On les considèrera comme étant "globalement" plus ouverts que les sénoufo, à la nouveauté des valeurs modernes. Leur pratique de l'agriculture est de fait, marginale, constituant simplement un appoint. Les dioula par exemple, s'occupent tant du commerce de détail que du tissage. Le seul peul de la population est aussi marabout, et il possède un important troupeau de bovidés. Quant aux autres groupes ethniques, leur dénomination seule, suffit pour convaincre du fait qu'il s'agit de "dilettantes de la daba".

C/ Le type de culture (CA et CM).

Une troisième classe apparaît dans les cahiers CIDT. C'est celle de la culture motorisée, avec les tracteurs dits "BOUYER". Mais nous n'en avons pas tenu compte, puisqu'elle ne concerne que deux personnes. De la CA, on aurait pu attendre qu'elle nous indique de nombreux repères, quant à l'individualisation des personnes. Mais les conditions d'attribution des charrues influent, en elles-mêmes, sur les autres indicateurs (superficie, tonnage moyen et âge des usagers). Le nombre et les conditions de vente des tracteurs et des charrues sont fixés par l'organisme central (CIDT, section C.A.). Ce sont les encadreurs villageois qui choisissent dans les villages, lesquels des planteurs auront droit à une charrue ou à un tracteur, en fonction des critères institutionnels mais aussi des stocks disponibles. Aucune hypothèse particulière ne sera donc ratta-

chée à la Culture Attelée (1).

La culture Manuelle (CM) est donc la plus ancienne, tout en étant à la portée du plus grand nombre. Elle est plus pratique et sûrement plus pertinente pour observer l'individualisation, dans la mesure où elle constitue le cas le plus général. Toutefois, cela n'exclut pas totalement, une analyse de la population des CA, sans rapport avec l'individualisation (2).

D/ Les âges des planteurs.

On observera a priori trois âges, au lieu des deux auxquels on pourrait s'attendre (+ et - de 50 ans). Les moins de 50 ans ont été répartis en deux sous-groupes, de part et d'autre de 33 ans (d'âge) (3). Plusieurs hypothèses sont rattachées à ce paramètre, et donc d'abord, l'apparition des moins de 50 ans dans des listes de planteurs de coton. Leur seule existence signifie, de façon absolue, que les répartitions traditionnelles des prérogatives, ont subi quelque transformation, ce qui veut dire aussi, à terme, une configuration différente des entités sociales opérant actuellement sur le territoire du Niéné Nord. Ensuite, il s'agit aussi de rechercher les incidences éventuelles de la fin du poro, sur les générations montantes. C'est ce qui justifie la distinction entre un groupe de moins de 33 ans et un autre de 34 à 50 ans.

1) Sauf pour les âges mais on y reviendra.

2) L'arbitraire apparent dans la distribution des charrues n'est-il pas en réalité, le résultat d'une sorte de consensus tacite ?

3) Cinquante ans (50) est la limite au dessus de laquelle, les hommes avaient le droit de travailler un "petit champ d'ignames". Quant à la seconde limite (33 ans), elle correspond à 15 ans d'âge en 1965, au moment de la cessation du Poro. Les jeunes de moins de 33 ans en 1981 n'ont donc pas subi les premières épreuves du poro.

Au total, les critères de distinction des planteurs se présentent dans un "arbre" du type de celui-ci.

Tindara						Zaguinasso								
Sen			<u>Sen</u>			Sen			<u>Sen</u>					
CA		CM	CA		CM	CA		CM	CA		CM			
1	2	3	1	2	3	1	2	3	1	2	3	1	2	3

Dans cette configuration, on part des deux villages d'origine, pour passer aux ethnies, puis aux modes de culture (CA-CM), en achevant aux âges qui sont matérialisés par 1 (pour les moins de 34 ans), 2 (de 34 à 50 ans) et 3 (plus de 50 ans). Les termes ultimes sont, suivant le besoin, soit les superficies déclarées (ou les rendements), soit le tonnage correspondant ou encore les effectifs respectifs.

En résumé, le seul critère directement important pour l'étude de l'individualisation est celui des âges des planteurs sénoufo, dans le cadre particulier des cultivateurs manuels. C'est la seule population qui ait un rapport non-équivoque avec la société traditionnelle. Autrefois, les non-sénoufo ne cultivaient pas. Par ailleurs, il n'y avait ni culture attelée, ni culture motorisée. De plus, l'actuel système d'attribution des charrues n'est pas un phénomène suffisamment libre pour que l'on puisse l'inclure dans cette étude, sans courir le risque de ne rien faire d'autre que de recenser les effets de la gestion villageoise de la CIDT. Toutefois, nous n'avons pas exclu les six autres groupes terminaux, dans la mesure où ils serviront de référent, pour décrire le groupe retenu.

Age et superficie déclarée.

Dans bien des cas, les superficies déclarées à la CIDT, ne correspondent pas à celles cultivées réellement. Cela peut être dû, soit à une indécision au moment des labours (on se demande alors si les reins tiendront, et finalement, on en cultive plus que prévu), soit à la "malveillance", qu'il s'agisse des corrections honteuses des encadreurs (pour améliorer le rendement de l'ensemble), ou des surévaluations de certains paysans, en vue de gagner quelques sacs d'engrais gratuit, pour leurs vivriers. Bien évidemment, cela se répercute sur les rendements de chaque catégorie. Une autre des causes de distorsion des rendements, est constituée par l'âge des planteurs, ou leur position particulière au sein de leur lignage. Le coton jouit en effet d'une tenace réputation de faiseuse d'argent, qui lui vient de l'époque de son introduction dans la région. Cela fait que certaines personnes déclarent une superficie plus réduite, comme pour se faire pardonner d'avoir un champ de ce produit. Ceci est patent, à Tindara, parmi la population des détenteurs de 0,5 ha (1).

1) Les paysans disent alors, ne cultiver qu'un "d'mi" ou "bilori", avec une telle intonation dans la voix que l'on est étonné qu'ils puissent tirer profit d'une telle parcelle. "D'mi" veut aussi dire "douleur", à un accent tonique près. A Tindara, parmi les paysans dont le rendement est supérieur à 2 000 kg/ha, -surtout ceux qui n'ont qu'un d'mi, nous connaissons quelques cas de personnes que l'ordre villageois n'autorise pas vraiment à s'autonomiser. C'est le cas lorsqu'il s'agit de jeunes -qui donc appartiennent "à part entière" à un lignage- Mais c'est aussi le cas de certain vieillard qui, du fait de sa position d'enfant du lignage maternel (retourné -comme Pignin de Zovè- vivre chez ses "oncles"), ne peut pas occuper la place du chef de lignage, en dépit de son âge. Alors il dit ne cultiver qu'une moitié d'hectare, même si le rendement prouve qu'il en travaille bien plus (2096 kg/ha).

Si l'on calcule le rendement moyen par "âge", en partant des tonnages moyen, on perçoit un certain nombre d'anomalies entre les classes, ainsi que l'indique le tableau suivant.

Tableau IV. VII. Calcul du rendement.

Tableau IV. VII. I Culture manuelle à Tindara.

Ages (eff.)	Superficies déclarées Total (ha)	Tonnage \bar{x} (cf. I.l.)	Rendement déduit (*).
1 (13)	12,5	0,96	1223
2 (37)	46	1,24	1429
3 (42)	55,5	1,32	1417
Total (92)	114	1,24	1395

* Le rendement déduit est le produit du tonnage moyen par la superficie moyenne de chaque classe.

On constate d'abord que le rendement des plus jeunes est de loin supérieur à celui de tous les autres groupes du village (1). On pourrait penser que cette supériorité est due à la plus grande force physique de la jeunesse. On pourrait même émettre l'hypothèse que plus on est vieux, et plus on a besoin de terre pour parvenir à un revenu moyen donné. On pourrait aussi aller jusqu'à dire, que c'est en raison de la difficulté d'accès à la terre, que les jeunes sont contraints à ne pas dépasser la superficie de 1 ha de coton.

Il s'agit bien plus simplement de la difficulté de dire,

1) A Tindara tout au moins.

de verbaliser en place publique, un comportement que toutes les représentations usitées considèrent comme répréhensible. Même le fait de reconnaître, auprès de l'encadreur (qui pourtant est "étranger" au village), que l'on travaille une grande superficie, est assez mal vécu. Il reste alors à cultiver son champ, à la dimension de son "désir d'argent". De fait, les rendements sont élevés, dépassant d'assez loin, les prévisions CIDT-IRCT pour l'espèce de coton cultivée (1).

En dépit des restrictions que l'on peut faire quant à leur représentativité, les planteurs de Zaguinasso présentent des écarts bien moindres, sinon inverses de ceux de Tindara. Les mêmes données sont fournies dans le tableau suivant.

Tableau IV. VII. II. Culture manuelle à Zaguinasso.

Ages (eff)	Superficies déclarées (ha) Total	Tonnage \bar{x} (cf. I.1.)	Rendement déduit(*)	
	\bar{x} / classe			
1 (9)	10,5	1,17	1378	1177,78
2 (11)	11,5	1,05	1213	1155,24
3 (3)	3	1	1618	1618
Total (23)	25	1,09	1330	1220,18

*) Le rendement déduit est le produit du tonnage moyen par la superficie moyenne de chaque classe.

1) Le coton cultivé ici, a un rendement théorique de 1000 kg par hectare ensemencé (espèce Allen), dans les conditions moyennes. Or les conditions ne sont pas forcément optimales dans la région, dans la mesure où tous les engrais et azote fournis "gratuitement" par la CIDT ne vont pas toujours vers le champ de coton. De plus, les engrais étant délivrés en fonction des superficies déclarées, il va de soi que si l'on cultive une aire supérieure à celle annoncée, on dispose de moins d'engrais.

Les jeunes de ce village n'ont visiblement pas les mêmes problèmes de déclaration que ceux de Tindara. On constate en effet, une différence de près de 100 kg/ha, entre les classes de moins de 34 ans des deux villages.

Mais les conclusions tirées de ces deux tableaux ne comportent-elles pas des parts d'erreurs ? Les différences constatées entre les classes d'âge ne résultent-elles pas des superficies déclarées plutôt que des âges eux-mêmes ? On peut en effet se demander si les rendements ne sont pas de toutes les façons plus élevés avec des superficies réduites, que sur de plus grandes (en toute logique, somme toute ...). Dans ce cas, la supériorité de rendement constatée chez les jeunes ne soulignerait simplement que la réalité de l'exiguité de leurs superficies déclarées. On peut en effet soutenir cette hypothèse, à la lecture des classements par superficie (déclarée) suivants -effectués pour les cultivateurs manuels sénoufo seulement.

Tableau IV. VIII. Les rendements "officiels" par superficie déclarée et par âge.

Tableau IV. VIII. I. A Tindara.

Âges .	0,5 .	1 .	1,5 .	2 .	2,5 .	\bar{x} /classe
1	1924	1019	1211	1178		1409
2	1666	1091	1095	1282	663	1188 (*)
3	2046	1049	861	1158		1140
\bar{x} /sup.	1880	1064	961	1203	663	1198 (*)

*) Pour la classe 2 (34-50 ans), la moyenne est de 1204 kg/ha, en ne tenant pas compte du rendement extrême de 663 (1 personne). De même, le rendement total est alors de 1204 kg/ha.

Tableau IV. VIII. II. A Zaguinasso.

Ages .	0,5 .	1 .	1,5 .	2 .	\bar{x} / classe
1	2688	1097	1129		1288
2	1031	1086	1220	1234	1112
3		1618			1618
\bar{x} /sup.	1306	1268	1147	1234	1243

L'on voit qu'à Tindara, les rendements s'amenuisent au fur et à mesure que les superficies croissent. Mais faut-il conclure pour autant, que c'est uniquement parce que les jeunes ont des superficies plus réduites qu'ils ont de meilleurs rendements ?

Il y a une différence qualitative suivant les âges. Et, parce que chacune des classes d'âge a une raison ou une autre de déclarer une superficie différente de celle cultivée, on ne peut pas considérer que c'est simplement l'exiguïté des champs qui favorise les bons rendements. Nous proposons plutôt ces modèles d'attitude, suivant les classes d'âge observées :

- Pour les "plus de 50 ans" - dont le rendement est de 2046 kg/ha pour 0,5 ha - , l'erreur, car il y en a manifestement une, provient de ce qu'ils sous-estiment leurs forces au moment des labours. Mais au bout du compte, ils travaillent des superficies plus grandes, soit parce qu'ils ont été aidés -ce dont ils ne peuvent tenir compte au moment des labours- soit parce qu'ils ont trouvé en eux-mêmes, la ressource nécessaire pour accomplir la tâche.

- Les hommes de 34 à 50 ans sont sans doute les plus francs. Parce qu'ils sont les plus libres. Quelques fois, ils ont donné leur nom à l'encadreur, alors que le bénéfice du champ revient (théoriquement) à plus ancien qu'eux. Ils ont donc

moins besoin de recourir au mensonge. D'ailleurs, on leur reconnaîtra généralement, le droit de cultiver un champ de coton, de maïs, voire d'ignames. Les écarts observés résultent moins d'un désir de tromper cette espèce d'agora villageoise intériorisée, que d'une volonté marquée de faire du profit. Le surplus constaté, au niveau des rendements, est dû aux quelques dizaines de sillons ajoutées à la superficie déclarée, parce qu'ils s'en sentent la force.

- Pour les plus jeunes, seule la nécessité de "troubler" quelque peu la perception villageoise de leur travail (présumé très lucratif), peut justifier des rendements aussi élevés. Ce ne sont certes pas les "faits statistiques" qui soutiennent une telle affirmation. Bien sûr les jeunes de Tindara ont un rendement "officiel" de : 1409 kg/ha, alors que les plus vieux n'ont qu'1140 kg/ha. Mais cela ne suffit pas pour détecter une orientation certaine. De plus, les falsifications produites par les encadreurs empêchent de prendre les résultats présentés ici pour argent comptant (4).

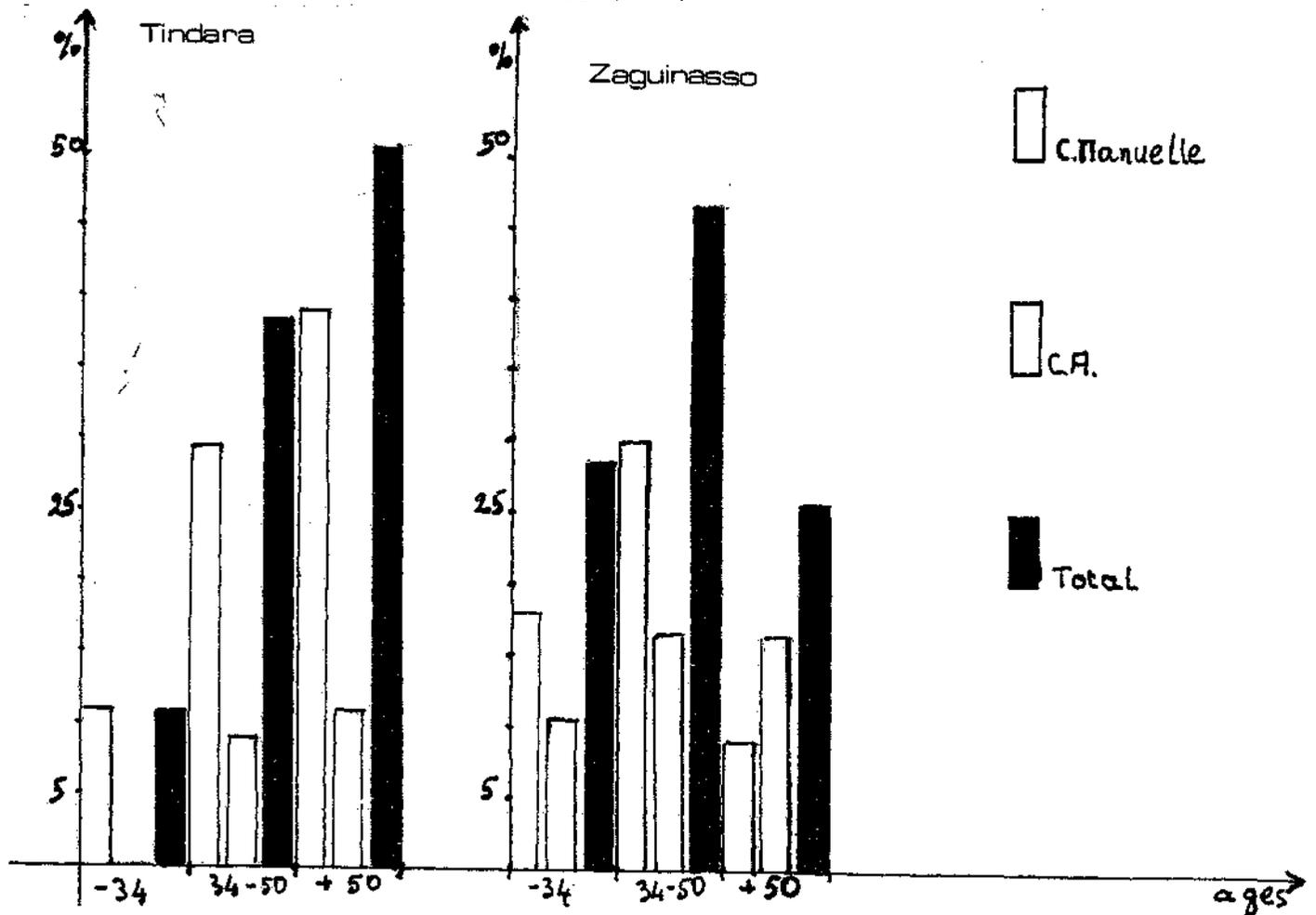
Qu'est-ce qui nous autorise alors à avancer des discernements par âge plutôt que par superficie ? Qu'est-ce qui permet de penser que les stratégies des jeunes relèvent de calculs différents de ceux des plus vieux ? Rien d'autre en effet, qu'une certaine "connaissance" de la sémantique pratique du milieu. Toute velléité d'autonomie des jeunes est vécue dramatiquement par leurs propres aînés lignagers, qui y voient, bien plus que de la "psychologie", un danger réel, une menace pour leurs

4) Soit le groupe des Sénoufo de plus de 50 ans à Zaguinasso, cultivant un hectare. Le rendement-même indique qu'il y a erreur et que ce groupe serait mieux à sa place, entre 1,5 et 2 ha. Même en les mettant à 1,5 ha, Le rendement serait encore de 1078 kg/ha; ce qui est plus proche des 1000 kg annoncés pour l'espèce Allen.

vieux jours (A). C'est pour cela que la plupart des jeunes de Tindara se contentent de cultiver des arachides, dont ils peuvent faire valoir qu'elles reviennent à leur mère. Ceux qui cultivent du coton constituent donc la minorité, à Tindara tout au moins. A Zaguinasso, les encadreurs nous ont affirmé que les jeunes de ce village franchissaient plus aisément le pas, allant jusqu'à s'offrir des paires de bœufs, afin de pratiquer la culture attelée. C'est un cas que l'on ne rencontre pas du tout à Tindara, preuve d'une relative vivacité de la tradition.

Âges et culture du coton.

Figure 12. 1. Histogramme des proportions par âge et par type de culture.



1) Faut-il rappeler qu'il n'y a toujours pas de caisses de retraite dans nos savanes ?

La seule lecture des figures et des tableaux suffit à montrer qu'une modification profonde a eu lieu dans la répartition des statuts et des rôles qui étaient traditionnellement dévolus à chacun des âges du Poro. On voit apparaître dans notre classement par âge, deux catégories qui ne devraient même pas exister, selon les structures usuelles de production. Ce sont:

1) Les jeunes de moins de 34 ans. Ils sont encore minoritaires à Tindara (11 %), même s'ils y existent tout de même. A Zaguinasso, leur proportion est à la hauteur de celle des plus vieux (28 %). Dans le système traditionnel, on se souviendra qu'ils étaient tous, étroitement asservi à l'exploitation des seuls champs lignagers.

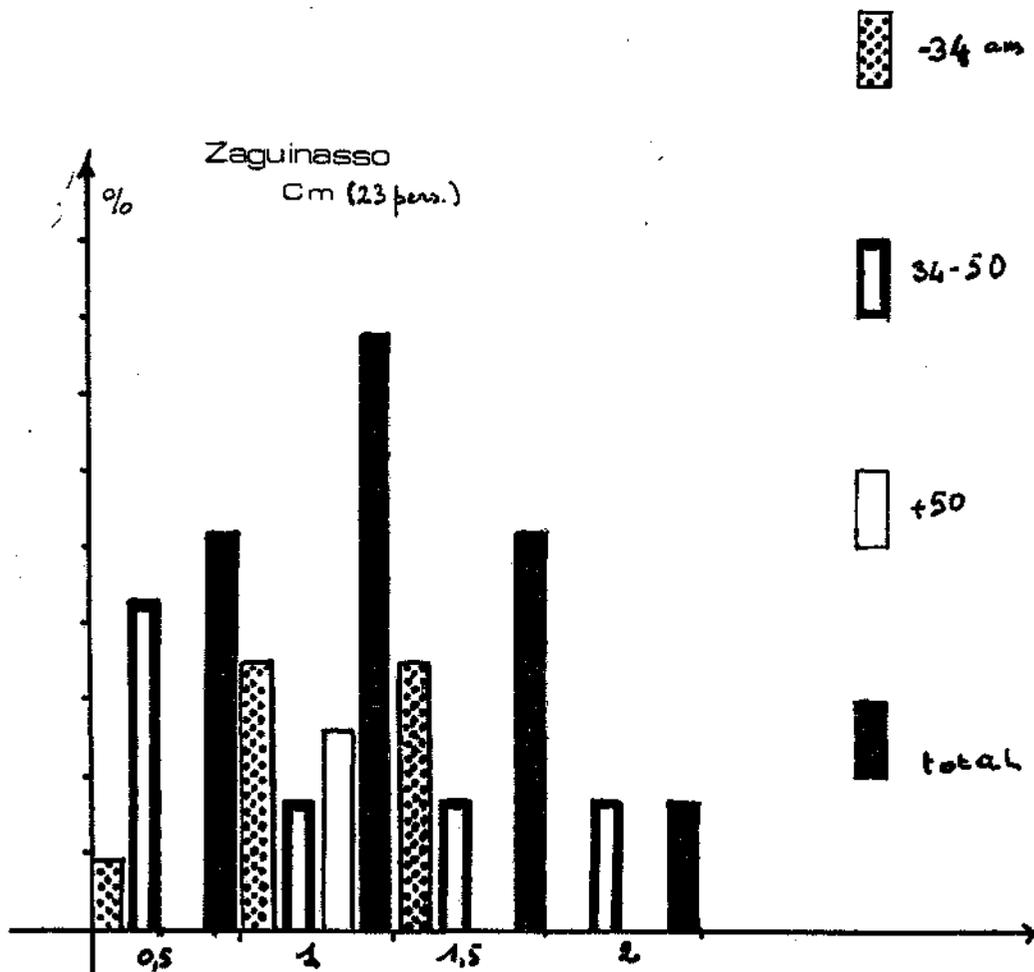
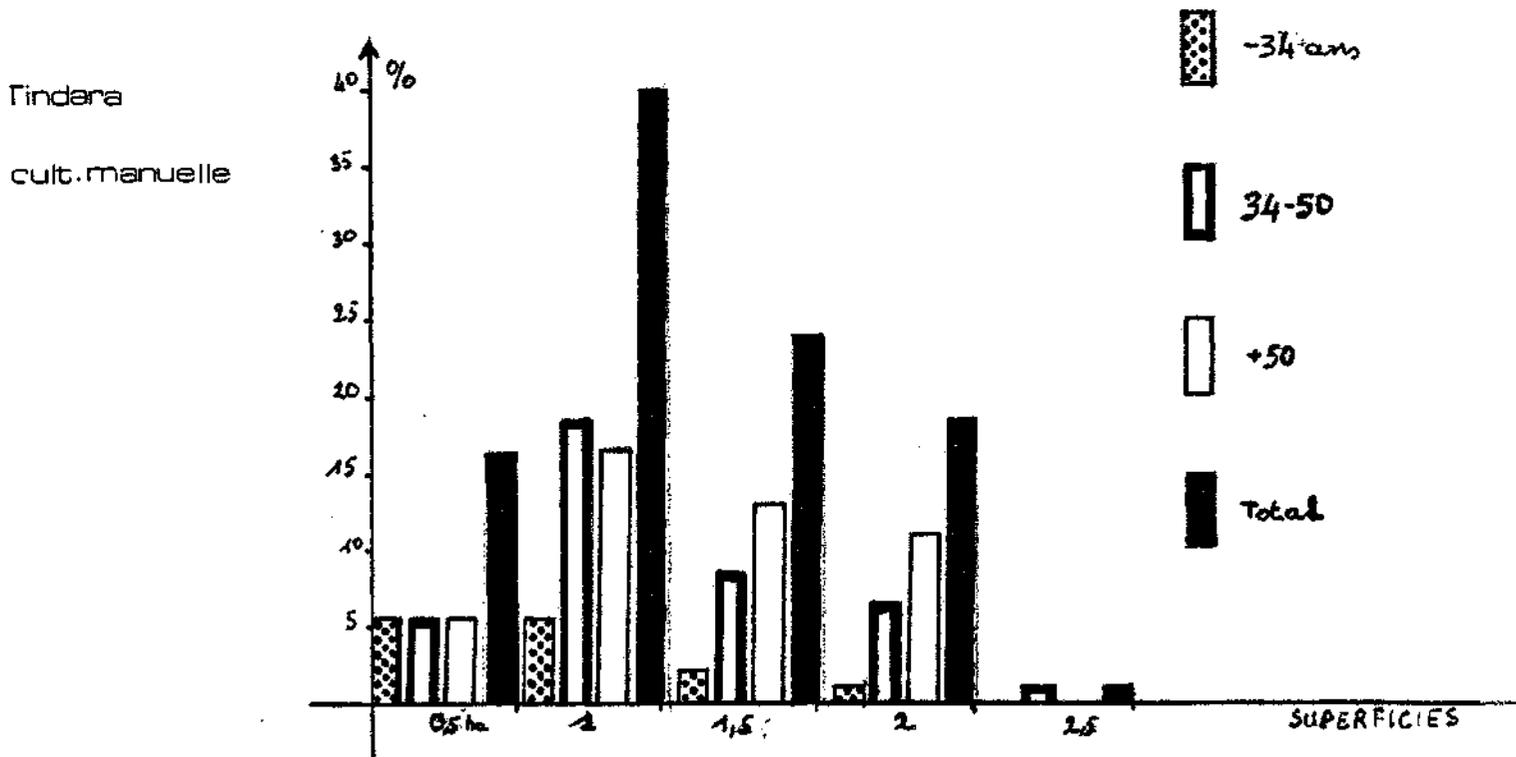
2) Les hommes de 34 à 50 ans. A Tindara, ils constituent 38 % de la population totale, alors qu'à Zaguinasso, la même classe équivaut à 46 %. Par le passé, bien peu des personnes de cette catégorie pouvaient prétendre à cultiver un champ autonome, en rupture avec le champ lignager. De fait, seuls quelques uns, parmi les plus âgés, pouvaient avoir leur "petit champ" (1). Quand à ceux de moins de 45 ans (environ), leur place ne pouvait être que le "grand champ", soit qu'ils en soient les conseillers ou les directeurs de travaux, soit qu'ils n'en soient que de simples travailleurs.

Seuls les hommes de plus de 50 ans (2) étaient donc autorisés à cultiver indépendamment (l'igname pour les cadets et parfois tabac pour les "trop vieux"). Ils constituent 50 % à Tindara, mais plus que 25 % à Zaguinasso.

1) A la condition que le lignage ne se trouve pas trop en manque de "mwan" (les compétiteurs de labour).

2) Afin de retrouver la mystique du chiffre 7, on placera la limite théorique à 49 ans.

Figure 12. 2. Histogramme des proportions par âge et par superficie.



Comparaison des âges par village.

1 - La proportion des moins de 34 ans est bien plus réduite à Tindara qu'à Zaguinasso. Cela confirme notre interprétation quant à la situation de minorité des producteurs de cet âge, à Tindara. A Zaguinasso, les jeunes ont le toupet d'être plus nombreux que les deux tranches d'âge suivante, pour 1 ha et même pour 1,5 ha.

2 - La catégorie des 34 - 50 ans est la seule à être présente pour toutes les superficies, dans les deux villages. Et cela peut s'interpréter comme étant le signe, qu'il s'agit bien de l'âge de l'individu villageois actuel. A Zaguinasso, leur plus forte proportion est à 0,5 ha. Cela va dans le sens d'une autonomie plus grande, comme si les "individus-personnes" nouveaux, cultivaient juste le coton dont la commercialisation suffit à leur propres besoins. Mais convenons que la population retenue est bien trop maigre pour que cette analyse soit un tant soit peu définitive (4).

3 - C'est au sujet de la dernière catégorie d'âge que la différence est le plus sensible, entre les deux villages. A Zaguinasso, cette catégorie n'apparaît que pour la superficie de 1 ha. A Tindara, elle est présente jusqu'à 2 ha; et si les gens de la seconde tranche d'âge sont plus nombreux à 1 ha, on voit que les plus âgés sont plus nombreux, pour 1,5 et pour 2 ha. Cela est le signe d'un plus grand "traditionalisme" des gens de Tindara. En effet, c'est bien le "schème" du "petit champ d'ignames" des anciens cadets qui fonctionne ici.

De façon générale, il y a donc une mutation qui se fait au niveau de l'âge des producteurs. Si au départ, c'étaient les

4) Et de plus, c'est au sein de l'ensemble des productions agricoles - et de leur contexte de production - qu'il faudrait replacer la culture du coton.

seuls hommes de plus de 50 ans qui cultivaient le coton (au nom il est vrai de leur lignage), il existe aujourd'hui, un rajeunissement progressif qui est, sinon la preuve, du moins la marque d'une individualisation des personnes (ou d'une fragmentation des vieux lignages). De ce point de vue, les proportions constatées à Zaguinasso, préfigurent la situation de Tindara (et des villages qui lui ressemblent par leur traditionalisme relatif), dans un avenir assez proche.

Mais peut-on s'en tenir aux seules proportions par âge ? N'a-t-on pas intérêt à opérer une analyse plus fine des appartenances lignagères ? Un écueil de premier plan, limite en effet la possibilité de conclure à une individualisation, au seul jugé des classes d'âge: les listes de l'encadrement nous montrent des individus sans interrelation. Or rien n'empêche de supposer l'existence de nouveaux modèles de rapports de production, au sein des lignages. Et, a priori, rien n'empêche un lignage de spécialiser quelques uns de ses membres dans la culture du coton. Si c'était le cas, les analyses qui précèdent auraient alors distingué des personnes qui en réalité, ne sont encore qu'un seul et même individu.

Culture du coton et appartenance à un lignage.

Dans ce paragraphe, il s'agit de marquer la décomposition des anciens lignages à travers la culture du coton. Ainsi que nous l'avons précisé antérieurement, cette approche concerne les seuls paysans Sénoufo de Tindara. L'idéal aurait été de donner à voir, ^{toutes} les séparations de personnes ayant appartenu autrefois à un même lignage. Mais pour cela, il aurait fallu observer chacun des lignages, dans l'ensemble fini du village. Or, il aurait fallu disposer d'une liste sûre de tous les villageois.

Une telle liste n'existe pas, pas même à la sous-préfecture de Kouto; et la constituer nous-même relevait sûrement d'une gageure difficile à tenir.

Par contre, nous avons à notre disposition, la liste des planteurs de coton. Une population qui rassemble la grande majorité des hommes du village. A coup sûr, elle comprend au moins un membre de chacun des anciens lignages et, du fait de la banalisation du coton, pratiquement un membre des unités issues des ruptures successives. On a alors distribué les planteurs, suivant le groupe de travail dans lequel "l'agora villageoise" les classe. La question posée était: "pour qui telle personne (présente dans la liste) cultive-t-elle son coton ?" On obtient alors des groupes d'intérêt d'un ou de plusieurs membres dont on dira qu'ils sont les "individus" d'aujourd'hui. Ces groupes se constituent généralement autour d'un vieux (hors donc de la liste des planteurs) ou encore entre plusieurs personnes de la liste. Ils correspondent à la situation d'arrivée.

Il restait donc à refaire les groupements de départ. Afin de les recréer, nous avons travaillé avec (ou plutôt fait travailler) les écoliers du cours moyen 2^e année de Tindara (en 1982). La même liste des registres CIDT a donc été distribuée par groupes d'appartenance familiale antérieure (1).

1) ... Pas si "antérieure" que cela, car ce sont des enfants de moins de 14 ans qui les ont reconstituées. A cette étape, nous avons choisi des enfants plutôt que des adultes, parce que les enfants sont généralement tenus à l'écart des querelles intestines (au moins en ce qui concerne le dit). Un oncle demeurera un père, longtemps après qu'il se soit séparé d'avec le père géniteur de l'enfant. Les enfants ont donc une vision plus ... antérieure des appartenances lignagères. En jouant sur les deux sources d'information (les enfants pour les appartenances antérieures et les adultes pour l'ensemble d'arrivée), il ne s'agit en somme que de jouer sur la lenteur de réajustement des

Au total, on se trouve en possession de deux listes de groupements, pour une seule et même population: celle des groupes familiaux anciens et celle qui a été établie à l'aide des jeunes villageois, relative aux appartenances actuelles. Ce dernier classement ayant été effectué d'après la question: "pour qui etc.", on ne peut pas dire que la comparaison avec la liste de départ, fournira de manière sélective (ou exclusive), des éléments de description de l'individualisation. Il se peut aussi que des groupes se séparent seulement lors de la production du coton, tout en étant unis encore, pour la production des vivriers ou pour la vie sociale (impôts, tâches collectives pour le village ou même fiançailles et mariage des jeunes) (1). Le croisement de ces deux liste prend donc en compte et indistinctement, à la fois les ruptures définitives intervenues depuis quelques années et les séparation (ou amorces de séparations -prémises d'une rupture prochaine) d'intérêt. L'évolution intervenue (et encore en œuvre) dans le village, va se percevoir à travers le décalage entre le nombre des groupes de la liste de départ et celui de l'ensemble d'arrivée.

A/ Les groupes de l'ensemble de départ.

Après discussions et traitements, nous avons obtenu le tableau suivant, où l'on voit qu'un très grand nombre de personnes demeurent non-appariées (41 % du total).

*enfants, face aux mutations actuelles du monde villageois. Par ailleurs, la même enquête effectuée auprès des seuls adultes aurait fait remonter les coalitions lignagères bien trop loin dans le temps.

1) Pour notre part, il est évident que la séparation, lors de la production du coton, est une amorce de l'autonomisation prochaine de la personne. Même si, suivant le modèle des anciens "petits champs d'ignames", cultiver à part n'est pas preuve de scission. Mais le coton est une culture "trop lucrative" pour un jeune.

Tableau IV. IX. Groupes de l'ensemble de départ : tailles et effectifs.

Taille des groupes	1	2	3	4	5	Totaux
Nombres de groupes	48	15	7	2	2	74
Tot. des personnes	48	30	21	8	10	117

Ne concluons pas d'emblée, que les ruptures sont nombreuses, car l'importance des "solitaires" peut aussi bien signifier la lenteur^{de} (ou mieux, la résistance à) la désintégration des lignages. En effet, cela pourrait aussi bien signifier que les lignages ont tout simplement décidé d'inscrire un seul membre du groupe qui servirait alors de prête-nom. A l'inverse, cela peut aussi témoigner de l'ancienneté du processus des ruptures, dans la mesure où les jeunes écoliers ont été incapables de classer ces personnes au sein de groupes. Malgré cela, ce tableau - qui sert de référence - va montrer des écarts avec le suivant.

B/ Les groupes de l'ensemble d'arrivée.

En écartant les 48 personnes non-appariées du premier classement, on obtient le tableau suivant (pour 69 personnes).

Tableau IV. X. Groupes de l'ensemble d'arrivée : tailles et effectifs.

Taille des groupes	1	2	3	Totaux
Nombre de groupes	46	7	3	56
Tot. des personnes	46	14	9	69

Ces 69 personnes appartenaient donc à 26 groupes (74 - 48). Quarante-six (46) personnes se retrouvent à nouveau seules (ou

non-appariées), sur un total de 69, soit 67 % . De plus, la taille maximale des groupes est passée de cinq personnes à trois. Cela constitue bien un signe de changement dans la réalité des lignages. L'observation au cas par cas (non matérialisable ici), montre que seuls deux groupes de deux personnes et deux autres de trois personnes subsistent de l'ancien classement. L'érosion est générale dans toutes les autres tailles de groupes. Un groupe de cinq personnes passe à trois. Une autre passe de quatre à deux et trois autres groupes de trois personnes perdent un membre pour ne rester qu'à deux. Tous les autres se scindent en unités simples.

Il importe de rappeler que même si l'écart est important (1,23 personnes - $69 \div 56$ - dans l'ensemble d'arrivée, contre 2,65 - $69 \div 26$ - dans l'ensemble de départ, à l'exclusion des non appariés), l'interprétation ne peut aller jusqu'à en faire un signe indubitable des ruptures au sein des lignages. Au mieux, cet écart est-il l'expression de la transformation des rapports de production au sein des lignages. Si l'on pouvait établir une relation entre les autonomisations constatées à travers la culture du coton et le mode de production (solidarité ou autonomie) des autres cultures, on pourrait alors conclure plus franchement. Toutefois, l'utilisation séparée des revenus du coton, suffit pour saisir l'orientation prochaine des modes de production et surtout des relations, d'abord au sein des anciens lignages, puis à l'échelle du village tout entier.

De toute cette partie, une chose est certaine désormais. C'est l'érosion de l'ancien concept d'individu; autrement dit le lignage. Dans les deux groupes du quartier Donourou à Tindara, on a vu que la dimension communautaire de la production et

de la consommation des produits agricoles s'était érodée, dans plusieurs directions. Les plus âgés du lignage se sont socialement "vieillis" plus tôt que ne le prévoit la coutume, et les plus jeunes se frayent progressivement une autonomie personnelle de plus en plus grande (4). Au niveau du village, on a pu voir l'étendue du phénomène d'autonomisation. Bien peu de groupes subsistent encore dans leur forme ancienne, depuis la cessation du poro.

C'est pourtant un fait que ces érosions actuelles ne sont que des évolutions issues du système traditionnel, même progressivement perverti. C'est ainsi que les "petits champs d'igname" ou la production de tabac ont toujours été l'apanage des cadets du chef de lignage. De même la culture de l'arachide a toujours été celui des plus jeunes garçons du lignage. Pareillement, au point de vue des ruptures observées dans les lignages, il est certain, que même avec le Poro, les groupes connaissaient des scissions périodiques, ne serait-ce qu'en raison de leur accroissement périodique.

Mais c'est un tout autre rythme de changement que la région est vouée à connaître maintenant. Déjà la vulgarisation de la culture attelée a convaincu de la possibilité de se vivre en groupes réduits. A cela s'ajoute la campagne (très actuelle) de lotissement des villages de la région. On promet de l'eau courante et de l'électricité aux villageois. En échange de quoi (un géomètre avertissait : "on ne peut pas faire d'omelette sans casser les œufs) les anciennes maisons (disposées "sans rationalité) seront détruites. On tracera alors des routes droites, pour disposer des tuyaux et installer les câbles électriques. L'individualisation ne sera donc plus freinée par le restant

4) Que ce soit par le système des dots qu'ils contournent en "fuyant" avec le conjoint de leur choix ou encore par des productions agricoles "lucratives" dont ils se réservent le bénéfice.

de tradition. Elle sera encouragée topologiquement par la propriété d'un lopin de terre, qui ne sera presque jamais la terre des ancêtres(1). Eloignée de ses "frères" et cernée par d'autres individus, la personne s'inscrira désormais dans ce "panoptique" d'un genre nouveau (2), sous un pouvoir nouveau. Tout cela à cause de l'eau courante !? Ça ! Vraiment, le sens de l'Histoire est bien l'autonomie de la personne.

Entre la société (qualifiée ici de) traditionnelle et les temps actuels, on a donc vu qu'une mutation s'était opérée. L'ouverture sur d'autres univers a fait éclater l'ancien centre que constituait le village. Les références les plus actives viennent désormais de l'extérieur, et c'est d'abord de cette nouvelle polarisation que surgit le nouvel individu villageois. Plus réduit, il est proche déjà du concept occidental de ménage (les parents et les enfants). On en conclut que les deux concepts de l'individu se sont rapprochés, en favorisant donc la démultiplication des centres de décision. La pratique de l'Ecole a-t-elle changé pour autant ? Peut-on dire que les nouveaux "individus" utilisent l'Ecole primaire élémentaire dans le sens où l'Etat moderne la préconise (i.e. obligatoire pour tous les enfants) ? C'est à cela que sont consacrés les chapitres suivants.

1) A Tindara, l'assemblée villageoise a décidé que personne ne pourrait réclamer le "sol de ses ancêtres", au moment de la distribution des lots, si d'aventure, il ne lui revenait pas par le seul fait du hasard.

2) Cf. le Panopticon de J^ermey BENTHAM in FOUCAULT (M.). Surveiller et punir, naissance de la prison. (op. cit. p.) p.201.

V° Partie.

Scolarisation et individualisation villageoise dans le Niéné Nord.

La principale question que pose cette dernière partie est celle de savoir ce que représente l'Ecole (et donc la pratique sociale qui en découle), pour les paysans de la région d'étude. Tout au long de l'enquête (et donc du traitement de celle-ci), on a cherché à dégager les parts respectives de volonté des paysans et des pouvoirs - les instances qui proposent l'Ecole -, dans l'acte de scolariser. On le sait aussi, cette interrogation porte sur deux périodes de l'histoire récente de la scolarisation du Niéné Nord. Les deux dernières parties nous ont mené de l'étude du lignage-roi traditionnel, à celle des individus plus réduits d'aujourd'hui. Les deux étapes de scolarisation analysées ici, sont en relation avec les deux moments observés pour l'individu. L'une consiste dans le rejet (chapitre 13). Elle est l'autre versant de l'individu traditionnel. La seconde (chapitre 14) concerne la scolarisation actuelle. Elle correspond à la situation actuelle de désagrégation des anciennes unités de vie, qui sont remplacées par des segments familiaux plus petits.

Dans le dernier chapitre (15°), on reprendra donc les pratiques scolaires, pour les appliquer respectivement aux deux formes d'individus décrites ici. Basé sur des propos d'adultes (villageois et anciens scolarisés), on y trouvera un essai d'explication de l'évolution de la scolarisation en rapport avec le procès local d'individualisation des personnes. Somme toute, il s'agit d'éléments de réponse à notre problématique.

13° Chapitre.

La scolarisation dans la société traditionnelle : le rejet ou "dons d'élèves".

L'analyse du rejet n'a concerné que les écoles de Kouto et de Kolia (1944), qui sont les plus anciennes.

A/ L'école de Kouto.

Elle est la plus ancienne de la région, puisqu'elle a été ouverte en 1932. Pourtant, les données chiffrées que nous utiliserons ici, ne commencent qu'en 1944. Cela est dû simplement au fait que les premiers registres correctement tenus et surtout accessibles (1), datent de cette année. Pour l'histoire de cette école, il y a donc deux moments. Le premier est celui de l'école catéchétique, qui s'achève en 1944, avec l'apparition du registre consacré à l'école (même si celle-ci n'a été reconnue qu'en 1947). C'est aussi de 1944 que part le second moment institutionnel, qui se poursuit jusqu'à nos jours (1975, dans le cadre de cette étude).

De la première école, l'on dira simplement qu'elle était tournée d'abord vers la finalité de propagation de la foi. Les recrutements étaient faits par l'entremise du pouvoir colonial, mais l'objectif demeurait celui de former des chrétiens, des catéchistes villageois et, dans le meilleur des cas, des prêtres. Tous les enfants (4) étaient à la charge du Père, tant pour la

(1) Nous n'avons pas pu trouver les documents relatifs à la période antérieure. Le curé de la paroisse nous a indiqué qu'ils étaient alors en possession d'un chercheur de l'Université d'Abidjan qui, pour mieux les travailler (en vue d'éditer un fascicule pour le cinquantenaire de la Mission, à l'image de celui qui a été fait pour les 75 ans de l'Eglise de Korhogo -cf bibliographie), les avait emportées chez lui.

2) ... Si on peut dire. Doh Koné -fils de Zovè (le chef de village de Tindara) avait déjà bien entamé l'initiation des Piari (cf annexe: les âges du Poro) avant d'être donné par son père, au Père VION -le fondateur de la Mission. Il avait donc au moins 15 ans à cette époque.

nourriture que pour les (éventuels) vêtements. On les appelait alors "les gens du Père" (avec une certaine ironie ?), comme en Sénoufo, l'on désigne la descendance de tel ancêtre de lignage. De fait, les champs du Père étaient étendus et les écoliers y cultivaient aussi bien le riz que les ignames et que le maïs, en plus du jardin potager (pour le Père), derrière la forêt de tecks. A ces cultures, s'ajoutaient les troupeaux de bovins et d'ovins, ainsi qu'un élevage de porcs (4).

La faiblesse des moyens sera l'une des causes de la fermeture temporaire de l'école, en 1937. On nous a affirmé qu'il y avait alors près de 80 écoliers pour les quatre classes (du Cours préparatoire 1° au CE 2) et tout ce monde était nourri par la Mission. De plus, il faut bien le dire, il n'y avait guère d'issue pour ces études. Et les promotions s'accumulaient, sans autre promotion sociale que celle de faire un champ de maïs; ce qui pouvait tout aussi bien se faire au village. Sur les retours, tous les protagonistes (écoliers, parents d'élèves mais aussi missionnaires) semblaient d'accord. Les parents ne souhaitaient que récupérer leurs "dons" et pour l'Eglise, ces départs constituaient autant de plates-formes pour la diffusion de la foi. Ceux qui sont restés à la Mission ont tous appris un métier (maçon, menuisier-charpentier, infirmier ou même instituteur "indigène"). Ceux-là ont constitué le quartier de la

1) Les derniers témoins vivant de la Mission de cette époque racontent avec une certaine amertume le programme de la semaine scolaire de ce temps: " On écrivait au tableau: Lundi classe ou travail, mardi: classe ou travail ... On passait trois jours de classe et trois jours de travail. Est-ce que tu penses que cette école pouvait aller loin ?

- Surtout nous autres qui pouvions déjà cultiver un peu et qui étions ^{plus} grands (de taille seulement). On triait tout bêtement les plus courts pour aller à l'école. Les autres allaient au champ. On disait: "les gaillards au champ"."

Mission (une espèce de zone franche où les lois villageoises n'ont plus d'effet). Ils constituent le noyau des chrétiens de la paroisse. Les autres écoliers s'en sont retournés vivre dans leur village (4).

Du strict point de vue de l'école, les recrutements n'ont jamais cessé, de façon absolue. Tout au plus, il y a eu des rentrées tardives. Mais la scolarisation s'était très tôt révélée comme le seul moyen de convertir des âmes nouvelles à la foi chrétienne. De fait, les séances de catéchisme qui avaient lieu dans les villages (dès 1928) se montraient peu fructueuses. Une note de la Mission rappelle que les enfants, qui étaient désignés par les notables du village pour suivre ces enseignements "étaient retirés du catéchisme pour être fourrés (sic) dans le poro", quand ils en avaient atteint l'âge. Au fil des années, les responsables religieux ont organisé leurs écoles primaires en séminariums de leurs séminaires, dispensant aussi bien un enseignement scolaire que le message biblique. Dans cette double orientation, les meilleurs écoliers étaient orientés vers les "petits séminaires" et quelques autres rejoignaient la cohorte des commis et des petits employés coloniaux. Si la finalité d'évangélisation primait au départ, elle allait donc se trouver réduite à une portion congrue. D'abord à cause de cette double vocation. Ensuite, dans la nécessité devenue impérieuse de s'aligner sur les programmes officiels.

S'aligner sur les programmes officiels correspondait à deux demandes (ou objectifs). D'une part, si les écoles catéchétiques recevaient bien quelques subsides du pouvoir colonial,

4) Dès cette époque, un bon nombre de ces anciens scolarisés quittèrent la région pour s'installer planteurs, plantons ou même commis, dans les régions méridionales. C'est ce qui apparaît dans les évocations de nos trois témoins. Mais il est probable aussi qu'ils ne se sont souvenu que de ceux qui ont réussi (dans la vie), à monnayer leur savoir loin du village.

ils n'étaient pas du tout suffisants pour l'entretien du personnel. La reconnaissance de l'Etat allait donc améliorer l'ordinaire. D'autre part, en raison-même de certain anticléricalisme, il valait encore mieux, avoir les mêmes droits de recrutement que les écoles publiques, pour maintenir l'évangélisation. Et c'est bien de l'inévitable querelle scolaire qu'il est question ici, sous les baobabs. Des querelles qui n'ont jamais été que des "histoires de Blancs", où les villageois n'ont jamais eu à percevoir ni une tête ni une queue. Même les instituteurs "indigènes" de l'école publique ne se sentaient pas spécialement impliqués (1).

Dans ce contexte de "querelle scolaire", la présence du registre de 1944 dans les archives de l'école (qui n'a été reconnue qu'en 1947), revêt une signification particulière. La construction de l'école de Kolia en 1944 a été visiblement un facteur prépondérant dans le processus d'officialisation de celle de Kouto. Il y avait désormais de la concurrence, sur le terrain du Niéné Nord. On peut aussi comprendre la démarche des catholiques, comme un effet du discours de Brazzaville. Les écoles privées n'avaient pas voulu être à la traine. L'école, reconnue en 1947 allait désormais recruter aussi, parmi les dioula (musulmans); ce qu'elle avait toujours refusé jusque-là, en même temps que les dioula refusaient de se commettre avec des éleveurs de porcs (2).

1) C'est du moins ce que laisse penser le témoignage de Mr. SISA (instituteur aujourd'hui à la retraite à Korhogo): "Dans les années 41-44, il y avait un européen ici qui s'appelait Mr. HERO, il venait de Grenoble. Alors vous (...) connaissez bien la position de ces gens-là: les communistes. Lui il ne s'entendait pas du tout avec les prêtres. Donc le maître même qui allait régulièrement à l'Eglise était mal vu".

2) Ainsi l'un de nos témoins (Joseph Nadio dit Bôh) se riait-il de sa propre naïveté au moment où il avait été donné au Père:

B/ L'école publique de Kolia.

Sa construction en 1944 coïncide avec le début de "l'après-guerre"; c'est-à-dire à un moment où les relations mondiales sont en train de changer radicalement. Sur le plan international, les vieilles nations européennes décroissent leur suprématie au profit des deux nouveaux grands (USA et URSS). Ces nouveaux venus exigeaient des premières, que leurs zones d'influence devinssent des territoires neutres, afin que chacun y accède librement. Pour cela, on avait eu recours à un type de discours étranger à l'économie colonialiste, à savoir le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes; un message généreux quoique déjà ancien que les pratiques commerciales et certaines formes de nationalisme avaient réussi à évacuer, par le fait colonial.

Mais ce résumé a toutes les failles du raccourci et de la "réduction". En fait, on peut ici reprendre le modèle de l'extension-explosion (déjà rencontré à propos de l'individu et de l'Etat). Selon ce modèle, un certain nombre de prérogatives appartenant (ou plus vraisemblablement accolées) à une minorité dominante, se trouve étendu -grâce à une crise- à une frange plus grande de la société. Ainsi, la Révolution Française transforme tous les hommes en citoyens contractant avec l'Etat, mais il aura fallu attendre l'après-guerre pour que toutes les femmes accèdent au droit de vote. De fait, dans les pays occidentaux, l'après-guerre coïncide avec l'avènement d'aspirations humanistes, dans une frange plus large de ces sociétés.

Que signifie la construction de l'école de Kolia ? A quel mouvement social correspond-t-elle ?

* La rumeur disait alors que le Père préférait les dioula (jugés plus proches de l'univers des Blancs). "Nous on nous avait dit qu'ils cherchaient des dioula et que donc, on nous renverrait (nous autres sénoufo) au village. Nous étions 3 sénoufo et 3 dioula. Les trois sénouf sont restés et les dioula sont partis.

A rien ... du point de vue des villageois. Aucun ancien combattant du Niéné Nord ne s'est battu pour qu'elle se fasse. Mr. SISSA, instituteur à Korhogo depuis 1942 nous a dit:

"Tout ce que je sais, c'est que la première école publique dans cette région, c'est celle de Kolia, en 1944 (...). Il y a eu sept (7) écoles de ce genre en 1944. Et précisément, ça a été construit immédiatement après la conférence de Brazzaville, en (Janvier) 1944. (...) Il y avait donc Kolia, Bako (près d'Odienné), Kanoroba, M'bingué, Napié (olédougou), Tafiré et Ouangolodougou: voilà les sept écoles qui avaient été créées après la conférence de Brazzaville, qui ont été construites en terre bien battue"(sic).

C'est un fait que la conférence n'avait réuni que les seuls européens impliqués dans le fait colonial. Ce que cette conférence pouvait induire de réalisations concrètes ne pouvait donc apparaître autrement que sous la forme d'injonctions s'inscrivant dans une tradition déjà longue. D'ailleurs, même les colons présents à la conférence étaient opposés à De GAULLE, le jugeant trop "révolutionnaire".

La conférence ayant eu lieu en janvier de 1944, la construction des sept écoles de la partie septentrionale de la Côte-d'Ivoire, débuta peu après. On éleva donc des paillotes en "terre bien battue". Et en décembre, le recrutement pouvait commencer à Kolia.

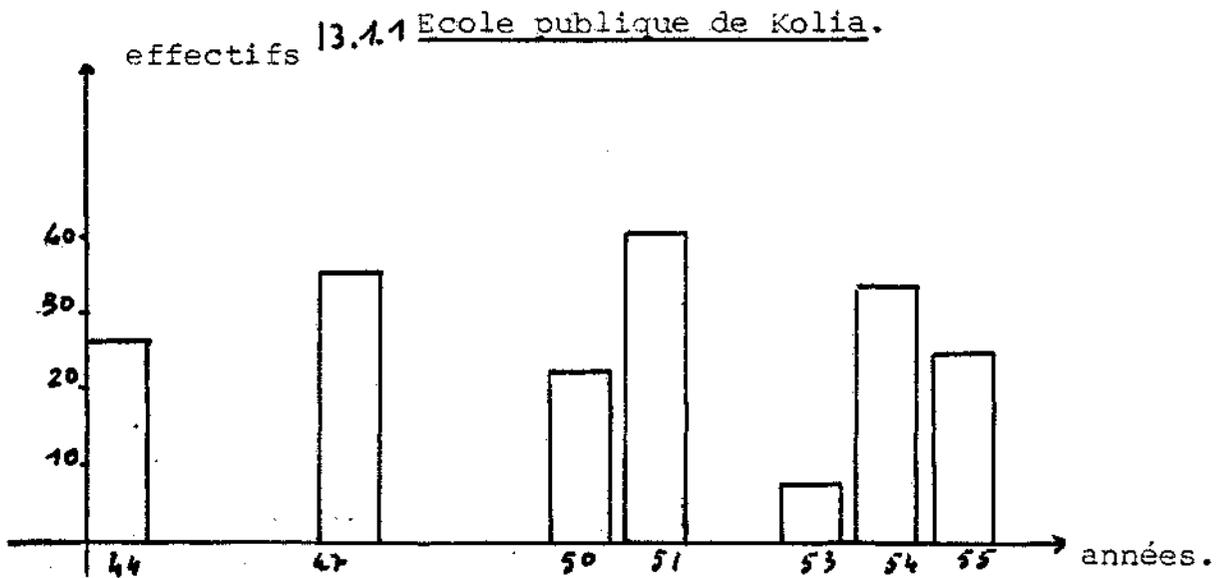
Analyse des données statistiques.

A/ Les recrutements entre 1944 et 1955 à Kolia et à Kouto.

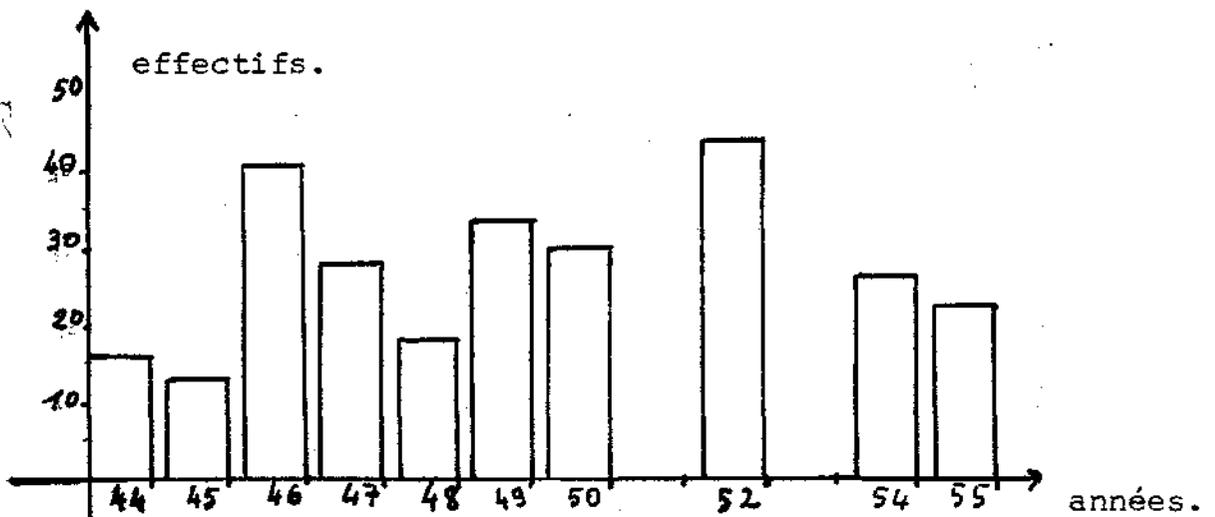
(cf. Histogramme des effectifs par année page suivante).

A la vue de ces deux tableaux, il apparaît que l'école de Kolia a eu, au moins durant la période retenue, une existence assez tumultueuse. Ouverte en 1944 (les premières inscriptions sont datées de décembre), elle ne recrutera à nouveau qu'en 1947. Le troisième recrutement aura lieu seulement en

Histogrammes des effectifs par année (1944-1955).



13.1.2 Ecole privée catholique de Kouto



1950. La seule explication que nous ayons pu recueillir concerne l'année 1947. Cette année-là, la paillote qui servait d'école avait brûlé. Une autre explication pourrait être le fait qu'il s'agissait d'une école préparatoire à un seul maître. Mais cela ne devait pas espacer les recrutements à plus d'une année. Ces deux éléments conjugués expliquent l'absence de recrutement en 1945, 46 et 48. Par contre, l'absence de données en 1949 est due au retard pris dans l'inscription au registre

de matricule, cette année-là. Tous les enfants ont été inscrits entre décembre et février de 1950, sans doute à cause du manque de maîtres. C'est seulement à partir de 1953 que cette école devient élémentaire et que les recrutements deviennent réguliers.

Dans la même période, l'école de Kouto n'a connu que deux années sans recrutement, avec à chaque fois, un rattrapage l'année suivante. Cela tend à souligner un grand suivi dans l'école privée. Jusqu'à 1952, l'école de Kouto a été seulement élémentaire. Les élèves qui en sortaient, poursuivaient leurs études à l'école primaire de Korhogo. Ouverte une première fois en 1904, fermée dès 1908 puis reouverte trois ans plus tard, cette "grande école" avait déjà instauré comme un cycle complet pour les élèves des écoles missionnaires. Les meilleurs écoliers de la Mission de Kouto se sont toujours retrouvés soit au petit séminaire de Katiola ou de Ferké, soit à l'école catéchétique de Korhogo. En 1944 (soit donc au début de notre étude statistique), au moins un écoliers de ce centre se trouvait au Grand Séminaire: Mr OUASSA, dont le cursus révèle l'organisation des missionnaires. Arrivé à la Mission en 1932, il en repartira en 1939, pour le petit séminaire de Katiola, après avoir -dit-il- "eu le privilège d'apprendre les premières notions de latin, depuis 1936 jusqu'à 1939". Du séminaire de Katiola, il se retrouvera au séminaire de Pabré (en Haute-Volta) en 1945, pour "prendre la soutane" en 1946, au grand séminaire de Koumi. En 1948 il devient directeur de l'école ... de Kouto, menacée alors de fermeture (de 45 à 46) par "un administrateur anticlérical: Mr Béro (4)" parce qu'il n'y avait pas de responsable diplômé.

4) Orthographe non-certifiée.

Figures 13. 2. Graphiques des proportions par origine villageoises (%) (*).

Figure 13. 2. 1. Ecole de Kolia.

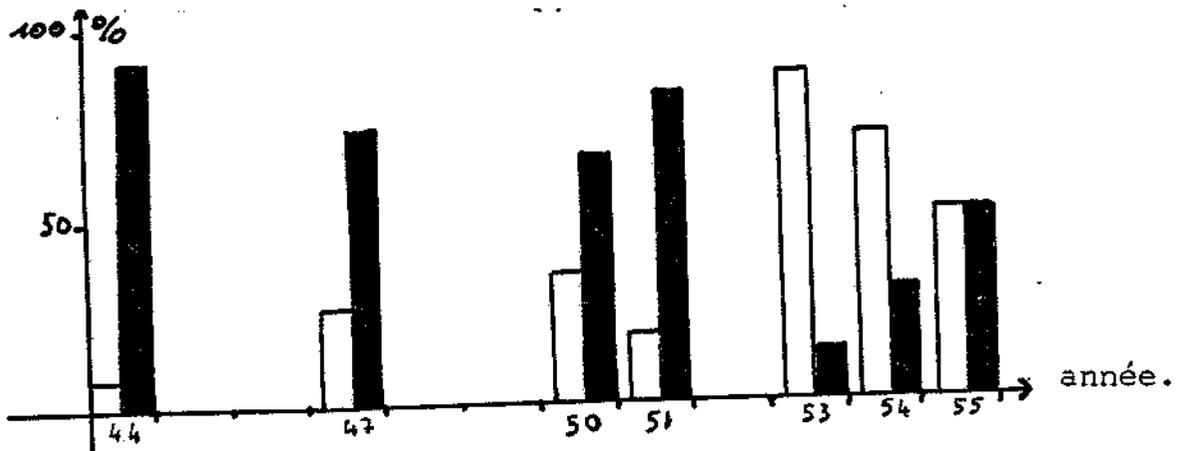
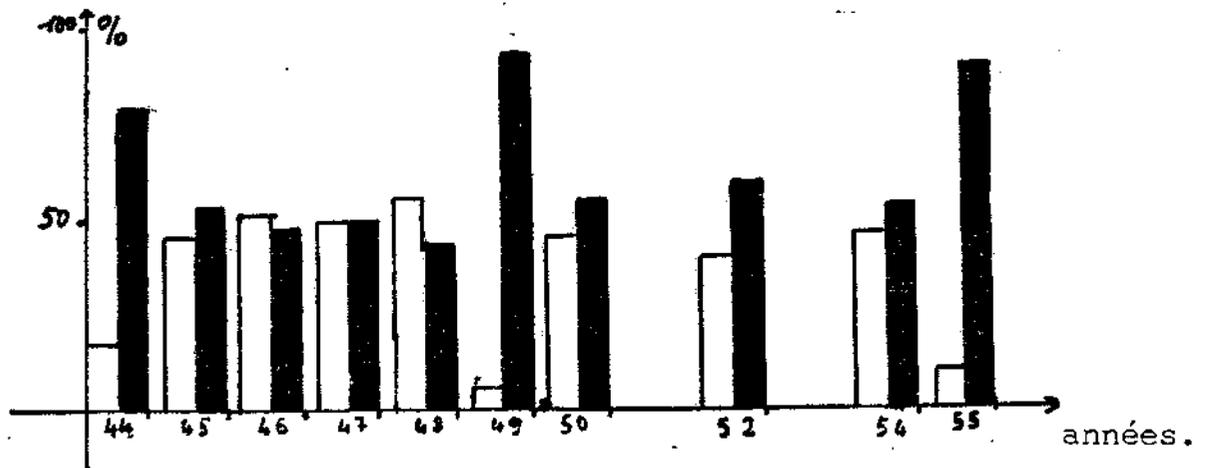


Figure 13. 2. 2. Ecole de Kouto.



*) La première colonne (fond blanc) représente les enfants originaires du village (Kolia ou Kouto) et la seconde (en noir), les enfants provenant d'autres villages ("exogènes").

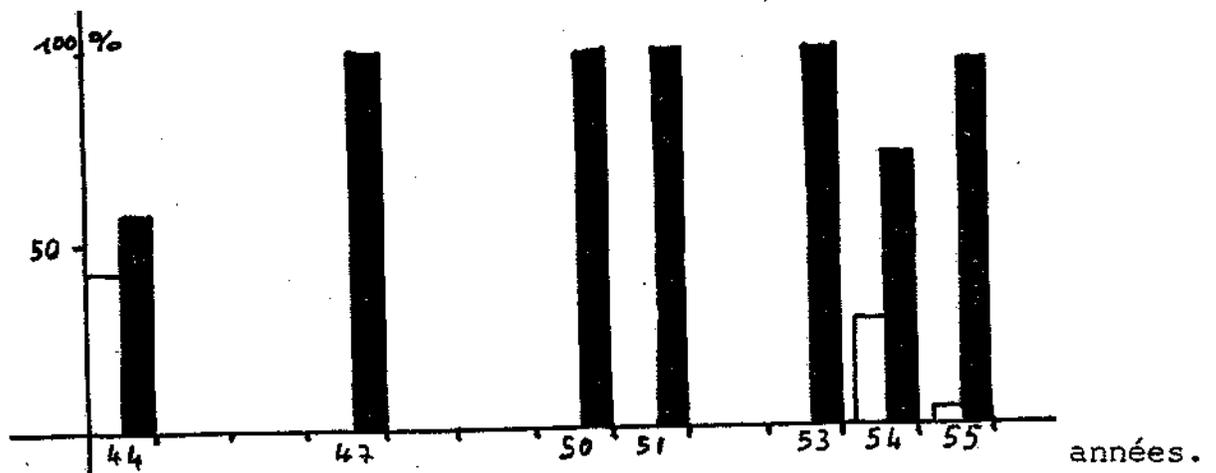
Les écoliers ont été répartis suivant leur origine villageoise entre "exogènes" et ressortissants du village où l'école est installée. Cela a été fait dans l'espoir de voir si d'aventure, l'installation de l'école dans ces villages pouvait avoir modifié le comportement des autochtones. Mais disons tout net que cette hypothèse ne peut pas être contrôlée avec un minimum de sérieux. Nous avons trouvé dans les archives de l'école de Kouto, une directive diocésaine qui invitait les recruteurs à rechercher avant tout, des natifs du village. Les données sont donc faussées au départ. L'importance des recru-

tements d'enfants de Kouto relève donc, une fois de plus, d'une injonction (ou d'une "invite persuasive"). Notons tout de même qu'une partie des écoliers "exogènes" arrivant à Kouto, provient des écoles préparatoires des centres secondaires, à coup sûr après 1952. Ces écoliers ne sont pas signalés comme tels dans les registres, pour la simple raison que ces écoles n'étaient pas reconnues officiellement à cette époque.

A Kolia aussi, l'on perçoit une légère progression des natifs du village. Mais l'espacement des recrutements laisse penser qu'on aurait pu s'attendre à plus, de la part des villageois. De plus (ainsi que va le montrer l'histogramme des abandons), il est probable que les recruteurs se sont vite rendu compte de l'avantage qu'il y avait à scolariser les enfants de Kolia, plutôt que ceux des villages alentour, dans la mesure où il est plus aisé de rattraper les "fuyards" du village.

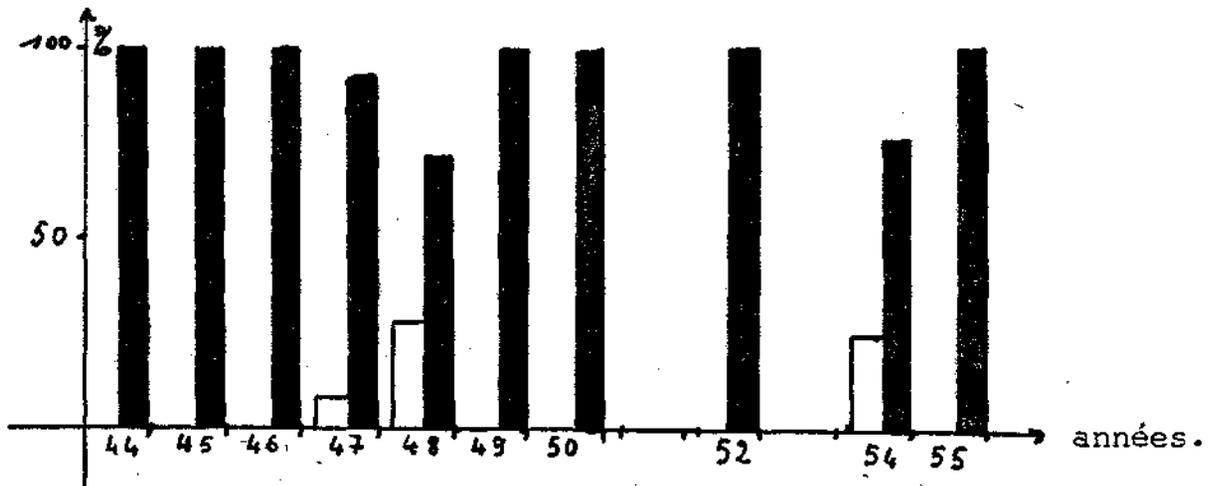
Figure^s 13. 3. Graphiques des proportions par sexe (%). (*)

Figure 13. 3. 1. Ecole de Kolia.



*) La première colonne (fond blanc) est réservée aux filles et la seconde (fond noir) représente les garçons.

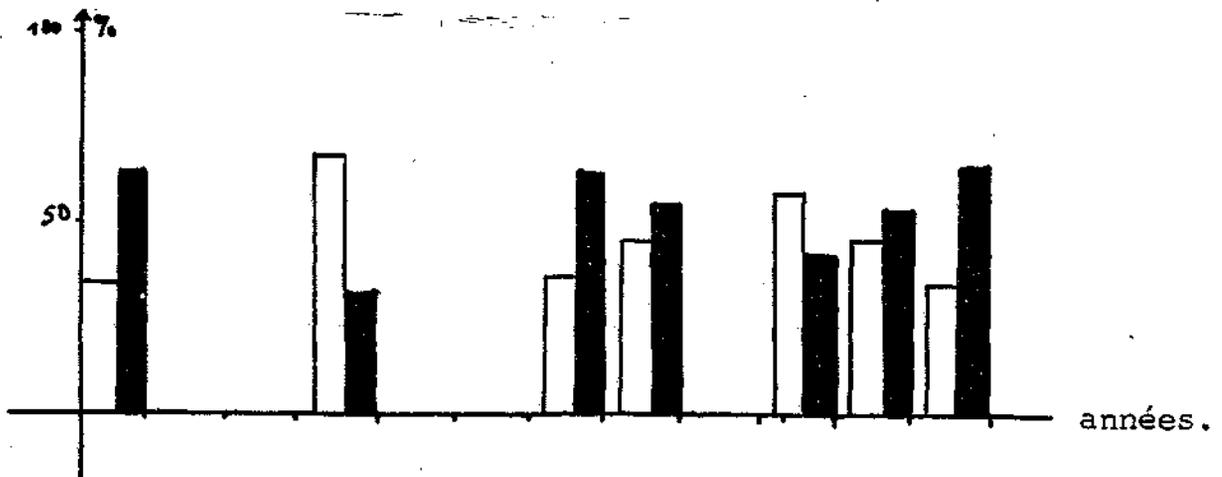
Figure 13. 3. 2. Ecole de Kouto.



Le classement montre la très faible scolarisation des filles à cette époque. Dans chacun des villages, elles n'ont été recrutées que trois fois durant la période concernée. Les deux écoles sont pourtant parfaitement mixtes, dès 1944. Il n'y a qu'à Kouto (avant 1944) que les impératifs de catéchisme semblent avoir été en opposition avec la présence des filles. Mais en 1946, il y avait déjà eu deux filles à cette école. Elles n'apparaissent pas dans ce tableau parce qu'il s'agissait des filles d'un catéchiste venu de Korhogo avec le premier Père, pour lui servir d'interprète.

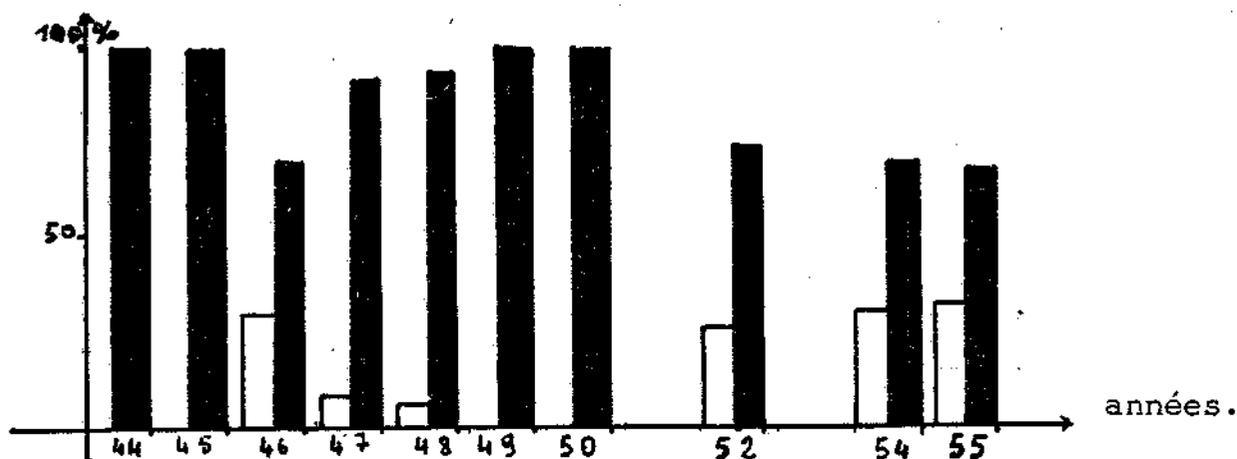
Figure 13. 4. Graphiques des proportions par ethnie (%) (*).

Figure 13. 4. 1. Ecole de Kolia.



* 1° Colonne = Dioula (fond blanc). Fond Noir = Sénoufo.

Figure 13. 4. 2. Ecole de Kouto.



Deux groupes ont été retenus ici pour classer les élèves: les sénoufo et les dioula. Dans certains villages, la répartition par ethnie est moins évidente. Le groupe des sénoufo comprend donc tous ceux qui portent un nom sénoufo, même si leur activité principale n'est pas l'agriculture. Dans tous les cas, les forgerons ne nous ont pas paru suffisamment nombreux pour constituer une classe à part. Ils se retrouvent donc parmi les sénoufo. Et puis, l'hypothèse liée à cette variable est d'observer le "choix" effectué par les parents, en fonction de leur religion et de la confession affirmée ou non par l'école.

A Kouto, on voit que le recrutement des dioula est minimal. D'ailleurs, il n'apparaît qu'à partir de 1946, au moment où l'école demande son officialisation. Dans ce cas, il y avait obligation de recruter, sans exclusive confessionnelle aucune. Il est probable que, par la suite, les musulmans ont préféré les écoles publiques de Kolia ou même de Boundiali. Mais, reste à savoir si la motivation première de ce choix résidait plus dans la laïcité des écoles publiques que dans la gratuité des études (pas de scolarité à payer) et même des fournitures.

Le recrutement avant 1955: interprétation.

On peut répartir les quatre critères précédemment abordés, suivant qu'ils sont l'effet de l'une ou l'autre des parties en présence dans l'acte de scolariser. Les effectifs totaux ainsi que l'origine villageoise des écoliers sont bien évidemment des effets de l'institution scolaire et administrative. Par contre, on peut commencer à lire des actes "volontaires" des parents d'élèves, dans le sexe des enfants scolarisés.

Modéliser la composition des effectifs scolarisés est assez difficile. Les garçons sont les plus nombreux. Et l'on pourrait en déduire que c'est à cause d'un refus de scolariser les filles qu'il y a tant de garçons. Cela est vrai dans une large mesure, puisque l'ordre de "donner" incombait d'abord au groupe des mâles dans les lignages. Ils ne pouvaient que donner ce qui leur appartient or les filles appartenaient au lignage maternel. Se pose alors la question d'expliquer la scolarisation des filles (fût-elle minime). Elle s'explique par la superposition des deux systèmes de parenté (patri et matrilineaire). Les dons d'enfants étaient pratiqués dans le système traditionnel. Ils avaient lieu quand un patrilignage s'estimait trop peu important alors que les filles qu'il avait mariées avaient été fécondes. Un chef de patrilignage pouvait donc rappeler à lui, les enfants de sa lignée du sein, pour toute ou partie de leur vie. Si cette pratique valait pour ranimer un lignage villageois (par la production accrue qui en découlait), elle a été vite utilisée pour répondre aux diverses injonctions coloniales de don (portage et donc aussi scolarisation). La scolarisation des filles suit très probablement ce schéma, dans la mesure où les lignages ont un accès plus direct sur les filles de leurs "sœurs" que sur leur neveux. Mais on

ne peut pas exclure l'éventualité de la scolarisation de filles du lignage paternel, même si - aux dires des parents d'élèves d'aujourd'hui - , cette éventualité réclamait pour se réaliser, une extrême gravité de la crise (1).

La répartition ethnique des écoliers aurait certes pu être le reflet d'un choix religieux. Les dioula de Kouto, prétextant de la religiosité de l'école locale auraient pu préférer se scolariser à Kolia ou même à Boundiali. Mais nous l'avons dit, cette probabilité est écartée, du fait que les missionnaires avaient induit de longue date, une tradition de refus à l'égard des musulmans. En 1944, en provenance de Kouto-village, on trouve donc à Kolia, un total de sept écoliers dont cinq dioula (2 filles et 3 garçons) et deux filles sénoufo inscrites au nom du chef de Kouto.

B/Issue des études : quantification des rejets.

Le but de ces paragraphes est de saisir le rejet, de façon quantitative, en tentant de trier les effets imputables à l'institution scolaire des réactions propres aux lignages villageois. Les trois catégories retenues sont reportées dans les registres, cas par cas, théoriquement à la date où ils ont eu lieu. De ce fait, les aléas sont nombreux. Cela explique qu'à partir de 1947, la somme des trois classes (abandon, renvoi,

1) Tout cela peut paraître confus mais il est nécessaire d'avoir à l'esprit que dans le Niéné Nord, deux formes de parenté se superposent, avec une prééminence actuelle du lignage paternel. Et, de même que dans les cas de bilinguisme il paraît que les individus se remettent à parler leur langue maternelle (qui donc est la plus ancienne) quand ils sont en proie à une émotion forte, de même (nous semble-t-il) les sénoufo ont-ils recours aux vieilles structures de parenté (structures qui se retrouvent donc ravivées par cela).

poursuite) ne correspond pas avec le total des effectifs. Cela dépend de l'application de chacun des directeurs qui se sont succédés à la tête des écoles. Les uns ont été plus scrupuleux que les autres. Par ailleurs, de nombreux écoliers sont signalés comme ayant changé d'école pour suivre leur tuteur. On ne peut donc savoir exactement l'issue de leurs études. Il est donc probable que bon nombre des écoliers dont on ne sait pas le sort, soient à classer parmi les abandons. A cet égard, les registres de Kolia sont moins bien tenus que ceux de Kouto. Il n'y a que pour la première année que l'on sait ce qu'il advient de tous les écoliers recrutés. Ensuite, les enfants classés représentent entre 54 et 92 % du total des inscrits, contre 28 à 97 % à Kouto, à partir de 1947.

Les abandons.

Ils constituent l'acte le plus volontaire en provenance des villages. C'est donc le lieu le plus sûr pour la lecture du rejet. Les termes employés dans les registres pour le désigner sont assez expressifs de la structuration des rapports existant à l'époque, entre l'école et le monde villageois. A Kolia, on employait volontiers le mot "évadé" (... d'un enclos ?) ou même de "fuite", tandis qu'à Kouto, l'expression la plus usitée était "n'est pas revenu". A Kolia encore, nous avons trouvé indication loquace: "préfère les travaux champêtres sur ce : abandon".

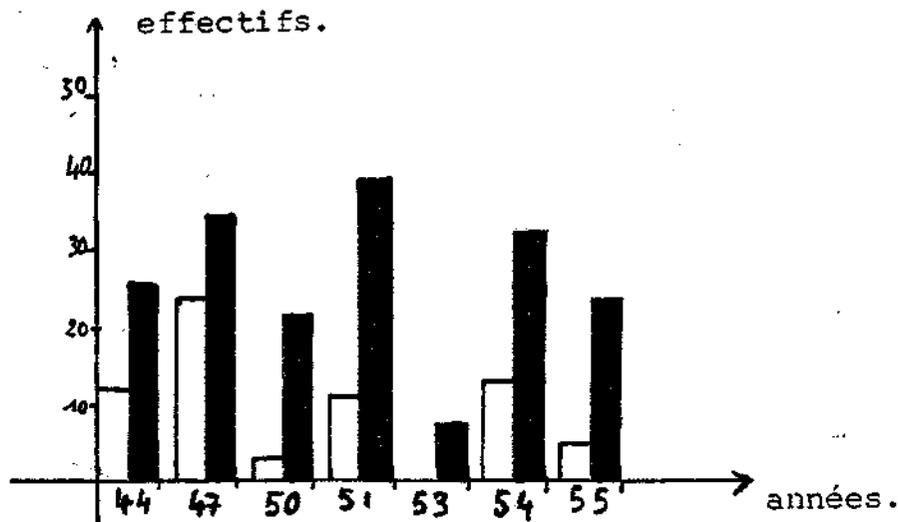
Ecole de Kolia.

Les abandons sont très importants pour les deux premiers recrutements. Cela est dû à l'incendie qui a ravagé la paillete-école en 1947. On compte en effet 14 défections qui sont datées de 1948. Par ailleurs, il est à noter que toute la promotion recrutée en 1944, s'évanouit à l'exception d'un seul élève que

l'on retrouve à Kouto. Par la suite, les proportions d'abandon s'amenuisent (à partir de 1950), pour ne plus atteindre les 40 % de chaque cohorte. Mais les informations portées sur les registres ne sont pas suffisantes. Ainsi, lorsque le pourcentage des abandons est seulement de 14 %, il reste encore 46 % des élèves à classer. On ne peut pas les classer parmi les cas de poursuite (CM2 au moins) ni même parmi les "renvoyés", parce qu'il s'agit dans ces deux cas, d'un acte délibéré de l'institution scolaire. Auquel cas, on est en droit de s'attendre à une notification dans le registre. Il est donc probable qu'il s'agit d'abandons, pour la plupart des personnes non-classées (4).

Figures 13. 5. Histogrammes des abandons (*).

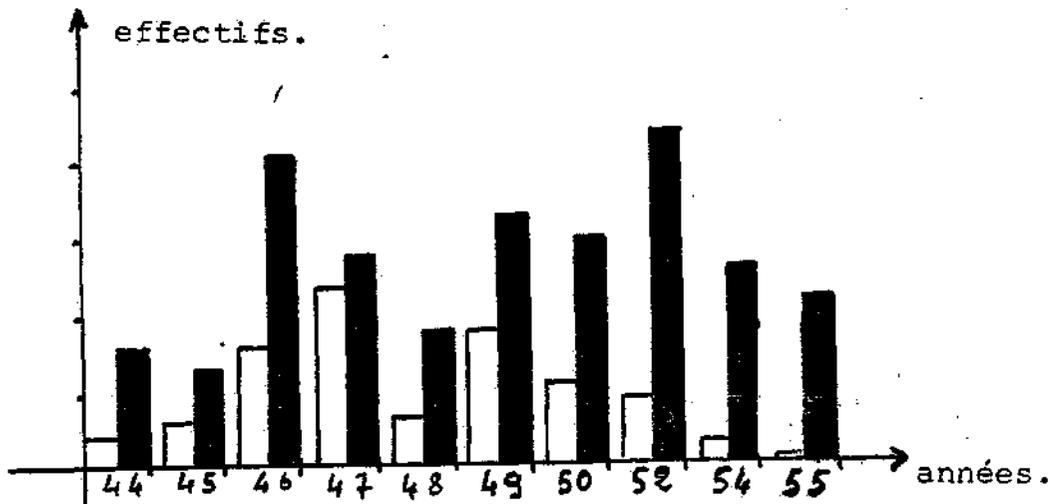
Figure 13. 5. 1. Ecole de Kolia.



*) Les colonnes en noir rappellent les effectifs recrutés à chacune des rentrées.

1) L'abandon est un acte passif qui peut demeurer inqualifiable pendant une période assez longue, à cause de l'éventualité d'un retour sur cette décision.

Figure 13. 5. 2. Ecole de Kouto.

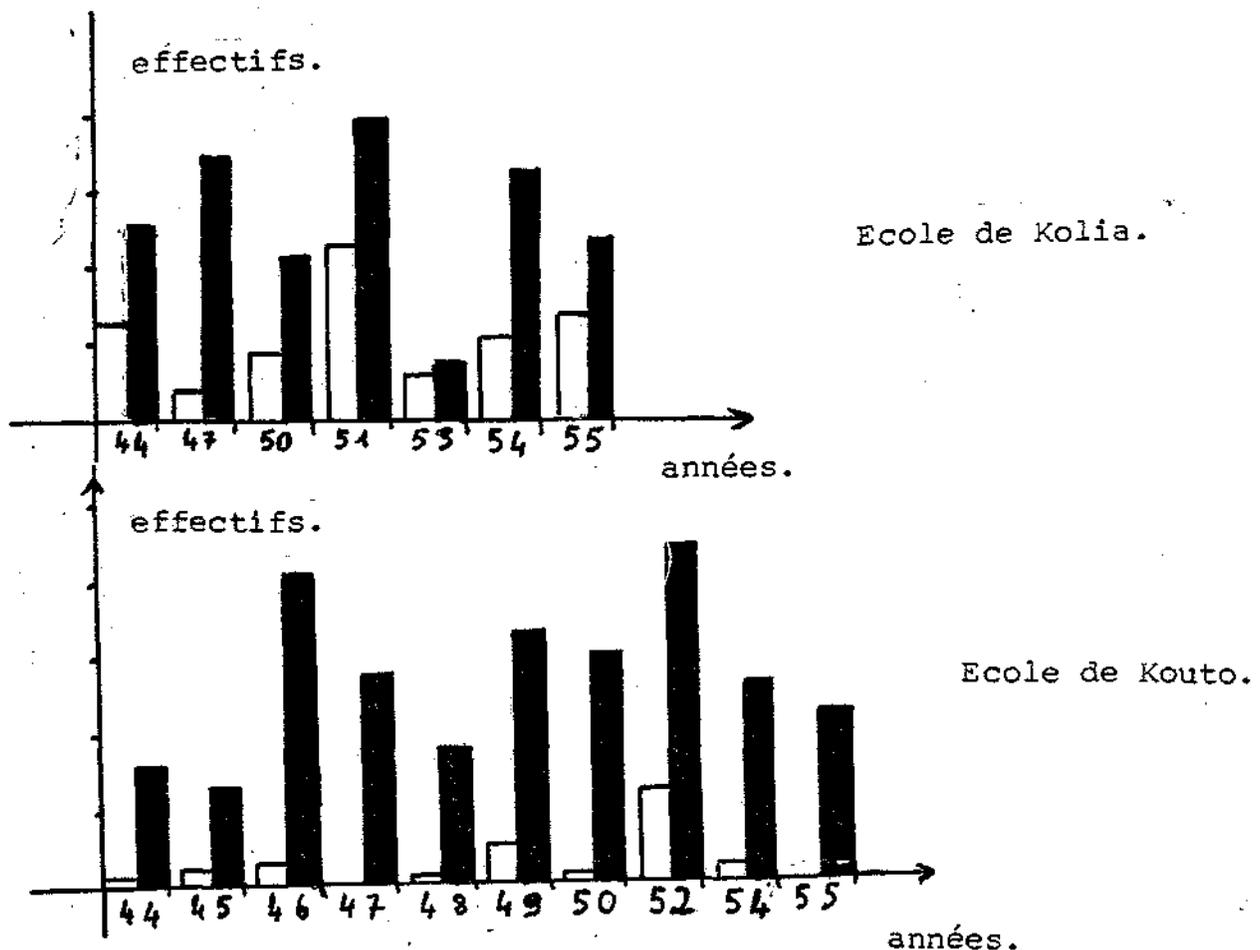


Les abandons y ont été moins importants qu'à Kolia, si du moins l'on exclut la classe de 1947 qui correspond avec la reconnaissance officielle de l'école. Sur les 28 écoliers de cette année, 24 ont abandonné par la suite. Le record des abandons s'établit à 28 retours au village, en 1948; comme à Kolia. Pourtant, il n'y a pas eu d'incendie de l'école et, dès 1947, on avait comptabilisé 15 abandons contre 21 en 1951. Alors peut-être, faut-il invoquer le mimétisme pour expliquer ces pointes. Les villages d'origines des écoliers sont les mêmes et, bien souvent, deux écoliers provenant d'un même quartier se trouvaient séparés, l'un à Kouto et l'autre à Kolia. Le retour réussi sans encombres (i.e. sans poursuite par les gendarmes) d'un écolier incitait de nombreuses familles à faire de même. En somme, on est en droit de se demander si l'incendie de l'école de Kolia et le désordre administratif qui s'en est suivi, n'ont pas provoqué une bonne partie des 28 défections relevées en 1948 à Kouto.

Les abandons diminuent donc (en proportion), pour ne plus représenter que 5% en 1955. Mais ils demeurent trop nom-

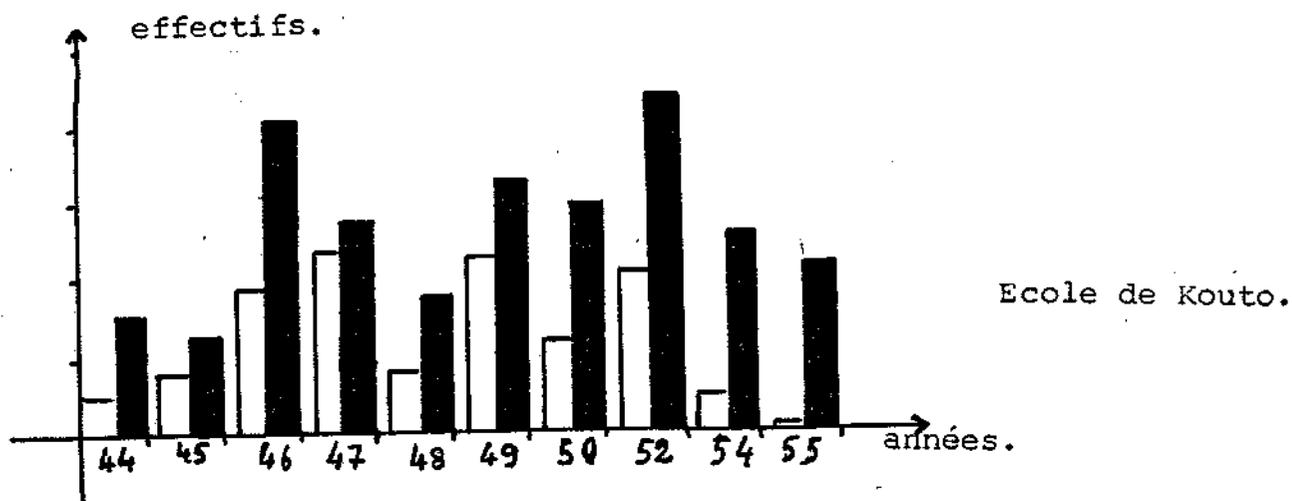
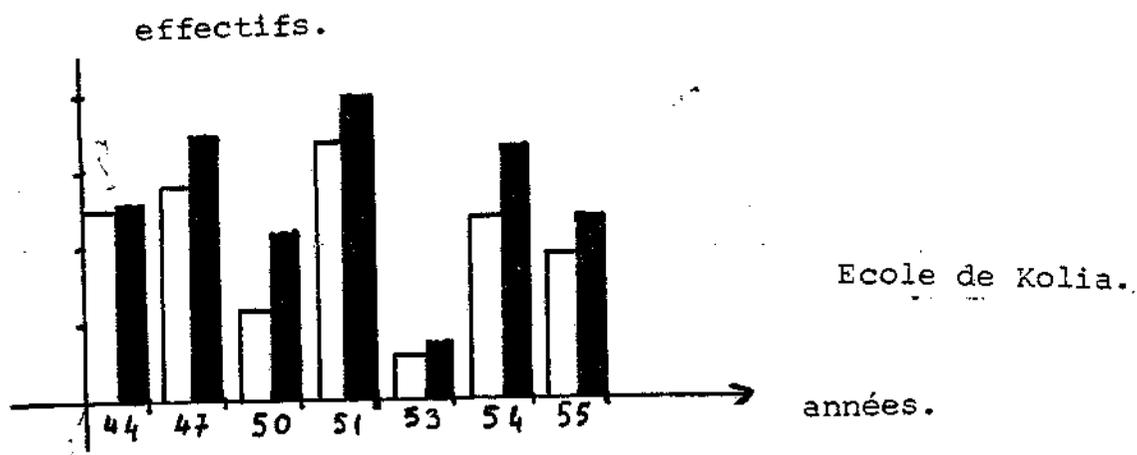
breux, si l'on sait que les directeurs d'école avaient décidé, à partir de 1946, d'occuper la journée du jeudi, avec les autres élèves, pour aller reprendre les fuyards dans leurs villages respectifs. De manière générale, la vie à l'école missionnaire était mieux organisée qu'à l'école publique, ne serait-ce qu'en raison des pratiques religieuses qui regroupaient régulièrement tous les élèves. Il y avait aussi un passé plus ancien et par conséquent, plus générateur de cohésion ou de traditions scolaires. Mais ces aspects purement informels de l'école catholique n'empêchaient pas la vie d'être difficile pour un écolier. Surtout pour ceux qui venaient d'un autre village et qui par conséquent vivaient chez un tuteur. La faim, les brimades, les travaux pénibles effectués pour le compte du "tuteur" et les pressions maternelles pour un retour au village, tout cela pesait lourdement en faveur d'un abandon.

Figures 13.6. Histogrammes des renvois (*).



Ils sont bien trop nombreux dans chacune des deux écoles, pour des institutions qui font tant de remue-ménage lorsqu'il s'agit de recruter. En 1946 à Kolia, 12 écoliers sont renvoyés, alors que trois personnes seulement ont bandonné. Mais le plus grand nombre de renvois a lieu en 1953 (11 renvois à Kolia et 9 à Kouto). C'est en 1953 qu'apparaît l'indication: "renvoyé par ordre de Mr. l'inspecteur, pour raison d'effectif trop élevé". Pourtant, il n'y avait eu que 8 nouveaux inscrits à cette rentrée. Les renvois effectués ont largement concerné ceux qui avaient été inscrits en 1951, soit au bout de deux années de scolarité.

Figures 13. 7. Histogrammes des "non-poursuites" (abandons + renvois).



*) Les colonnes en noir rappellent les effectifs recrutés à chacune des rentrées.

"Trop agé et trop bête" (4).

En fait, il serait erroné de croire que ces "renvois" correspondent à une exclusion volontaire de l'institution scolaire. Bon nombre des "renvois" sont en réalité assimilables à un rejet souhaité et mis en œuvre par les villageois. C'est manifestement le cas avec les renvois effectués dès après deux années de présence à l'école (même quand il n'y a que deux classes). Le fait est que les "renvois pour cause d'effectifs trop élevés" n'ont concerné que les plus agés des élèves; ceux-là mêmes que les directeurs retenaient à l'école, pour ne pas faire la part trop belle aux récalcitrants. Les paysans avaient en effet bien vite compris qu'en donnant des élèves trop agés, ils avaient plus de chances de les reprendre, puisque les recruteurs demandaient les plus jeunes enfants.

A l'inverse, on peut assimiler les renvois qui ont eu lieu après six années de présence à l'école (7, 8, 9 et parfois 11 ans) sont assimilables à des "poursuites"; à condition de préciser que par poursuite, on entend au minimum, l'accès à la classe de CM2. En effet, d'aussi longs séjours ne se justifient que par la promesse réaliste d'un diplôme.

Au total, il reste bien moins de renvois effectivement décidés par les directions d'écoles (après les deux formes de soustractions évoquées plus haut). La partie B du tableau suivant indique pour Kolia, le nombre des renvois dont on est à peu près sûr qu'ils sont dus à l'autorité scolaire. Il rassemble les pertes d'élèves suivant l'année de leur départ de l'école (et non plus suivant la date de leur recrutement).

4) Observation d'un directeur de l'école de Kolia^{et} que nous tradurons volontiers par "ces raisins sont trop verts et bons pour les goujats".

Tableau V. I. Effectifs des renvois et des abandons.

Année	A		B	
	Abandon	Renvois	Aband.	Renvois .
46	3	12	15	0
47	1	0	1	0
48	14	1	14	1
49	2	0	2	0
50	6	0	6	0
51	1	0	1	0
52	4	0	4	0
53	10	11	18	3
54	1	3	1	3
55	2	11	2	11
56	14	4	14	4
57	3	4	4	3
58	1	5	1	5
59-62	2	8	2	8
Total	64	59	85	38

A Kouto, les renvois sont bien moins nombreux, si l'on excepte l'année 1953 dont les renvois sont dûs au passage de l'inspecteur des écoles. Là encore, on peut constater que les renvois effectués par l'autorité administrative ne viennent que pour sanctionner le trop grand âge des écoliers. Le tableau qui suit a été construit sur le même modèle que le précédent (4).

4) C'est-à-dire, en classant parmi les "poursuites" ceux des renvois qui ont eu lieu après six années de présence à l'école et (partie B du tableau), en classant parmi les abandons, ceux des renvois qui se sont opérés avant trois années de "fréquentation".

Date	A		B	
	Abandon	Renvois	Abandon	Renvois
46	0	0	0	0
47	15	4	18	1
48	28	0	28	0
49	7	1	8	0
50	14	3	14	3
51	21	0	21	0
52	1	0	1	0
53	5	9	12	2
54	1	3	1	3
55	4	0	4	0
56-58	4	5	4	5
Total	100	25	111	14

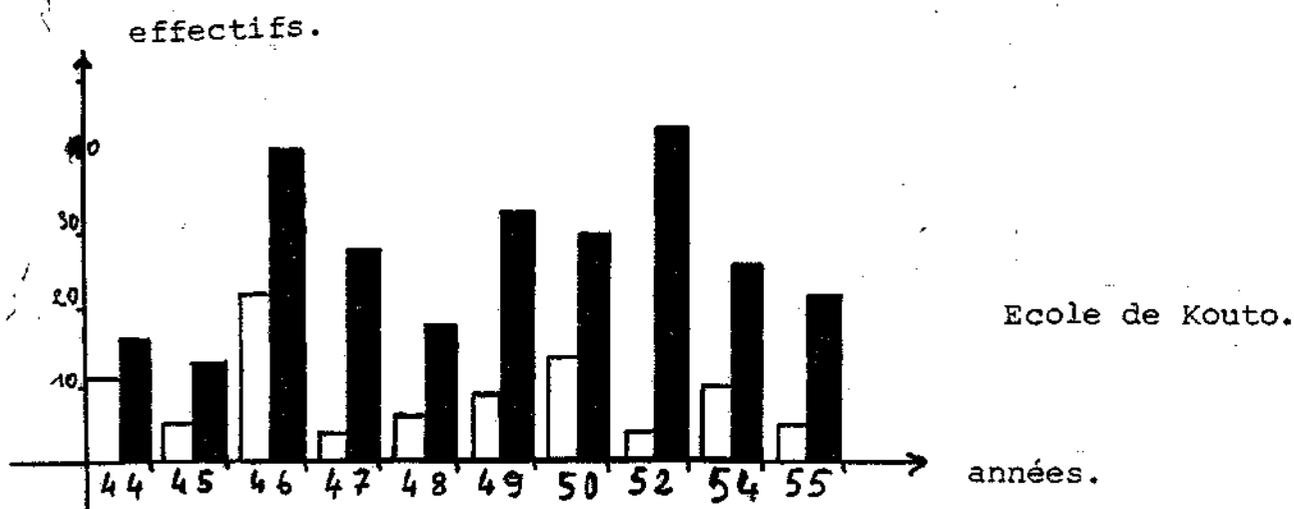
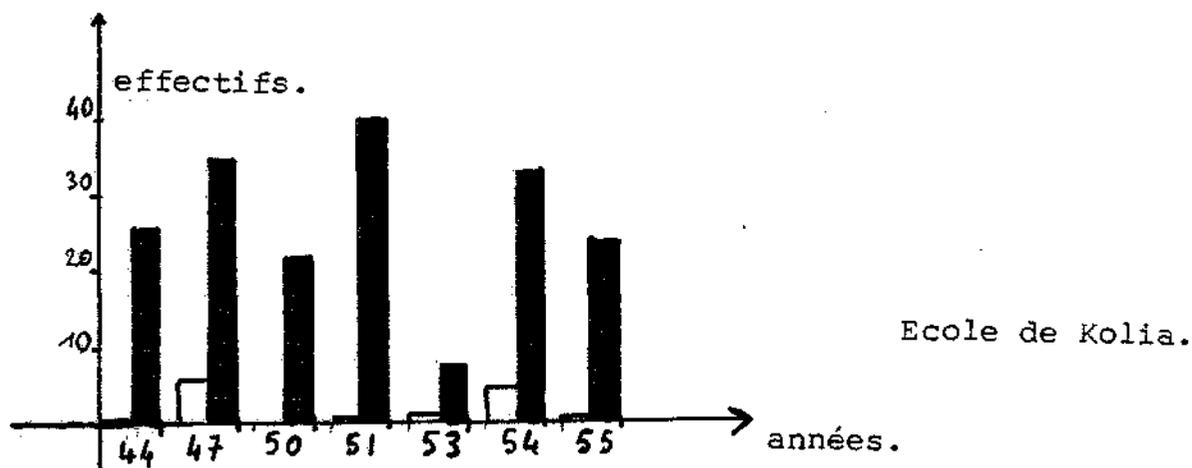
La volonté d'exclure qui aurait pu émaner des instances directrices est finalement bien mineure. Le plus souvent, elles n'ont fait qu'entériner une situation de rejet manifeste, de la part des villageois, à l'égard de l'école. De plus, sur le plan didactique, l'école de cette époque n'était guère attirante. Car "il n'y avait que le bâton pour aider ceux qui se montraient durs d'oreille à assimiler".

Les poursuites

Elles constituent une catégorie assez controversée, dans la mesure où bien peu d'entre elles sont signalées comme telles dans les registres. Les proportions que nous avons reproduites ici, incluent les estimations déduites à partir de la durée des séjours. Il n'y a qu'à Kouto qu'on rencontre des poursuites, signalées comme telles (CEPE en 19..). Mais, si l'on ne retient que l'accès au CM2 comme critère de poursuite, nous pensons que les proportions sont fiables ... dans la mesure où les registres

ont été correctement tenus, en ce qui est de la date d'entrée à l'école (A).

Figure 13. 8. Histogramme des poursuites (*).



*) Les colonnes en noir rappellent les effectifs recrutés à chacune des rentrées.

1) La règle était d'accorder huit années de scolarité à chaque écolier (soit deux redoublement) avant d'opérer le renvoi. En inscrivant un enfant seulement un ou deux ans après son arrivée à l'école, les directeurs prolongeaient d'autant ses chances d'accéder au cours moyen.

Une fois de plus, l'école de Kouto dépasse celle de Kolia. A cela, il y a au moins deux raisons. D'abord l'existence à Kouto, d'un cursus allant dès 1944, jusqu'à la classe de CE 2 alors que celle de Kolia ne s'en tenait qu'au Cp2. Par la suite, avec la promotion des élèves de 1945, les deux dernières classes ont été ouvertes à Kouto (1952), quand à Kolia, on a dû attendre 1954. Ensuite, la supériorité des "poursuites" de Kouto s'explique aussi par le fait qu'elle recrutait en CE1, les enfants provenant des écoles préparatoires de village (à N'déou et à Bléssigué notamment). Ces écoles n'ayant été reconnues qu'en 1957 et 1958, il n'était pas question de signaler l'origine réelle de ces écoliers dans les registres de Kouto. Les inscriptions ainsi occasionnées éliminaient largement les abandons et même une partie des renvois, puisqu'un tri s'était déjà opéré dans les écoles préparatoires des sous-stations de catéchisme.

14° Chapitre.

La scolarisation villageoise actuelle : "mettre son fils à l'école".

Les registres sont en majorité très incomplets à partir de 1954, quant à l'issue des études. Il est donc devenu tout-à-fait impossible d'étudier dans toutes ces écoles, la part des abandons, des renvois et même l'accession à la classe de CM2. Quelques fois, le passage en classe de 6° a été indiqué, de même que le succès au CEPE. Mais la défaillance des responsables d'écoles est telle qu'on ne peut plus conserver cette rubrique (poursuites). On s'en tiendra donc aux critères antérieurement utilisés pour décrire le recrutement à savoir : l'origine villageoise, l'origine ethnique, l'effectif total et le sexe des élèves, avec une attention particulière à la scolarisation des filles. Mais, avant d'aborder la période récente, nous avons jugé bon d'étudier la période transitaire qui va de 1957 à 1965, uniquement pour les écoles catholiques privées.

Période transitoire (1957-1965).

1/ Ecole de Kouto.

Les indications relatives à l'origine villageoise des écoliers sont peu fiables, parce que les nombreuses écoles élémentaires (privées) versaient leurs cohortes à Kouto. Nous avons déjà souligné qu'il était impossible de cerner ces recrutements à partir des registres puisque ces écoles (de centres secondaires) n'étaient pas reconnues. Mais, même quand les écoles de N'déou, de Blessigué, de Tindara et de Zaguinasso l'ont été, le problème est demeuré, à cause de deux écoles (Kasséré et Siempurgo) situées hors de la zone d'étude. De plus, une grande partie des archives de l'école de Zaguinasso ont disparu, confisquées par les villageois mécontents de la fermeture de leur école privée. C'est pour cela que, pour limiter les risques d'erreur, entre 1958 et 1970, nous n'avons retenu que les seuls natifs de Kouto (à partir de 1971, toutes les écoles de brousse avaient soit complété leur cycle primaire, soit fermé leurs portes).

Les recrutements.

On note une assez grande irrégularité d'une année à l'autre, la pointe extrême se situant en 1959. C'est autour de 1960 qu'un changement est apparu dans les modes de recrutement. A partir de cette date, l'administration et la direction des écoles catholiques ont décidé d'utiliser les registres d'Etat-civil dont la tenue avait été entreprise depuis 1915 à peu-près. C'est uniquement à cette pratique qu'il faut attribuer l'augmentation des écoliers. De plus, on peut supposer que bon nombre des inscrits n'ont pas séjourné plus de quelques semaines à l'école, bien que, depuis 1955 au moins, l'emploi de la gendarmerie fût déjà devenu courant, pour ramener les "récalcitrants".

Au fil des années, la direction de l'école de Kouto s'était résolue à recruter prioritairement les natifs du village, en complétant les effectifs avec ceux d'autres villages. C'est ce qui explique l'importance relative des ressortissants de Kouto (4) par rapport aux périodes précédentes (cf. le rejet entre 1944 et 1955). Il va sans dire que ce mode de recrutement a eu des répercussions ... sur l'inscription des naissances dans les registres d'Etat-civil. Déjà réticentes lors des recensements (et même durant les campagnes de vaccination anti-varioliques de 1959-60), les populations ont renforcé leur refus de collaborer quant il est apparu clairement que l'on pouvait accéder aussi directement à leurs biens. Ainsi, en 1963, ce sont les gendarmes qui sont venus chercher les écoliers, à Ziasso, Ninioro, Tindara et Dendérasso, en prenant tous les vieux notables du village en otage. Au bout de quelques jours de cachot, les enfants réapparaissaient, sortant de la brousse où ils avaient trouvé refuge avec leur mère.

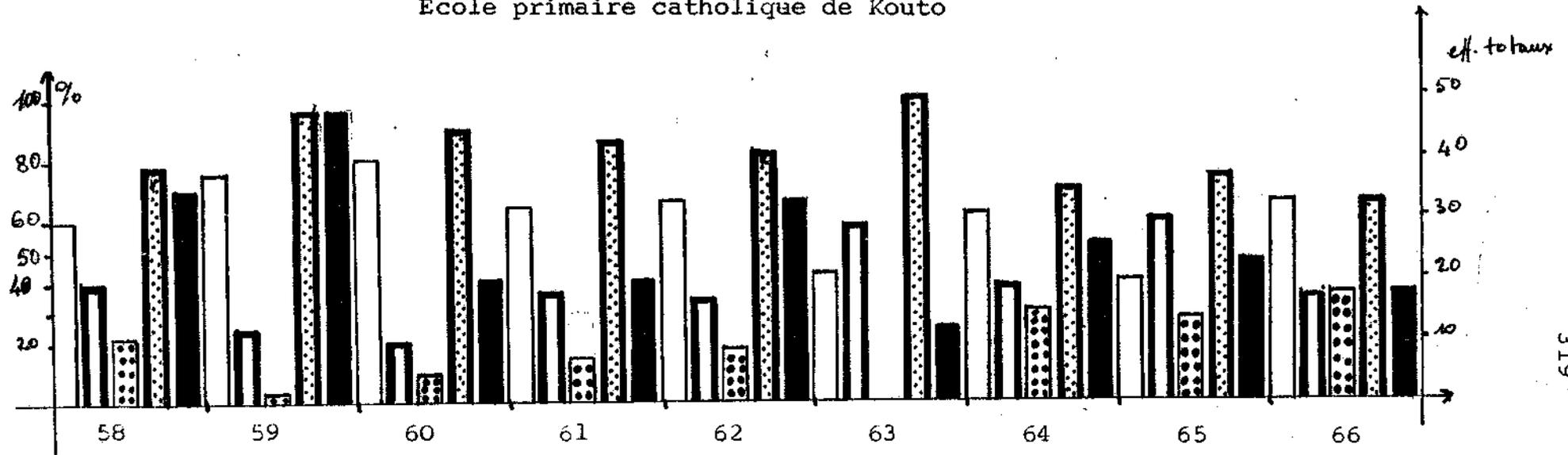
L'âge de scolarisation était assez large, en dépit de l'exactitude relative des inscriptions dans les registres de la sous-préfecture. D'ailleurs, la circulaire du sous-préfet de Boundiali (qui annonce le nouveau mode de recrutement) aux chefs de canton parle d'envoyer les enfants en âge scolaire; ce qui laisse d'assez grandes latitudes. La chute des effectifs tout juste en 1960 trouve là son explication. Après avoir "écumé" le village de tous ses enfants "en âge scolaire", il ne pouvait en être autrement. A cela s'ajoute sans doute le refus larvé sans doute, des parents à laisser prendre leurs enfants.

Du fait du mode de recrutement, les rubriques telles

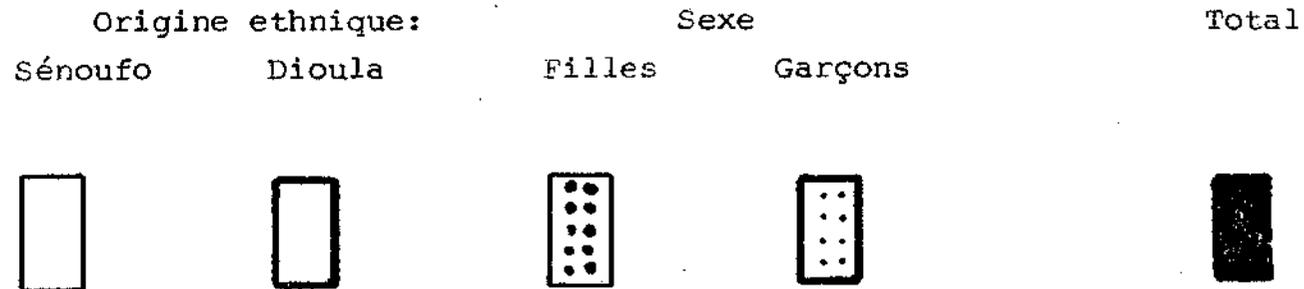
4) Mais, de toutes les façons, en 1960, une proportion importante des écoliers de la région était déjà orientée vers les écoles élémentaires privées ou publiques des centres secondaires.

121.1. Les recrutements entre 1957 et 1965.
(Période transitoire).

Ecole primaire catholique de Kouto



Légende (*):



*) La dernière colonne (en noir) rappelle les effectifs recrutés chaque année. Elle a l'axe de droite pour ordonnée. Les autres colonnes sont des proportions (%) et doivent se lire sur l'ordonnée de gauche.

que la répartition par sexe et par ethnie perdent beaucoup de leur intérêt. On ne fait que constater par leur biais, les proportions respectives des enfants inscrits au registre.

2/ Les autres écoles privées catholiques (Bléssigué, N'déou, Tindara et Zaguinasso).

Ces quatre écoles ont d'abord commencé comme celle de Kouto, par être des écoles de catéchisme, tenues par des moniteurs-catéchistes. Les prêtres les avaient installés d'abord pour évangéliser et ensuite (cela est apparu un peu plus tard) pour "occuper le terrain", quand il a été question d'étendre les écoles officielles. Ceci était la manifestation d'une politique scolaire conçue au lendemain de la seconde guerre mondiale. Cette "politique" consistait à prendre de l'avance (en matière de scolarisation toujours finalisée par l'évangélisation) par rapport aux "sectes accommodantes" (1) ainsi qu'à l'école laïque, toutes institutions d'où il était clair que viendrait l'irreligion. Les mêmes thèmes et les mêmes antagonismes (Catholiques contre Protestants, Eglise contre Etat) s'étaient donc trouvés importés là, pour servir de pôles d'organisation du "réel" et ordonnancer l'Action.

La plus ancienne de ces écoles est celle de N'déou, ouverte en 1950 et entretenue par un moniteur-catéchiste-infirmier. Celle de Bléssigué a ouvert ses portes en 1952, dans les mêmes conditions. Quant à Tindara et Zaguinasso, leurs écoles ont commencé à fonctionner seulement deux ans avant leur officialisation qui a eu lieu en 1958, les deux premières ayant été reconnues un an auparavant (1957).

1) C'est-à-dire les protestants américains qui avaient désormais le droit d'occuper ce territoire de chasse.

Les recrutements.

Même lorsqu'elles n'étaient pas encore reconnues par l'administration, le mode de recrutement était le même que pour les écoles de Kouto et de Kolia; c'est-à-dire le canal des hiérarchies du pouvoir. Le Père de la mission de Kouto usait de son autorité (décuplée par la pâleur de son teint) pour recruter les catéchumènes.

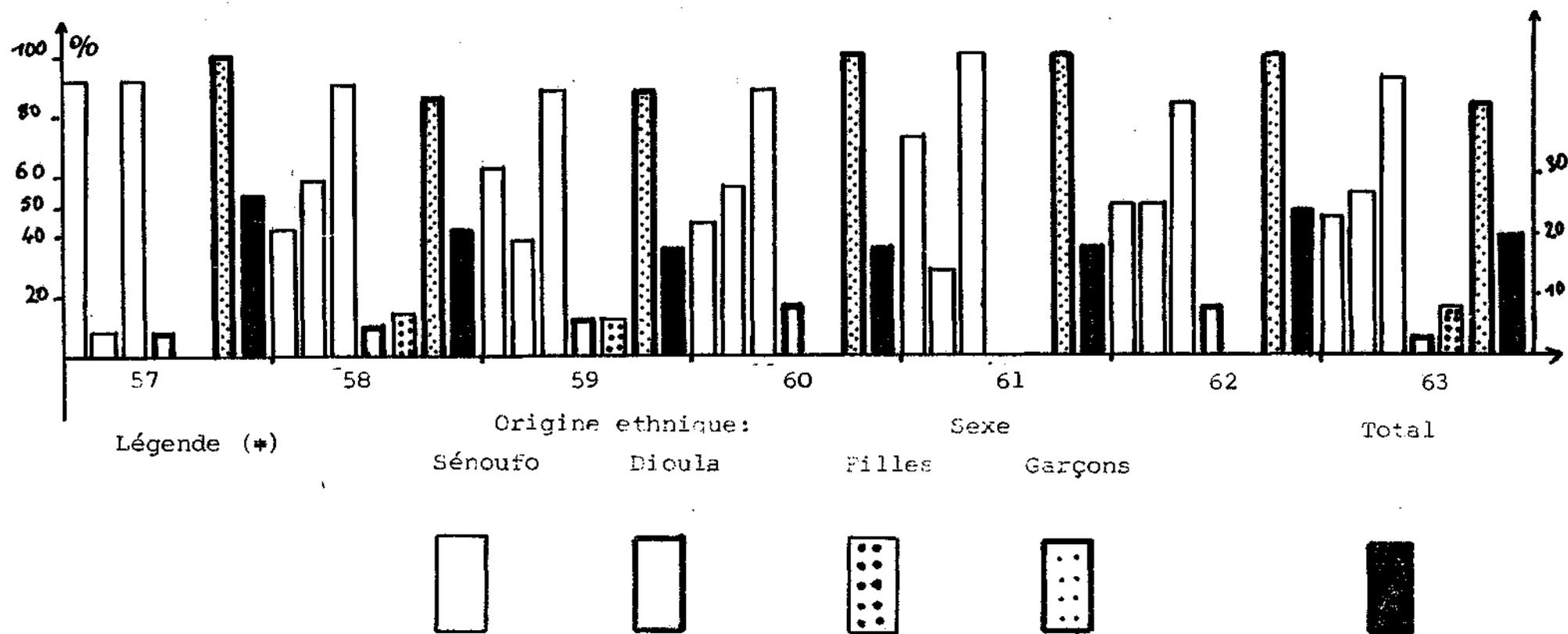
Dans ces écoles, tout comme à Kouto, la préférence était donnée aux natifs du village, pour limiter les velléités d'abandon. Mais chacune de ces écoles avait sa propre aire de recrutement, délestant par la même occasion, les écoles plus anciennes de Kouto et de Kolia. A vrai dire, il ne restait pour ces deux écoles que les villages de Boyo, Tounvré et Gbon (pour Kouto) ainsi que la partie la plus méridionale de la région (pour Kolia).

On constate d'emblée, que les effectifs des premières années d'ouverture des écoles sont nettement plus élevés que ceux des années suivantes. Cela s'explique par la force de la demande officielle, accentuée par la nouveauté de la situation pour les villageois. Tout comme à Kouto en 1959, les recruteurs avaient dû ratisser large, parfois au-delà de neuf ans d'âge, à seule fin de remplir les salles de classe. Le déclin consécutif est donc logique au total, si l'on y ajoute le réajustement des parents d'élèves, au fil de la dédramatisation de la nécessité de donner. Cette allure des courbes de recrutement (chute dès la seconde année) se répète dans toutes les écoles (ouvertes après 1958) que nous avons étudiées. Elle témoigne de la prééminence de la demande administrative, par rapport à une quelconque volonté villageoise de scolariser.

On notera aussi que dans au moins deux des trois écoles étudiées, une autre pointe se détache, en 1962 à N'déou, en

Les recrutements entre 1957 et 1965.
(Période transitoire).

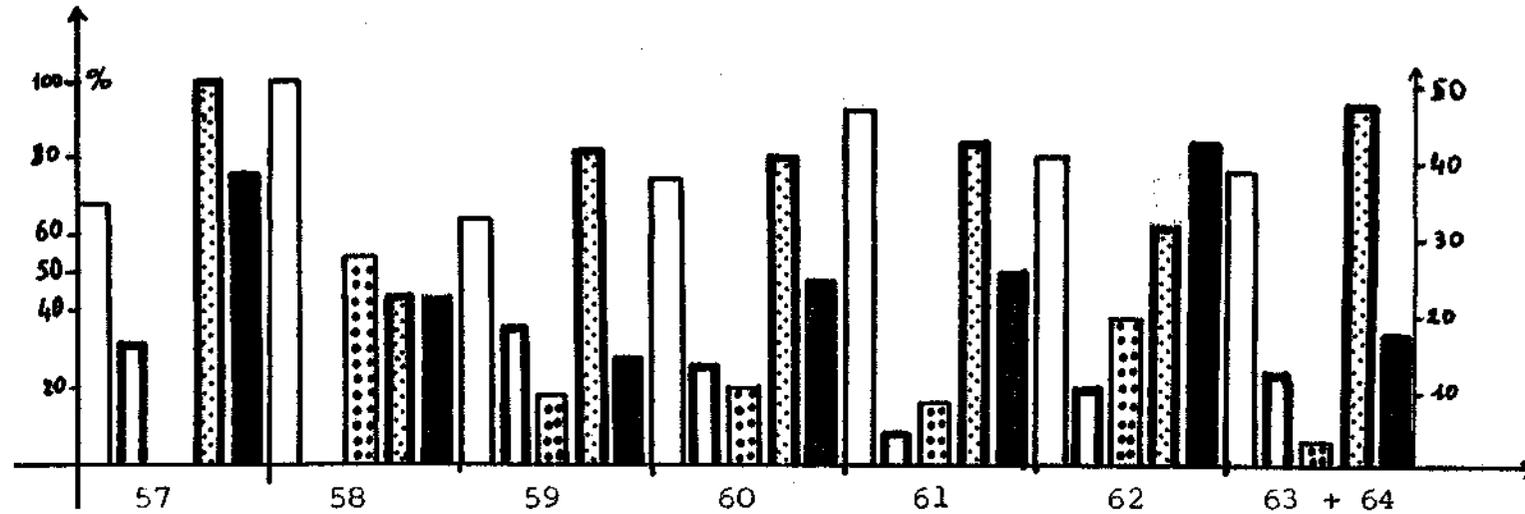
14.4.2. Ecole primaire catholique de Bléssigué.



*) La dernière colonne (en noir) rappelle les effectifs recrutés chaque année. Elle a l'axe de droite pour ordonnée. Les autres colonnes sont des proportions (%) et doivent se lire sur l'ordonnée de gauche. Dans le cas de ce village, les deux premières colonnes indiquent l'origine villageoise des élèves (les natifs en premier et les "exogènes" dans la seconde colonne).

Les recrutements entre 1957 et 1965.
(Période transitoire).

14.13. Ecole primaire catholique de N'déou.



Légende (*)

Origine ethnique:

Sexe

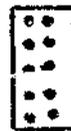
Total

Sénoufo

Dioula

Filles

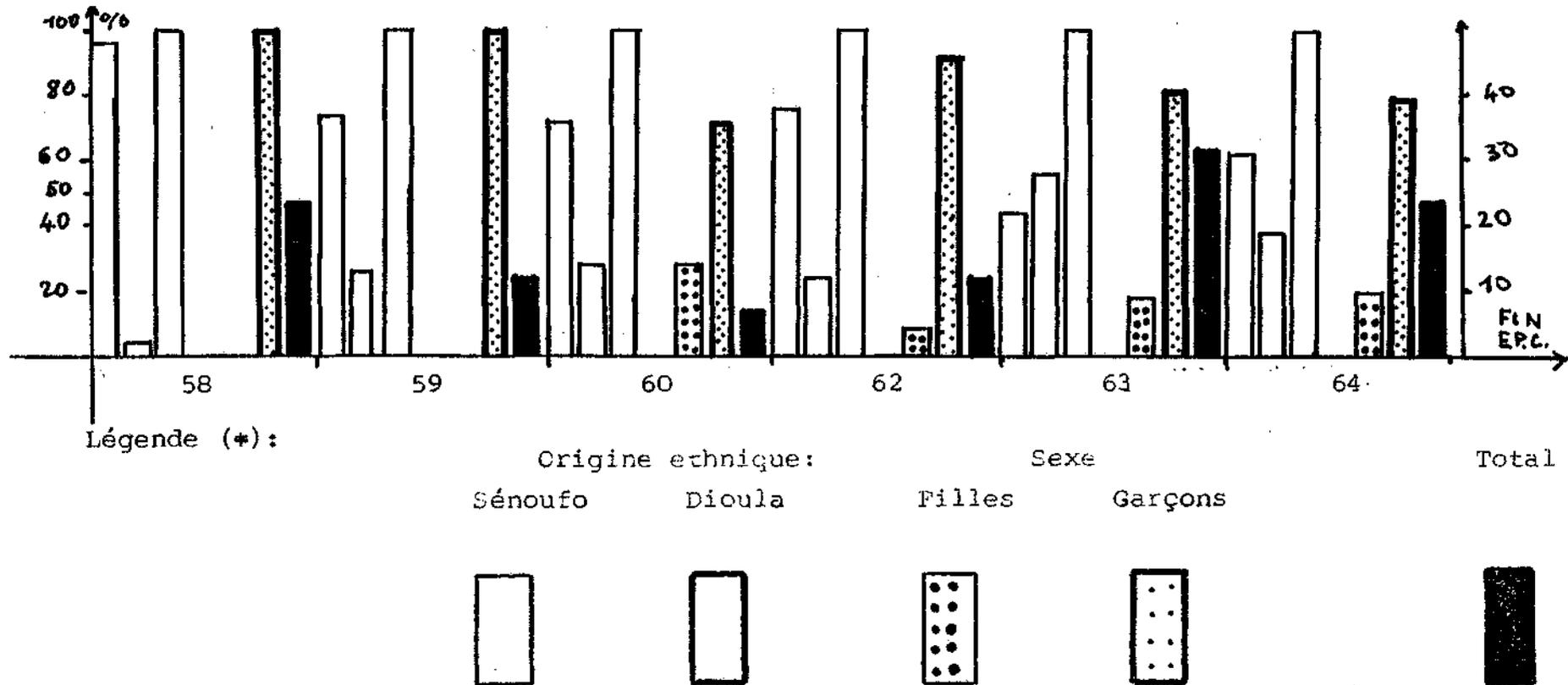
Garçons



*) La dernière colonne (en noir) rappelle les effectifs recrutés chaque année. Elle a l'axe de droite pour ordonnée. Les autres colonnes sont des proportions (%) et doivent se lire sur l'axe de gauche.

Les recrutements entre 1957 et 1965.
(Période transitoire).

14.1.4 Ecole primaire catholique de Tindara.



*) La dernière colonne (en noir) rappelle les effectifs recrutés chaque année. Elle a l'axe de droite pour ordonnée. Les autres colonnes sont des proportions (%) et doivent se lire sur l'ordonnée de gauche. Dans le cas de ce village, les deux premières colonnes indiquent l'origine villageoise des élèves (les natifs en premier et les "exogènes" dans la seconde colonne.

1963 à Tindara (à Bléssigué, sans être absent, l'essor est moins important). La raison se trouve dans le mode de recrutement, qui se fait progressivement sur la base des registres de l'Etat-civil. Le mouvement commencé en 1959 à Kouto aura donc attendu deux à trois années pour atteindre les écoles des stations secondaires. Mais, en 1962, on peut noter qu'une élévation des effectifs est en cours à Kouto aussi. Peut-être un effet de retour. A moins qu'il s'agisse d'un épisode de la "guerre scolaire" que se livrent ^{alors} écoles des missionnaires et école laïque. En effet, entre 1959 et 1961, des écoles publiques ont été ouvertes à Sanhala, Mahalé, Gbon et Boyo, réduisant sérieusement les aires de recrutement des écoles catholiques. Paradoxalement, la lutte n'a pas concerné l'école de Bléssigué qui se trouve à l'écart, sans concurrence réelle dans son aire traditionnelle. L'observation des origines villageoises des élèves indique toutefois que c'est à Bléssigué que la scolarisation des "exogènes" est la moins forte (87 villageois contre 59 exogènes), alors qu'elle est plus importante -proportionnellement- à N'déou (122 exogènes contre 63 natifs de N'déou, entre 1957 et 1965). Tout comme à Tindara, les villages qui constituent l'aire de recrutement de Bléssigué sont des agglomérations réduites. Mais, dans le cas de Bléssigué, à ce "handicap", il s'ajoute l'extrême éloignement des centres administratifs et par suite, des vecteurs idéologiques de la scolarisation (même forcée).

La scolarisation actuelle.

L'étude de cette étape dans la scolarisation est axée sur la période allant de 1970 à 1975 (cinq années). Mais nous avons à chaque fois, reproduit les données relatives aux trois premières années de chaque école. Ceci pour souligner la dégringolade remarquable qui a suivi la première année de fonc-

tionnement des écoles. De ce fait, les écoles qui ont été ouvertes après 1967 ont été suivies depuis le début de leur existence (c'est le cas de Tinasso et de Tounvré). A Zaguinasso, l'étude de l'école publique ne débute qu'en 1975 (date de son ouverture), uniquement parce que l'école privée ferme ses portes en juin 1976(1). Il en a été de même à Bléssigué où l'école privée a été fermée en 1977, alors que l'école publique fonctionnait déjà depuis 1976. A N'déou, la transition s'est effectuée d'une année à l'autre, entre 1974 et 1975, avec un fléchissement qu'il était intéressant de montrer. L'on a donc poursuivi la représentation des données jusqu'à 1978. Précisons enfin, que tous les recrutements effectués entre 1970 et 1975 ont été pris en compte. Les années absentes des tableaux sont donc tout simplement des années où il n'y a pas eu de recrutement. C'était déjà le cas à Tindara en 1961 et c'est aussi le cas à Wora en 1972 et en 1974; à Boyo en 1972 et en 1974, et à MAhalé en 1973. Parfois, ces absences ont été due au fait que l'école ne recrutait qu'une fois tous les deux ans. Mais le plus souvent, elles sont dues au manque de maîtres; soit parce que les "services compétents" ont failli à leur devoir, soit - et le problème est encore réel - parce que les maîtres affectés dans ces "postes de brousse" se sont estimés punis par leurs supérieurs et se sont placés en insoumission. D'ailleurs, le nombre de vides perceptibles dans les tableaux ne sont pas à la hauteur du nombre des cas d'absence de maîtres. Ils ne signifient en effet que l'absence totale de maître chargé des CPl, voire d'un directeur d'école (qui aurait effectué les recrutements). Durant notre enquête, nous avons rencontré trois écoles

1) Si l'étude de cette école ne commence qu'en 1972, c'est uniquement parce que les registres de la période antérieure ont disparu.

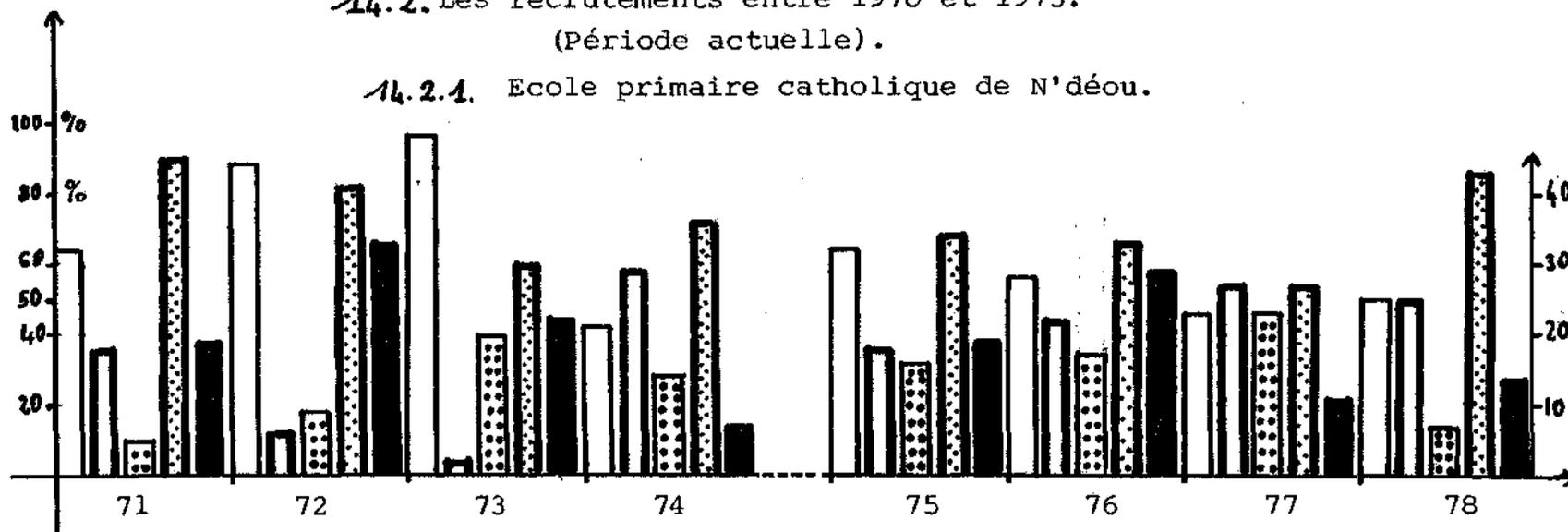
où les deux nouveaux maîtres n'étaient arrivés qu'en mois de février.

Les écoles catholiques.

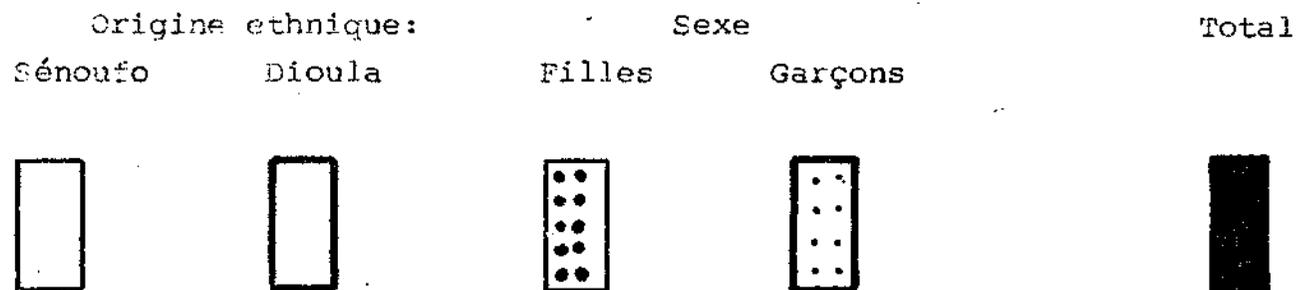
Au terme de cette période, toutes les écoles privées (sauf celle de Kouto) vont connaître le même sort que celle de Tindara en 1964. Elles vont toutes fermer à cause de l'ouverture d'écoles publiques dans ces centres secondaires, suivant en cela, le courant de scolarisation mis en œuvre par les autorités nationales, conjointement avec le déploiement de l'enseignement télévisuel. Toutefois, on ne peut pas dire que ce sont les frais engagés par l'utilisation de la télévision qui ont incité les missionnaires à fermer ces écoles. De fait, de nombreuses écoles privées fonctionnent de par le pays, et qui suivent un programme d'enseignement programmé dit rénové qui n'a pas recours à la télévision. A l'inspection diocésaine de Korhogo, l'abbé responsable nous a dit que c'était en raison de la faiblesse des effectifs que la fermeture avait été décidée. Si cela était justifiable à N'déou (33 nouveaux inscrits en 1972, 22 en 1973 et seulement 7 en 1974 -dernière année) ou à Zaguinasso (15 nouveaux inscrits en 1972, 13 en 1973, 17 en 1974, 6 -contre 34 à l'école publique- en 1975 et 11 contre 34 à nouveau pour l'école publique en 1976), cela l'était moins à Bléssigué où les effectifs de 1977 étaient de 23 nouveaux inscrits (qui passent bientôt à l'école publique). De plus, le même responsable nous a montré une lettre de requête des habitants de Zaguinasso. Dans cette lettre, ils priaient les responsables diocésains de bien vouloir rouvrir "leur école privée". Ils promettaient de répartir plus équitablement les nouveaux inscrits entre l'école des Pères et la nouvelle école publique.

14.2. Les recrutements entre 1970 et 1975.
(Période actuelle).

14.2.1. Ecole primaire catholique de N'déou.



Légende (+):



*) La dernière colonne (en noir) rappelle les effectifs recrutés chaque année. Elle a l'axe de droite pour ordonnée. Les autres colonnes sont des proportions (%) et doivent se lire sur l'ordonnée de gauche.

L'école de N'déou.

Elle complète son cycle des six classes dès 1968. Les proportions de nouveaux inscrits sont à peu près stables jusqu'à 1974. A partir de cette années, elles deviennent nettement moins importantes. La cause en est bien entendu l'ouverture de l'école publique dont la construction vient de commencer (peut-être même de s'achever). Comme en prévision de cette ouverture prochaine, les recrutements se sont donc ralentis, pour reprendre avec l'école publique et rejoindre le niveau initial de 1973, dès 1975. Après une montée en flèche en 1976, la courbe générale des effectifs s'affaisse à nouveau, exactement comme après les premières années d'ouverture de toutes les écoles étudiées ici. Ce mouvement laisse à penser que la chute des recrutements de 1974 (sept nouveaux inscrits seulement) est imputable à un certain "défaitisme" dans le camp des catholiques, qui n'auraient pas consenti le même effort de recrutement que les autres années.

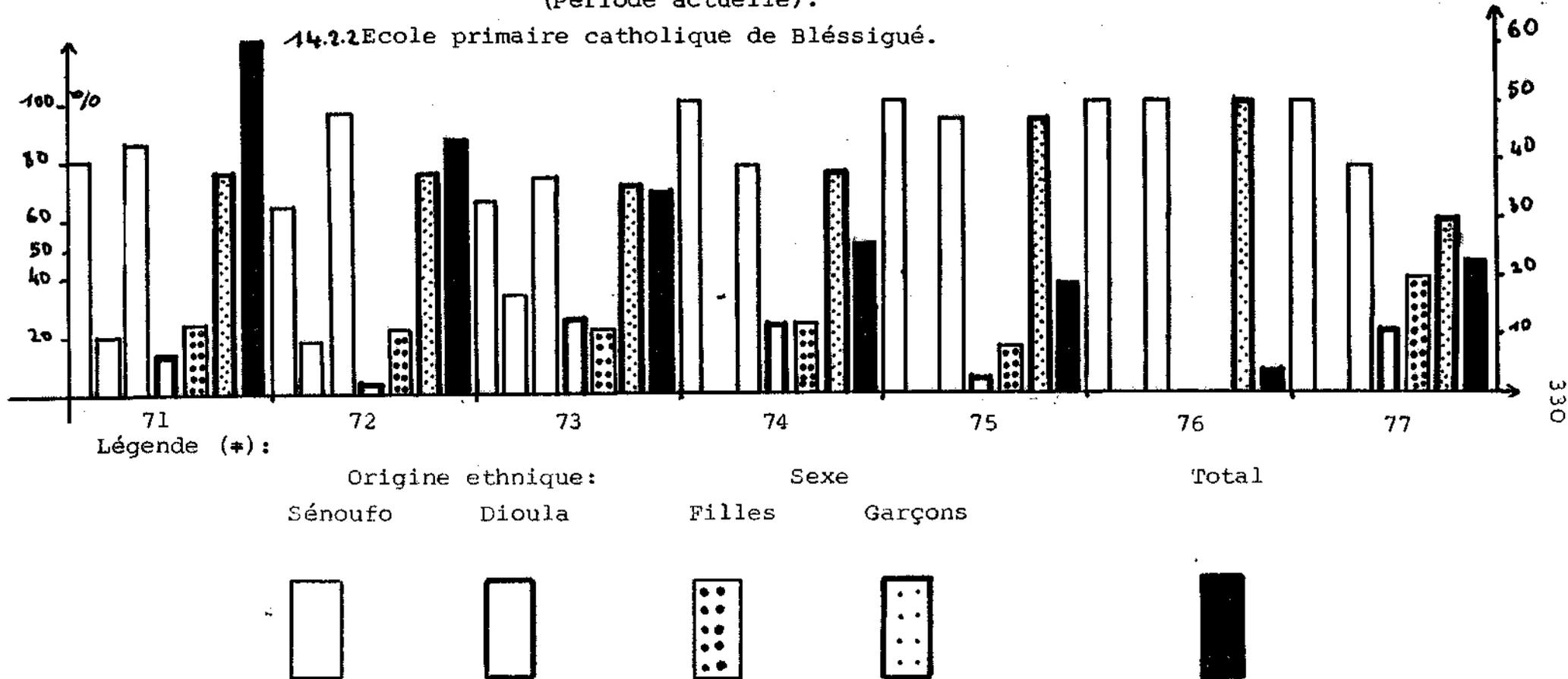
Les écoliers de N'déou sont assez souvent d'origine extérieure. Une importante partie des recrutements était originaire de Tinasso, jusqu'à 1968. Depuis cette date, cette source a tari, du fait de la construction d'une école dans ce village. Mais il restait encore les villages de Dendérasso, de Nimbrini et même de Mougini. Certes avec de nombreuses fluctuations, entre 1971 et 1974, le tiers des effectifs était d'origine exogène (33 %). Quant aux répartitions par sexe, elles ont peu varié entre les périodes de 1957 à 1965 et celle de 1970 à 1975, s'élevant à 23 % de filles.

L'école de Bléssigué.

Le mouvement de décroissance des effectifs (qui est dû là aussi à l'ouverture prochaine d'une école publique) est plus perceptible encore ici. Mais il y a une explication à cela. C'est en 1971 que le cycle des classes du niveau primaire a été

Les recrutements entre 1970 et 1975.
(Période actuelle).

14.2.2 Ecole primaire catholique de Bléssigué.



*) La dernière colonne (en noir) rappelle les effectifs recrutés chaque année. Elle a l'axe de droite pour ordonnée. Les autres colonnes sont des proportions (%) et doivent se lire sur l'ordonnée de gauche. Dans le cas de ce village, les deux premières colonnes indiquent l'origine villageoise des élèves (les natifs en premier et les "exogènes" dans la seconde colonne).

completé par les cours moyens 1° et 2° année. Comme s'il s'agissait de justifier ce fait, les recrutements se sont faits plus intenses, avec un doublement des cours préparatoires. La chute paraît d'autant plus importante qu'elle vient d'un niveau plus haut. C'est aussi dans les populations inscrites cette année-là que nous avons trouvé pour la première -et la seule- fois l'inscription "abandon" dans le registre; soit un total de 39 abandons pour 61 inscrits. Le trop grand creux de 1976 (quatre nouveaux inscrits) coïncide là aussi avec l'avènement de l'école publique qui, par manque de maître, n'a commencé à fonctionner qu'en 1978.

Bien que l'aire de recrutement de cette école soit très étendue, la population des autochtones est très nettement dominante. Nul décret, fût-il préfectoral ne saurait expliquer cette réelle "bizarrerie". L'initiative de scolariser est donc à priori villageoise. Mais nous savons -de façon purement informelle- que les incitations sont le fait des anciens scolarisés du village, notamment d'un enseignant de l'Université d'Abidjan qui a su animer parmi les villageois, une dynamique réellement singulière par rapport à bien des villages de la région (4). Par contre, la scolarisation des filles reste à un niveau banal, même si le taux (de 23 %) en fait une sorte de record régional.

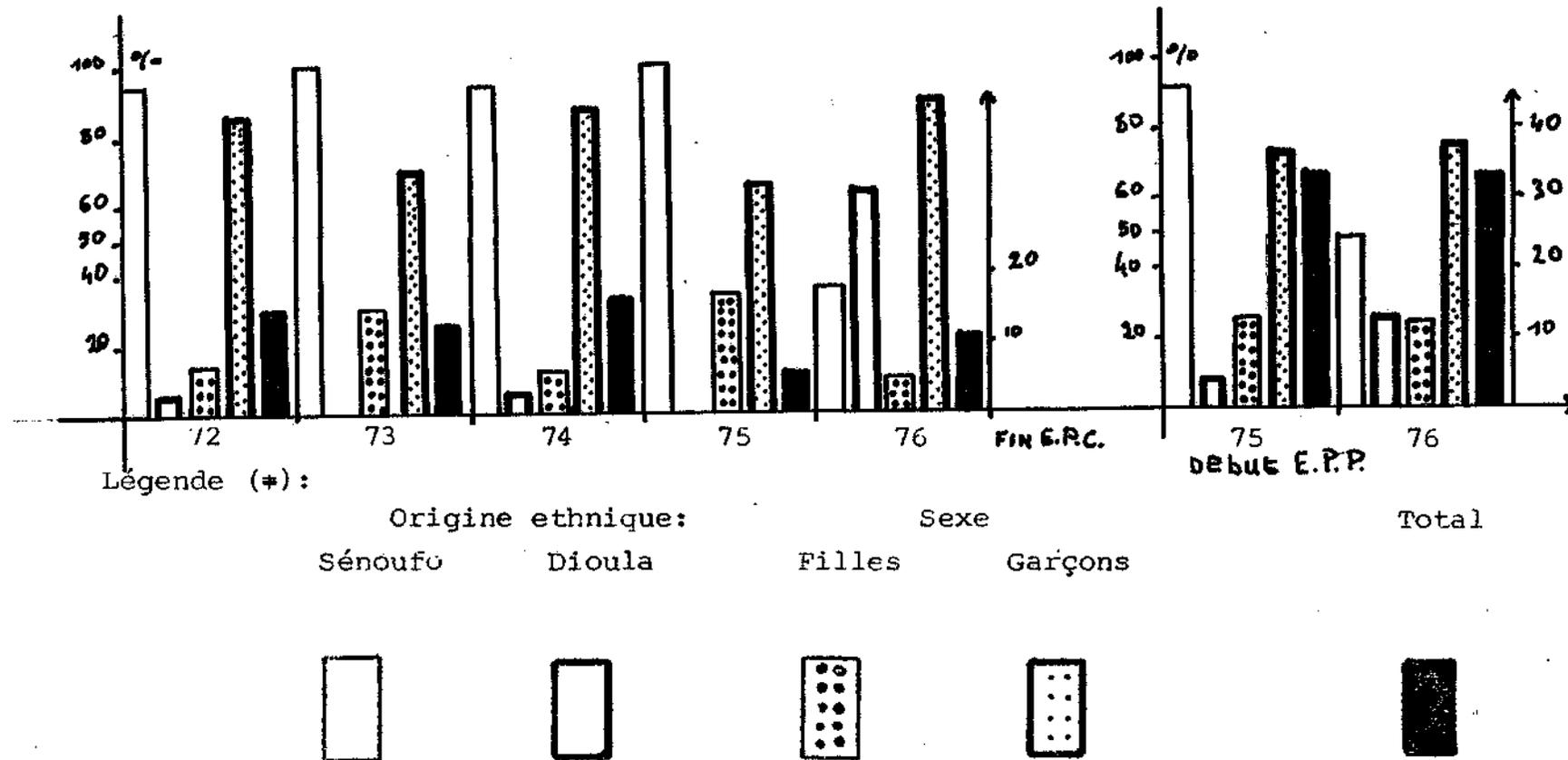
L'école de Zaguinasso.

La perte du registre fait commencer l'étude des recrutements effectués dans cette école seulement en 1972. Cela

4) Les fêtes régionales qui ont lieu à Bléssigué sont parmi les mieux organisées de la sous-préfecture. Cela est un critère purement local pour juger de la qualité des relations établies entre habitants d'un même village. Cette réussite est due à la continuité réelle et efficace qui existe entre ce qui, dans d'autres villages, constitue la classe des élèves (lycéens, étudiants ... ou fonctionnaires) et le groupe des villageois (jeunes et vieux).

Les recrutements entre 1970 et 1975.
(Période actuelle).

14.2.3. Ecole primaire catholique de Zaguinasso.



*) La dernière colonne (en noir) rappelle les effectifs recrutés chaque année. Elle a l'axe de droite pour ordonnée. Les autres colonnes sont des proportions (%) et doivent se lire sur l'ordonnée de gauche.

ôte de son intérêt à l'observation des rubriques effectuée pour les autres écoles. Cette situation permet toutefois de percevoir une fois de plus, la baisse des effectifs des écoles catholiques sitôt que point la perspective d'une école publique réputée peu chère (en frais d'inscription notamment). Mais on a déjà dit que le choix n'avait pas été tellement limpide à Zaguinasso, puisqu'il avait été question de répartir les nouveaux inscrits entre l'école publique et celle des Pères.

L'école de Kouto.

Elle est restée la plus stable dans ses recrutements en comparaison avec les autres écoles catholiques. C'est aussi la seule qui fonctionne encore aujourd'hui, bien qu'elle soit désormais en concurrence avec une école publique ouverte en 1975. En 1979, elle avait recruté 34 nouveaux écoliers, tous n^onatifs de Kouto ou enfants de fonctionnaires installés dans ce village. Pour la période retenue, la moyenne annuelle des recrutements s'établit à 32 écoliers (avec un écart moyen de + ou - 6 élèves suivant les années (1)).

Jusqu'à 1973, l'école de Kouto a recruté des élèves étrangers au village mais nous ne les avons pas représentés ici (pour la raison évoquée plus haut). Les deux uniques fournisseurs ont été Tindara et Nimbiasso (10 écoliers en 1971). Mais en 1973, le nombre des recrues exogènes est tombé à 3, pour remonter à nouveau à 9 en 1974. A partir de cette date, tous les élèves inscrits proviennent de Kouto. De fait, le village est suffisamment peuplé pour approvisionner ses deux

1) L'écart-moyen est calculé d'après la formule suivante (extraite de MASSIERI (W). Statistique et calcul des probabilités, Paris, édit. Sirey, 1982, 387 pp. 5^e édition.p. 70) :

$$e = \frac{\sum |x_i - m| n_i}{\sum n_i}$$

écoles sans l'aide des voisins. D'ailleurs, les réticences individuelles sont sans incidence puisque le mode de recrutement reste basé sur les registres de la sous-préfecture (dont le siège est à Kouto). De plus, il est certain que l'exemple de la réussite sociale des anciens scolarisés est plus porteur à Kouto, où l'école est installée depuis 1932. Pour la période étudiée ici, le nombre des filles inscrites au registre est de 41. Ce qui fait une moyenne de 21 % du total. C'est une proportion moyenne qui est à peu près identique dans les autres écoles de la région, sans grande fluctuation entre la période transitoire et la présente.

Les écoles publiques.

Il y a eu deux vagues d'ouverture pour les écoles publiques nouvelles (après celle de Kolia): celles qui ont coïncidé avec l'avènement de l'Indépendance (en fait, avec la Loi-cadre) puis celles qui se sont ouvertes quelques dix années plus tard, entre 1968 et 1970. Une troisième vague est faite par les écoles construites à partir du projet d'éducation télévisuelle. Mais cette vague sort du cadre de cette étude.

La première série (1960) a concerné les villages de Boyo, de Mahalé et de Sanhala (plus bien sûr les écoles non-étudiées de Gbon et de Dembasso). Ensuite sont venues les écoles de Tinasso (1968), de Tounvré (1968) et de Ouora (1970). Si la construction des écoles privées avaient été le fait des missionnaires, toutes les écoles publiques ont nécessité la participation financière des villageois, sans que pour autant, l'initiative leur revienne. La collecte des fonds a été faite à chaque fois par l'entremise de la "carte du Parti" dont le prix était parfois majoré de 100 %. Mais déjà, à Tinasso et à Ouora, la prise de décision avait été quelque peu différente, puisqu'elle a été le fait des scolarisés du village. A Tinasso, une seule

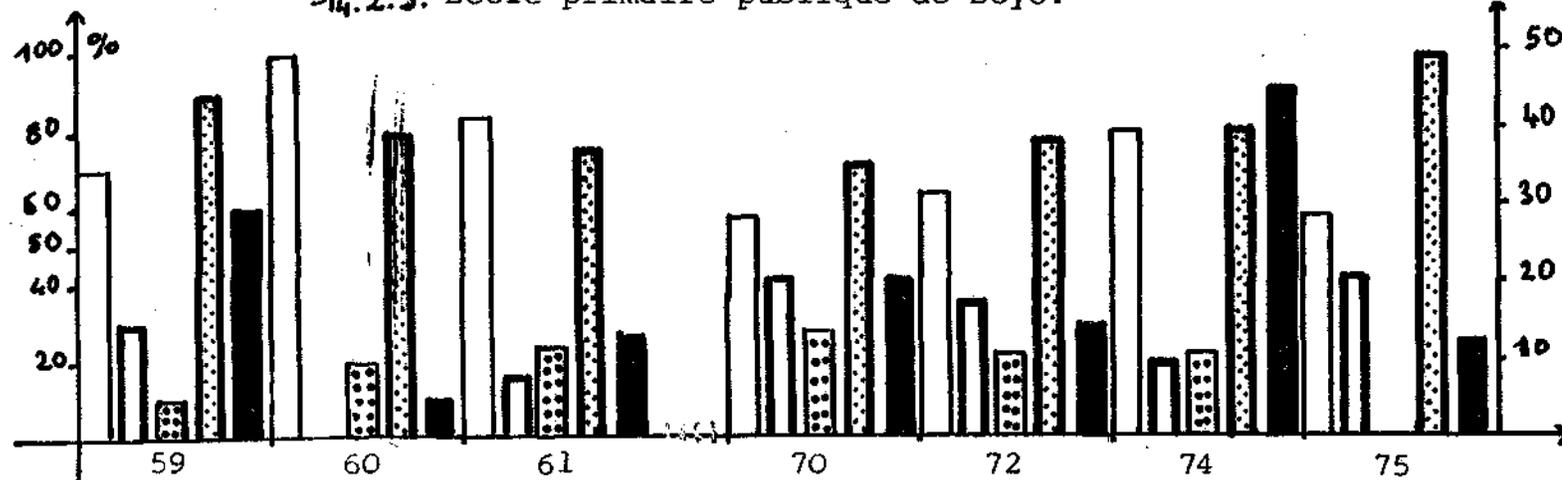
personne a réussi à mobiliser tout le village (le Vieux Famissa), en provoquant un réel désir d'apprendre chez les jeunes villageois, grâce à l'instauration de cours du soir. Il a ensuite suffi de transformer cette dynamique dans la construction de l'école. Bien sûr, on dit aussi qu'il existait une compétition avec le village voisin (N'déou) où les Pères avaient construit leur école. A Ouora, on trouve encore une personnalité assez forte; un ancien enseignant des écoles catholiques qui a effectué toutes les démarches administratives, alors qu'aucune école n'était prévue pour ce village.

De ces trois écoles, seule donc la construction de celle de Tounvré a été réalisée en suivant strictement les planifications officielles. Les deux autres l'ont été en forçant la main de "l'administration". "Forcer la main" ? Cela a parfois inclus le versement de pots de vin ou impliqué -ce qui revient au même- la nécessité de connaître personnellement (ou par des relations) tel responsable de la planification de la scolarisation (la Carte Scolaire). C'est beaucoup plus dans ce type de situations que se trouve la cause du retard scolaire des "frères du nord" (4).

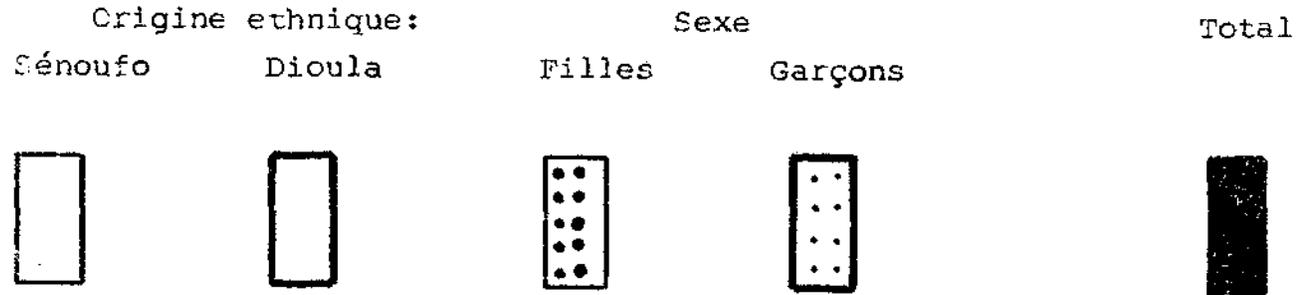
1) "Frères du nord" est une "appellation contrôlée" dont usent volontiers les responsables de l'Etat ivoirien pour désigner les habitants du nord du pays, généralement considérés comme plus sous-développés ou en tout cas déshérités par rapport à ceux du Sud (la Côte-d'Ivoire quoi !). Une bien singulière manière d'affirmer l'intégrité nationale. De la même veine, notons aussi une application de la "géopolitique" (autre appellation contrôlée) qui consiste à effectuer un savant dosage des régionalismes lors de la constitution des ministères. Alors que l'on combat les régionalismes, il est tout de même surprenant de les voir ainsi consacrés.... Sans compter que, ce faisant, on est en droit de mettre en doute l'efficacité des responsables nommés (dans la mesure où le critère de leur désignation est celui de leur origine ethnique et non leur compétence).

Les recrutements entre 1970 et 1975.
(Période actuelle).

14.2.5. Ecole primaire publique de Boyo.



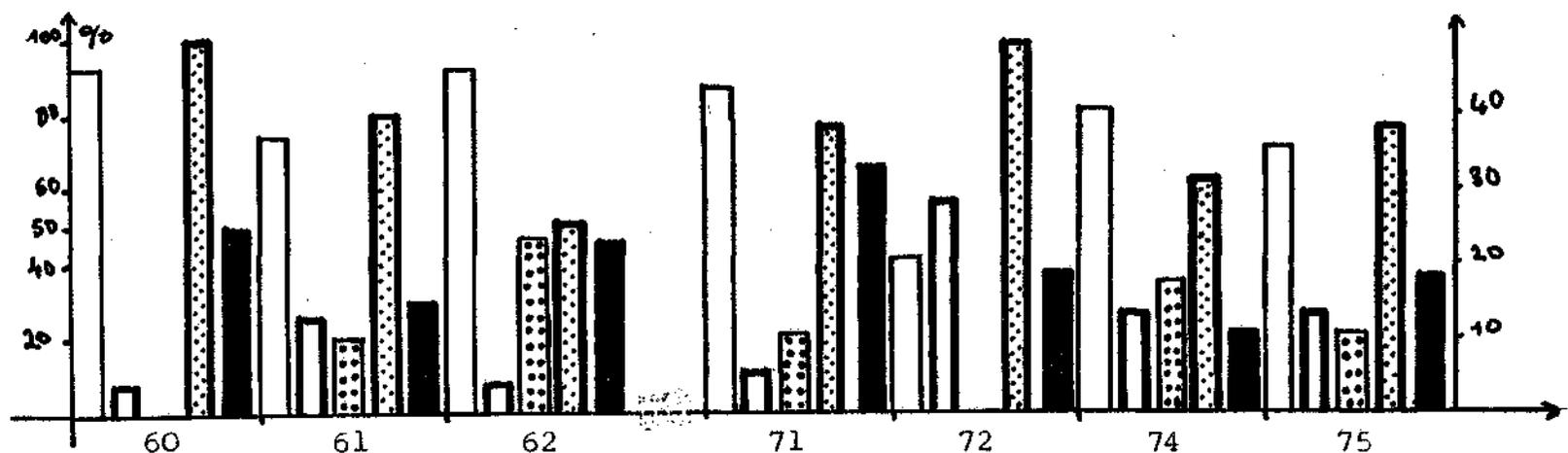
Légende (*):



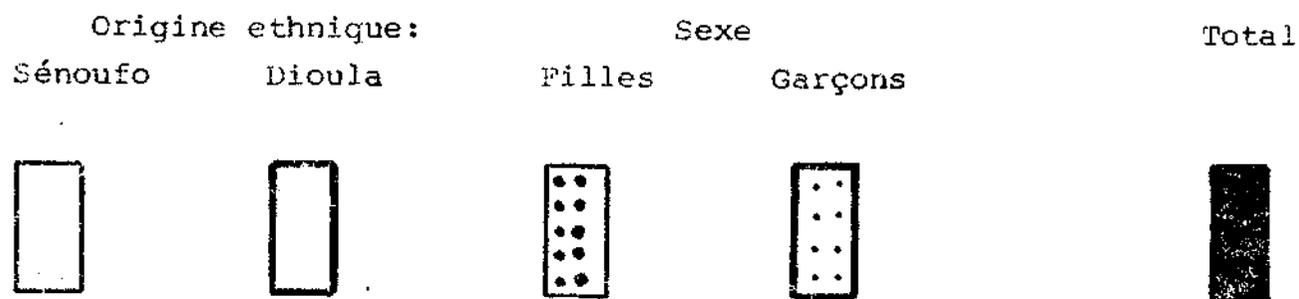
*) La dernière colonne (en noir) rappelle les effectifs recrutés chaque année. Elle a l'axe de droite pour ordonnée. Les autres colonnes sont des proportions (%) et doivent se lire sur l'ordonnée de gauche.

Les recrutements entre 1970 et 1975.
(Période actuelle).

14.2.6 Ecole primaire publique de Mahalé.



Légende (*):



*) La dernière colonne (en noir) rappelle les effectifs recrutés chaque année. Elle a l'axe de droite pour ordonnée. Les autres colonnes sont des proportions (%) et doivent se lire sur l'ordonnée de gauche.

L'école de Boyo.

Elle a connu une existence assez peu dynamique, en raison de l'absence fréquente de maîtres. On peut voir que durant deux années consécutives, elle n'a pas effectué de recrutements (1972 et 1973). Les effectifs sont à l'image de ces faiblesses proprement institutionnelles. En 1970, les nouvelles recrues dépassent à peine en nombre celles de 1961 et la pointe de 1974 n'est tout au plus qu'un phénomène de récupération (consécutif aux deux précédentes années sans recrutement). D'ailleurs dès l'année suivante, on note un fléchissement, exactement comme à la seconde génération des écoliers de cette école (1960 par rapport à 1959).

L'aire de recrutement de Boyo est strictement limitée au petit village Samoro de Timbroni. Les autres villages alentours (accessibles par les routes) sont en effet, par tradition, orientés vers d'autres écoles (1). Le classement par sexe indique un pourcentage de 20 % du total des inscrits entre 1970 et 1975. Ceci ne constitue pas de vraie différence par rapport aux autres écoles.

L'école de Mahalé.

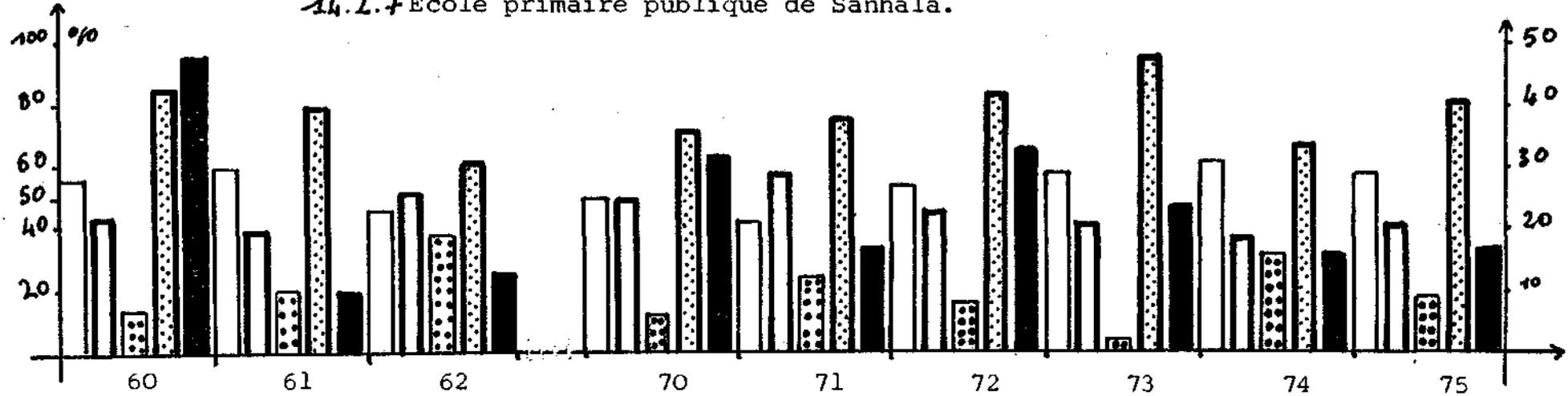
Elle avait été ouverte au moment où l'un des "fils" de ce village était le ministre du Travail. Ce dernier avait donc profité de sa qualité pour favoriser l'élection de son village dans ce qui était la "Carte Scolaire" en 1960. Par la même occasion, les ponts et les routes menant à Mahalé avaient été refaits (2). On n'est donc guère surpris de constater que cette

1) Même Nibiasso est partagé entre Kouto et Tindara, malgré l'existence d'une piste sablonneuse qui relie ce village à Boyo.

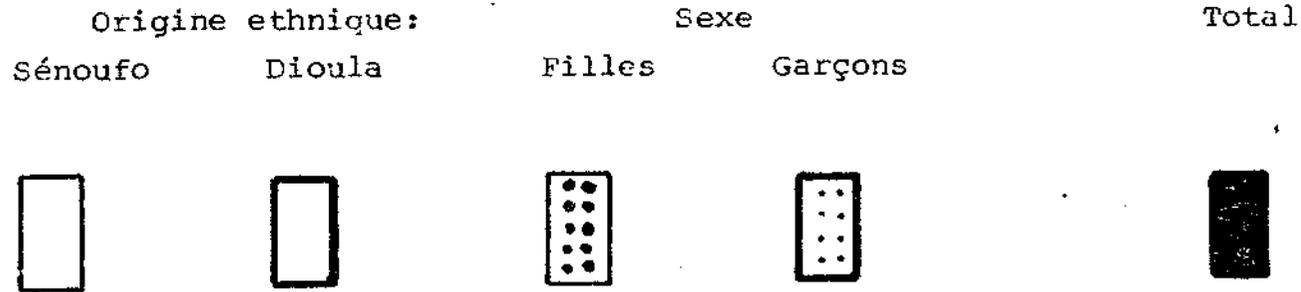
2) Il s'agit là, d'un schéma de développement vivement recommandé par le chef de l'Etat à tous ses suivants. D'ailleurs certain très-modeste-village n'est-il pas devenu la capitale du pays à force de modernisation ?

Les recrutements entre 1970 et 1975.
(Période actuelle).

14.2.7 Ecole primaire publique de Sanhala.



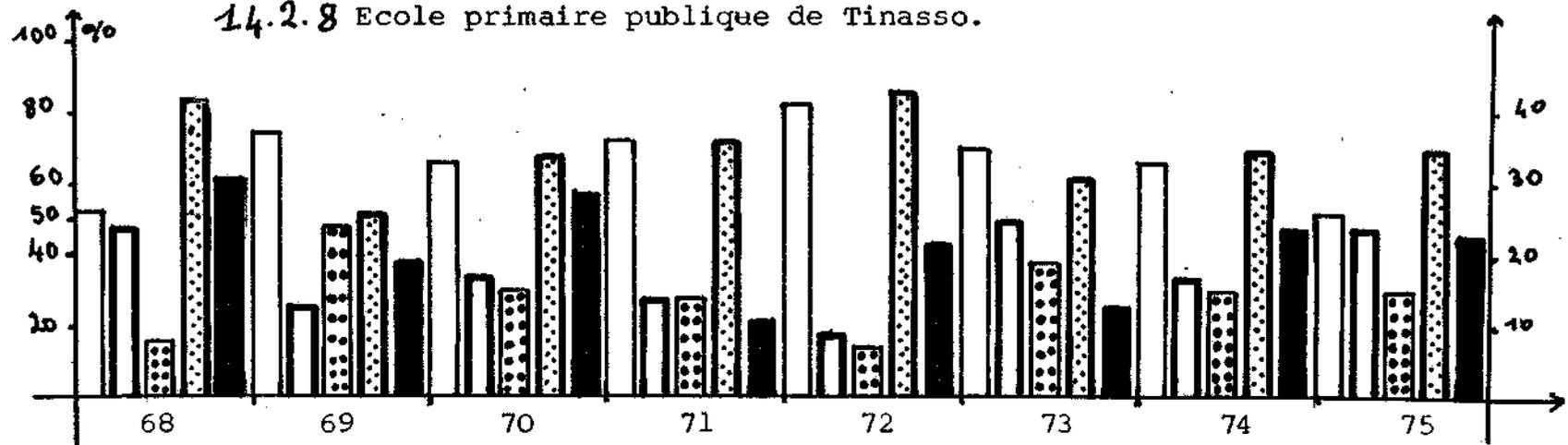
Légende (*):



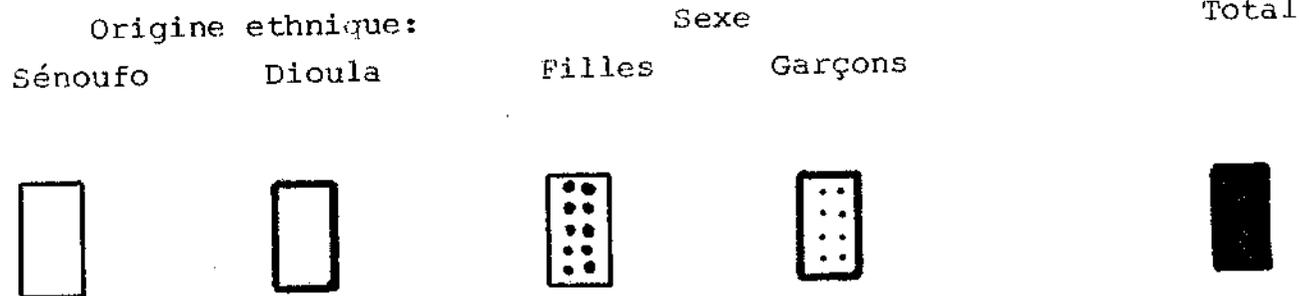
*) La dernière colonne (en noir) rappelle les effectifs recrutés chaque année. Elle a l'axe de droite pour ordonnée. Les autres colonnes sont des proportions (%) et doivent se lire sur l'ordonnée de gauche.

Les recrutements entre 1970 et 1975.
(Période actuelle).

14.2.8 Ecole primaire publique de Tinasso.



Légende (*):



*) La dernière colonne (en noir) rappelle les effectifs recrutés chaque année. Elle a l'axe de droite pour ordonnée. Les autres colonnes sont des proportions (%) et doivent se lire sur l'ordonnée de gauche.

école n'a pas connu les avatars de celle de Boyo (i.e. le manque de maîtres).

Le graphique montre une certaine continuité entre le recrutement effectué la première année et les deux suivantes; ce qui est la preuve d'un certain suivi dans le mouvement de scolarisation. Il resterait cependant à faire la part de l'influence du "fils" ministre (qu'elle soit directe, sous la forme d'injonctions ou indirecte parce que le ministre aurait servi de modèle) et de la conversion authentique des paysans du village.

Les origines villageoises n'ont pas été relevées ici en raison de l'irrégularité des informations consignées dans les registres de l'école. Les quelques renseignements indiqués montrent toutefois que l'aire de recrutement est très grande. De nombreux écoliers viennent de Douasso, de Portio, de Poniakélé, de Ninioro ou même de Ziasso. La répartition par sexe fait état d'une légère baisse de la scolarisation des filles durant la période qui va de 1970 à 1975, par rapport à la période qui va de 1960 à 1965. On comptait au début, une scolarisation féminine de 23 % alors qu'elle ne correspond plus qu'à 18 % pour l'époque récente.

L'école de Sanhala.

Ce village constitue l'un des derniers "postes" à majorité sénoufo, avant que le dosage numérique bascule, plus à l'ouest, en faveur des malinké (les dioula). C'est aussi une étape importante pour le trafic routier transversal, tant en provenance de Korhogo (par Kouto) que d'Odienné (un grand marché y a lieu tous les Samedi).

En dépit de cette relative exposition, les recrutements importants la première année tombent dès 1961 à un niveau déplorable (de 48 élèves en 1960 à 10 l'année suivante). Les

origines villageoises des élèves sont assez diverses, un certain nombre d'entre eux provenant de l'extérieur du Niéné Nord. Mais l'aire principale est constituée par les villages de Kélébara et de Mougini. La proportion actuelle des filles est sensiblement plus basse que dans les autres villages, puisqu'elle s'élève à 16 % du total des inscrits. Pour les six premières années de fonctionnement (1960 - 1966), le taux était de 20 % .

L'école publique de Tinasso.

C'est pour cette école que nous avons rencontré les recrutements les plus réguliers, de tous les villages étudiés; même si les effectifs de 1969 marquent un léger fléchissement par rapport à ceux de l'année précédente. Le mérite en revient à Vieux Famissa mais aussi à l'adversité (voire la jalousie) des villages alentour (Koro et Zanasso) qui trouvent que les habitants de Tinasso sont un peu trop fiers. C'est cette adversité qui les a amenés à envoyer leurs enfants, de préférence à N'déou ou à Tounvré plutôt qu'à Tinasso. Devant la menace administrative de fermer (pour insuffisance des effectifs), les gens de Tinasso sont obligés de "se démerder pour alimenter leur école" (4). Par contre-coup, la scolarisation des filles y est plus forte que nulle part ailleurs dans la région ... Elle est égale à (un peu moins de) 28 % du total des inscrits entre 1968 et 1975.

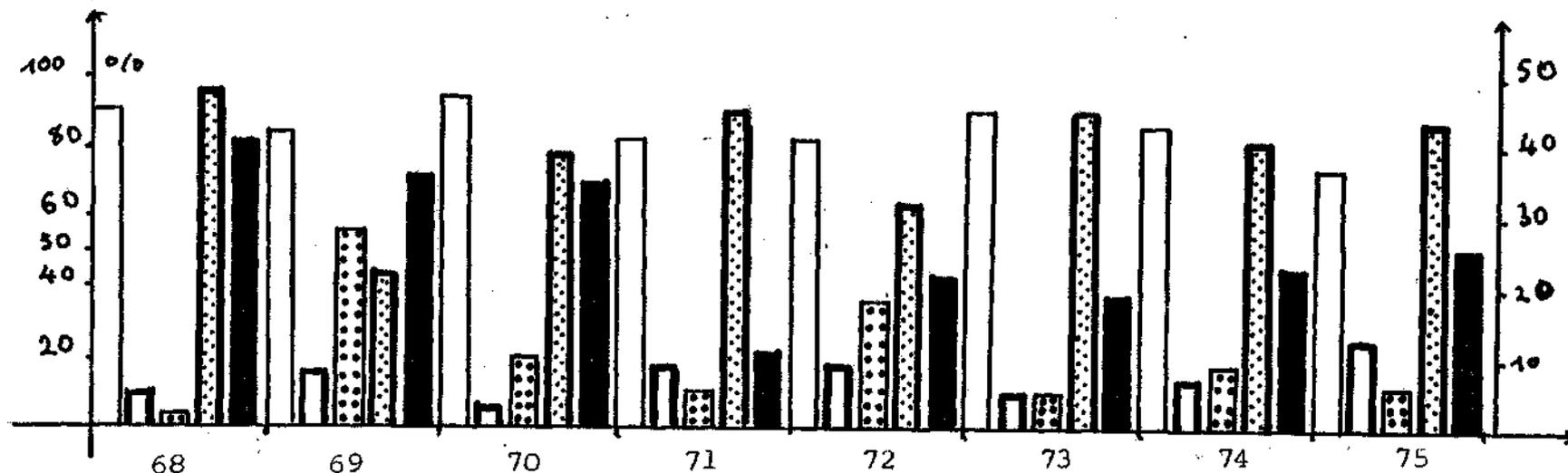
L'école publique de Tounvré.

Ici encore, on note une chute des effectifs après les premières années d'ouverture. Mais elle est nettement moins spectaculaire qu'ailleurs et surtout, elle est de courte durée.

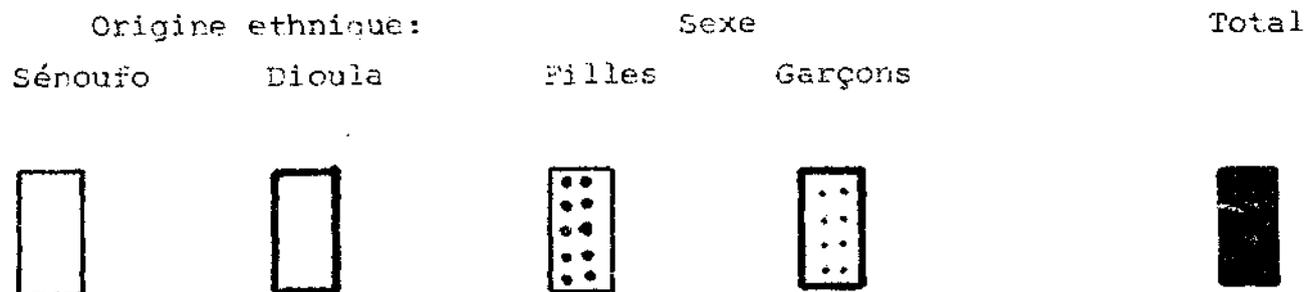
4) L'expression est de Mr. Ouassa Joseph, conseiller pédagogique de Gbon.

Les recrutements entre 1970 et 1975.
(Période actuelle).

14.2.9. Ecole primaire publique de Tounvré.



Légende (+) :



*) La dernière colonne (en noir) rappelle les effectifs recrutés chaque année. Elle a l'axe de droite pour ordonnée. Les autres colonnes sont des proportions (%) et doivent se lire sur l'ordonnée de gauche.

Pourtant, du fait que son ouverture est récente (elle vient en effet s'installer dans une zone géographique déjà organisée par des pôles de scolarisation plus anciens -Kouto : depuis 1932, N'déou: depuis 1950 et Gbon: depuis 1959), cette école a une aire de recrutement réduite. Seuls les habitants de Ziasso^y avaient un réel intérêt, du fait de leur proximité, à changer l'habitude qu'ils avaient de scolariser leurs enfants à Mahalé ou à N'déou.

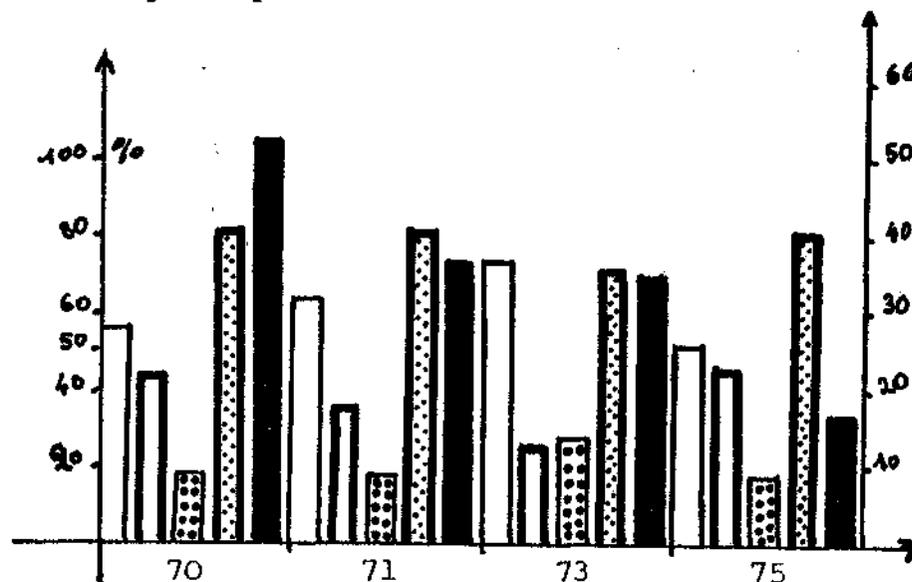
La composition par sexe est à peu près identique à celle des autres écoles (22 % des effectifs totaux entre 1968 et 1975). Mais, pour la première fois, on rencontre un cas où, pour une année (1969), le nombre des filles recrutées est supérieur à celui des garçons (20 filles pour 16 garçons). Les proportions redeviennent plus ordinaires pour les autres années. Nous avons donc effectué une enquête sur les raisons de cette scolarisation singulière des filles. Il en ressort que ce brusque accès est uniquement dû au dynamisme du premier instituteur du village, dans son désir de maintenir le niveau de recrutement de la première année. La réaction villageoise a été de scolariser les filles, pour préserver les garçons dont on estimait avoir scolarisé un maximum raisonnable l'année précédente. De ce maître-là, plusieurs villageois nous ont dit qu'il "était tellement gentil". Après son départ, les effectifs ont baissé, passant de 35 écoliers à 11 seulement (1971).

L'école publique de Wora.

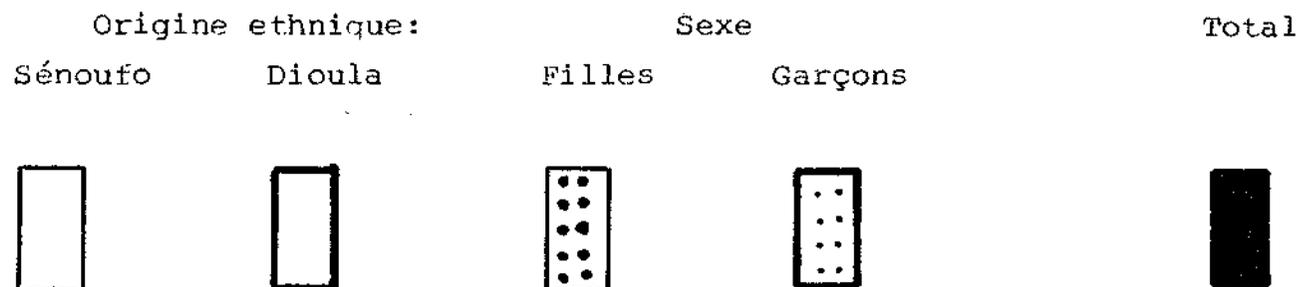
Durant la période retenue, cette école a été très perturbée du point de vue de ses recrutements. Seulement quatre recrutements ont été réalisés en six années, sans même que l'on puisse invoquer le fait que l'école n'était que préparatoire (à deux classes), avec un seul maître. Si, dans ce cas de figu-

Les recrutements entre 1970 et 1975.
(Période actuelle).

14.2.10. Ecole primaire publique de Wora.



Légende (*):



*) La dernière colonne (en noir) rappelle les effectifs recrutés chaque année. Elle a l'axe de droite pour ordonnée. Les autres colonnes sont des proportions (%) et doivent se lire sur l'ordonnée de gauche.

re, les deux recrutements successifs de 1970 et de 1971 s'expliquent parfaitement, on ne comprend toujours pas pourquoi il n'y a pas eu de nouvelles inscriptions en 1972 ni en 1974. La raison de ces irrégularités se trouve dans le manque de maîtres (au moment de notre passage dans cette école -mars 1981-, il n'y avait toujours que les quatre premières classes, avec seulement deux maîtres).

L'histogramme présente une baisse des effectifs (après les premières années de fonctionnement de l'école) qui est moins marquée que dans d'autres écoles. Mais la baisse finit par se manifester en 1975, en dépit du fait que les recrutements sont bisannuels. Les origines villageoises des écoliers exogènes de Ouora sont constituées par les petits villages samoro des rives de la Bagoë ainsi que le village de Kouofré, situé de l'autre côté de la Bagoë (sous-préfecture de Kasséré). La répartition par sexe est elle moyenne, puisqu'elle est de 21 % .

15° Chapitre.

Scolarisation et individualisation dans le Niéné Nord :
un même vecteur historique ?

Dans ce dernier chapitre, nous allons maintenant montrer ce qu'il en est de notre hypothèse du départ. A savoir le rapport qu'il y a entre le progrès de la scolarisation et celui de l'individualisation de la personne dans les milieux villageois. Cela consistera en une mise en parallèle des deux comportements de scolarisation. Premièrement, on décrira les structures (institutionnelles et autres) que suivent à chaque temps la décision de scolariser. Ensuite, nous produirons une synthèse de ces moments, pour ce qui est du vécu familial (ou individuel) de la scolarisation.

La hiérarchie coloniale et le "don" d'élèves.

La colonisation mandingue avait réussi à imposer la distinction entre un dougou-tigui (chef de village) et un klo-fouè (responsable du "pays"). Avec la colonisation française, des chefs de canton étaient venus se placer au dessus de ces autorités villageoises, l'un à Kouto et l'autre à Kolia. Ils étaient donc supervisés par le commandant de cercle de Boundiali. Pour servir d'émissaire, chaque chef de canton avait désigné un homme qui résidait à Boundiali, à la disposition du commandant. C'était l'homme du Djassa (1). C'est par lui que transitaient les ordres du commandant. Depuis cette époque, rien ou presque ne part plus de la base pour rejoindre le centre. Toute parole émise dans ce système ne peut être qu'injonctive, émanation du chef réclamant exécution. On se souvient encore dans les villages, du fonctionnement de ce système. Quand le commandant réclamait trois hommes pour cultiver son jardin potager, il en était prélevé quinze. Le commandant avait ses hommes et les intermédiaires en avaient tout autant. Et quand il fallait deux bœufs pour accueillir quelque dignitaire colonial, le chef de canton et ses émissaires en profitaient pour reconstituer leurs troupeaux. C'est pour cela que, trop souvent au goût des administrés, les "hommes du Djassa" faisaient la tournée des villages, afin de mieux faire passer le message.

Ce sont donc ces étapes que suivaient les directives de recrutement des écoliers, avant de parvenir jusqu'aux lignages. En accord avec les directeurs d'écoles et le curé de la Mission de Kouto, le commandant de cercle de Boundiali demandait à chaque délégation de canton de lui apporter un certain nombre

1) Le Djassa était une cour où résidaient tous les émissaires des cantons du cercle, à Boundiali.

d'écoliers. Et la machine s'ébranlait, avec ses excès. Les chefs de canton répartissaient le nombre total des écoliers à pourvoir, par village. Chaque dougou-tigui réunissait alors les notables de chaque quartier du village afin de discuter du problème. D'après les témoignages des premiers écoliers de Kouto (1932), les chefs avaient exigé six enfants par village du canton. C'est parmi eux que le curé de Kouto avait trié pour ne garder que les seuls enfants sénoufo, en renvoyant les musulmans (les dioula) chez eux. En 1944, à Kolia, nous avons constaté que les écoliers inscrits étaient au nombre de deux ou trois par village des deux cantons. De plus, l'ordre émanant du commandant avait sans doute précisé qu'il fallait que ces premiers écoliers fussent des fils de chef (de village ou de canton). C'est pour cela que la quasi totalité des écoliers inscrits à Kolia étaient signalés : "fils de (tel) chef". A Kouto en 1948 (première rentrée de l'école devenue officielle), le chef du canton est ainsi crédité de six fils recrutés. Pourtant, dans ce cas précis, nous avons pu vérifier qu'il n'en était rien, puisque les six enfants en question étaient tous originaires de petits villages du canton. Cela laisse à penser que la pratique des détournements (de bœufs ou de manœuvres pour les travaux forcés) avait fonctionné une fois de plus. Les chefs s'étaient débarassés de la nécessité de scolariser leurs propres fils en donnant des enfants de vassaux. Bien entendu, ces derniers n'ont jamais dû savoir qu'ils avaient donné à la place du chef. Même les missionnaires n'ont pas toujours réussi à s'éloigner de ce désir de scolariser (ou tout simplement d'évangéliser) avant tout la "crème" de la société "indigène". Une longue lettre du Préfet Apostolique (alors installé à Sinématiali au lieu de Korhogo) datée du 6 juin 1946 constate et conclut :

"notre évangélisation n'ayant aucune prise directe sur la masse (...), c'est par en haut, par les chefs qu'elle pénétrera et se frayera un chemin dans les villages, les cours, les familles. Vouloir entreprendre la tâche à percer par en bas, c'est-à-dire par le peuple qui n'est pas libre et qui ne pense et n'agit que par les chefs, c'est faire preuve d'incompréhension et pour tout dire d'obstination inutile. C'est se heurter à une somme de difficultés qui retardent notre action évangélisatrice".

Ce mode de recrutement n'a guère changé (dans son aspect injonctif tout au moins) jusqu'aux années de l'Indépendance à peu près. On n'est donc pas surpris de remarquer que les villageois ont longtemps assimilé le recrutement des élèves avec la levée de porteurs ou de soldats. C'est ce qui apparaît dans le témoignage des anciens scolarisés que nous avons rencontrés (1):

N'ganon (2) est venu à l'école en 1946, à la demande de son oncle catéchiste, à la Mission de Kouto. L'oncle a dit aux membres du lignage:

"Bon je veux un enfant pour surveiller mon maïs" (...) et j'ai -dit N'ganon- surveillé le maïs pendant quelques mois. A la rentrée, il a dit : "Bon Séguénon devait venir à l'école. Mais, Fantounon (frère utérin de Séguénon cf. arbre généalogique du lignage de Zovè à Tindara) étant déjà à l'armée, Séguénon ne pouvait pas venir parce qu'il y avait déjà un dans les bras des blancs. En ce moment-là, on ne pouvait pas donner les enfants d'une seule femme. On allait dire qu'on est contre cette femme".

De cette citation, on aura retenu l'espèce d'arithmétique qui veut qu'on ne tolère qu'un seul don d'enfant par mère du lignage. Fantounon étant déjà à l'armée, son frère Séguénon

1) Il s'agit de la retranscriptions des conversations enregistrées au magnétophone.

2) Cf. Arbre généalogique du lignage de Zovè. N'ganon est le fils de Fandia et de Gnonfouèchon. Il est actuellement instituteur à Korhogo.

ne peut plus être donné à l'école. Mais, de façon moins perceptible, on peut remarquer que l'oncle utilise un subterfuge pour apporter N'ganon à l'école. Il était clair que Séguénon ne pouvait être donné. Mais on évoque tout de même son cas. Cela a pour effet de provoquer une minicrise qui autorisera à rechercher plutôt l'enfant d'une autre femme du lignage. De plus, au départ, il ne s'agit que d'aller surveiller le maïs; une occupation qui est somme toute habituelle et peut-être temporaire, puisque l'on confiait fréquemment des enfants à un oncle installé dans un autre village. On choisit donc N'ganon (dont le nom signifie jumeau mâle), qui est plutôt chétif et qui, quelques années plus tôt avait été entraîné par les eaux de ruissellement d'une grande tornade (1). Ajoutons à cela, que le père de N'ganon était mort depuis déjà quelques saisons de pluie en 1946.

C'est aussi la situation de Joseph (recruté en 1932) qui dit:

"Je n'avais pas de papa. On m'a surpris au champ, une nuit d'hivernage. On m'a amené dans la cour du chef de village avec deux ignames sur la tête. Notre mère n'était pas au courant. Je suis allé la voir pour lui demander pourquoi on m'avait désigné. C'est moi qui lui ai tout appris. Elle a mis ses mains sur la tête et a commencé à pleurer. Personne ne lui en avait parlé. Elle était comme une esclave. Elle était remariée avec un de mes oncles (...) C'est Kodjouma qu'ils avaient donné et ils ont dit qu'il ne pouvait pas partir. Après Kodjouma; ils ont envoyé Nazégui et ils ont dit encore qu'il ne pouvait pas

1) On ne l'avait retrouvé que quelques heures plus tard, le ventre rebondi de toute l'eau absorbée; c'est du moins la chronique qui est restée dans le village à propos de cet incident. N'ganon précisera un peu plus tard au cours de l'entretien que sa "maman se réjouissait disant : "mon fils est sauvé des travaux champêtres". Mais on dit aussi que cette même mère a pleuré quand enfin elle a compris que son fils lui avait été enlevé pour être donné à l'école.

partir. Tous ceux-là ont leur mère et leur père au village. Et moi qui n'avais plus mon père ... Notre oncle était le notable du quartier. Ils ont demandé quelqu'un. S'il avait donné l'un de ses enfants, sa femme s'en serait prise à lui. Alors il m'a pris au champ, sans même s'occuper de l'avis de ma mère et il est allé me présenter au chef du village en disant : "c'est celui-là que j'ai trouvé".

Outre le témoignage sur la manière dont ils ont été recrutés (à plus de dix ans de distance), remarquons les termes employés pour désigner ceux qui ont décidé de leur venue à l'école. Les témoins parlent bien évidemment de leur lignage. N'ganon dit : "on ne pouvait pas donner les enfants d'une seule femme", puis "on m'a envoyé". De même le second témoin dit : "on m'a surpris au champ et on m'a amené". Puis "c'est Kodjouma qu'ils avaient donné et ils ont dit que ...". Dans le même ordre d'idées, Joseph emploie aussi le "ils" à propos du quartier. Le lignage apparaît donc ici dans la superbe de son autorité (du moins celle des mâles du lignage et du quartier). Il ne suffit que de son désir pour que les personnes s'exécutent. L'on commence à percevoir le caractère de totalité que recouvre le concept de lignage. Il correspond bien à une autorité supérieure, immédiate et quasi absolue. On devine toutefois l'existence de débats en son sein. La preuve en est qu'on a choisi, dans les deux cas évoqués ici, la solution la moins perturbante. Mais les débats qui y ont lieu ne concernent que les hommes. Les femmes tout comme les enfants en sont écartés.

Un dernier témoignage souligne plus directement l'assimilation faite dans les esprits, entre scolarisation et don de main d'œuvre . C'est le cas de Joseph Ouassa. Orphelin de père et de mère, il s'était retrouvé "adopté" avec son frère par celui qu'il présente comme étant un ami de son oncle. Cet ami leur avait dit : "venez chez moi, je vous protégerai et vous

allez cultiver mon champ". En fait de protection, il apparaît que ce sont les frères qui l'offriront à cet homme. Son frère (aîné) est, avant lui-même, donné pour aller tirer les billes de bois dans la Basse-côte. Lui, il reste à cultiver le champ "de cet homme-là" qui n'avait que deux garçons:

"C'est ainsi que, pendant deux ans, après avoir cultivé le champ, on restait là-bas pour surveiller le maïs. /A/ un moment donné, on s'en va, on dit, "donnez les élèves". Ils s'en vont, ils choisissent le fils de (cet ami) qui était notable. Alors (l'ami en question) qui avait épousé la sœur du chef de village, ... avait du poids. Il a dit: "c'est votre neveu, si vous l'envoyez là-bas, d'accord, vous vendez votre neveu aux toubabs et tout ça". Alors le chef de village, faible de caractère qu'il est, il a dit: " Il faut trouver quelqu'un d'autre". Et (l'ami de la famille) de dire: "j'ai un esclave là-bas, j'ai Ouassa là-bas, je vais vous l'envoyer". Et c'est ainsi qu'on m'a choisi à la place de son fils qui vit encore à Sanhala. C'est ainsi que je suis venu ici. Au préalable, j'ai travaillé sur la route, au jardin du Commandant JOURNEE, comme manœuvre forcé. (...) Avant de venir à l'école, j'ai fait six mois de travaux forcés au jardin du Commandant JOURNEE et trois mois sur la Grande Route (de Boundiali à Tengréla). C'est nous autres qui avons bâti le premier pont entre Katanra et Gbafonnon. On a travaillé à la main: creuser la terre, porter, damer... Tout ça on a fait. A la fin de tout ça, on a dit: "c'est Ouassa qui doit aller à l'école".

Ce long témoignage écarte toute équivoque. Le don d'élèves s'apparentait à cette époque, au don de travailleurs forcés. Mais le "don" d'élèves ou de porteurs n'atteignait manifestement pas tout le monde de la même façon. Il fallait donner au toubab, on ne pouvait s'en départir. Alors on donnait les marginaux; les "esclaves" (comme Ouassa) ou les "fils d'esclaves" (comme dit Joseph en parlant de sa mère veuve) ou bien encore, les plus faibles, comme N'ganon -dit Moïse; de façon générale, on donnait ceux dont le départ genait le moins possible l'ordre

lignager.

Dans les trois cas cités, on peut toutefois remarquer une différence dans la désignation de ceux qui décident de l'envoi à l'école. Dans les deux premiers exemples, c'est le lignage qui est désigné par ils ou on. Dans le dernier, ces termes concernent plutôt l'assemblée villageoise (qui est donc au dessus du lignage). Cela n'est pas surprenant puisque Ouassa n'a plus de lignage de sang. Ouassa n'est donc plus solidaire d'un groupe dont il ne connaît que la marge. Il est aussi -est-ce vraiment une surprise - celui des trois témoins qui a vraiment gagné à la scolarisation. D'ailleurs, et bien que l'exemple soit unique (et donc nullement représentatif), il confirme notre hypothèse sur le lien entre scolarisation et individualisation de la personne. Ouassa rejette ses attaches villageoises avec d'autant moins de culpabilité qu'il a vécu son départ comme un ultime abandon. Il se lance de suite dans l'apprentissage scolaire. Un peu plus tard au cours de notre entretien, il ajoute :

"Quand je suis arrivé, je me suis dit : "ce n'est pas le moment de m'amuser. J'ai assez souffert et on m'a mis là".

Il va même jusqu'à dire qu'il avait envie de savoir lire et écrire -ce qui n'est sans doute qu'une sorte d'idéalisation de soi, venant de ce vieux maître d'école en bout de carrière (il est à l'heure actuelle conseiller pédagogique à Gbon). Il poursuit :

"C'est ainsi que je me suis sacrifié. A la récréation, quand les autres allaient acheter des arachides par-ci par là, j'allais me cacher dans un coin pour apprendre à lire quelque chose. Puis, à la fin du compte, quand ils ont remarqué que j'étais plus intelligent que les autres, là les prêtres ont jeté l'œil sur moi".

A la suite de quoi, il partira au séminaire, pour devenir par la suite, le premier directeur autorisé de l'école de Kouto.

Le recrutement actuel : entre mettre et prendre.

L'inscription des habitants de la colonie sur des registres administratifs s'imposait dès lors qu'il n'était pas question de gérer le territoire d'une manière originale. Aussi bien, dès lors que les registres de l'état-civil le permettaient, il était évident que les recrutements suivraient désormais d'autres voies pour s'effectuer. Avec l'intervention des gendarmes, les autorités administratives pouvaient se passer de ces structures somme toute conviviales puisqu'elles délaissaient aux villageois, la latitude de déterminer qui irait à l'école.

C'est dans les archives de l'école de Kouto que nous avons trouvé cette copie de la circulaire adressée par le sous-préfet de Boundiali aux chefs de canton en 1961. Nous l'avons donc lue et enregistrée au magnétophone, puis reproduite ici.

"A Messieurs les chefs de canton.

"Les directeurs des écoles publiques et la Mission catholique à Kouto ont été avertis par écrit ou verbalement de ce que les cahiers de recensement sont à leur disposition à la subdivision de Boundiali où ils peuvent relever les noms des enfants en âge d'aller à l'école le premier octobre prochain. Lorsqu'ils auront relevé ces noms et les auront fait connaître aux parents des élèves, ces derniers doivent envoyer les enfants à l'école dès le jour de la rentrée et veiller à leur assiduité. En cas de négligence de la part des parents qui sont responsables de la fréquentation scolaire, les directeurs d'école doivent vous avertir pour que vous interveniez. Si votre intervention est inopérante, je vous demande de signaler les noms des enfants et des parents à la subdivision de Boundiali ou à défaut à la gendarmerie, pour que celle-ci convoque les parents et dresse procès-verbal pour entrave à la fréquentation scolaire.

Seul le nombre encore limité des écoles et des maîtres oblige encore à ne prendre en classe qu'une partie des enfants. Au fur et à mesure que le nombre des écoles et des maîtres au-

gmentera, la totalité des garçons et des filles devra aller à l'école dès l'âge de six ans, sans qu'il soit question de retenir qui que ce soit à la maison.

En attendant, l'effort principal doit porter d'abord sur les localités où sont installés les bâtiments scolaires et les maîtres. Je vous demande de rappeler ces données aux chefs de village de votre canton pour qu'ils les fasse savoir à leurs administrés.

Fait à Boundiali le 25 septembre 1961
Le Conseiller aux Affaires Administratives."

En réalité, le début de l'utilisation des registres de recensement est antérieur à la date de cette circulaire. Un officier-interprète était établi à Kouto, au moins depuis 1945. Et c'est une indication connue de tous, que les enfants inscrits dans ses registres ont presque toujours été réclamés par les directeurs de l'école. D'ailleurs, toute la lettre se contente de rappeler "ces données aux chefs de village" du canton. Mais c'est avec l'Indépendance que l'utilisation des archives administratives est devenu systématique. Du même coup, le recrutement s'est fait "individuel", c'est-à-dire qu'il n'a plus toujours concerné la communauté villageoise dans son ensemble, mais les seuls "imbéciles" (ceux qui avaient eu l'idée saugrenue de déclarer la naissance de leurs enfants) et les malchanceux sur qui le directeur de l'école avait jeté son dévolu (1). Car, même à ce jour, le recrutement des élèves ne se

1) Bien entendu, dans le même temps, les autorités administratives se sont toujours efforcées d'induire chez les villageois, le réflexe de s'inscrire dans les registres officiels (mariages, naissances ou ... décès). D'abord il y a les gendarmes et autres miliciens du Parti aux abus banalisés à l'égard des "sans papier". Ensuite, il y a quatre années, les officiers de la sous-préfecture sont venus dans chaque village, pour établir des papiers à tous ceux qui n'en avaient pas. Le timbre fiscal qui coutait ordinairement 200cfa (pour un jugement supplétif de naissance)

fait pas uniquement par la voie des registres de l'état-civil. Un directeur d'école (monsieur KOUAME Daniel instituteur à Tindara depuis 1977) témoigne:

" Le recrutement se fait ici en deux temps. D'abord, les parents qui sont volontaires. Ceux-là ils viennent avec leurs enfants. Une fois que le parent arrive, on inscrit l'enfant. S'il a un jugement (jugement supplétif de naissance), on récupère le jugement. A la rentrée, le parent n'a pas de problème. Il n'a qu'à acheter les fournitures. Mais (avec) moi, il y a un deuxième recrutement que j'appelle le recrutement par force. Parce que les parents volontaires ne sont pas nombreux. Soit on a ... je ne sais pas moi... dix ou quinze au maximum. Alors avec quinze enfants, on ne peut pas former une classe. On est obligé de faire recours à la force. Et on oblige certains parents, parce qu'il y a certains parents qui ont quatre ou cinq enfants et qui refusent d'en envoyer même un à l'école. Alors, je suis obligé d'aller à la sous-préfecture, pour relever les noms de ces enfants dans les registres. Je viens, je convoque le papa. Je lui dis: "tu me donnes un de tes enfants". S'il refuse, j'envoie son nom au sous-préfet. Voilà comment se fait le recrutement ici. Des fois, sans l'intervention du sous-préfet, je suis obligé d'aller dire l'importance de l'école aux parents, histoire de les motiver, de les sensibiliser et certains me donnent des enfants. Généralement, cela suffit. Notamment avec l'intervention des cadres d'ici. Si bien qu'on trouve dans certaines familles, à peu près trois enfants qui viennent à l'école. Pour d'autres, c'est la force. Ça ne peut pas marcher sans la force.

Actuellement, il y a donc deux modes de recrutements: le prélèvement et la scolarisation "spontanée". A Tindara, les prélèvements ne constituent plus que le tiers des effectifs (1).

* est alors passé à 5 500 cfa, quand le revenu mensuel moyen est d'environ 8 000 cfa ... pour les personnes qui cultivent du coton. Où l'on voit que les paysans n'ont pas toujours gagné en considération, avec l'Indépendance.

4) Dans cette école, seule la classe du CM2 contenait 36 élèves (dont 29 natifs de la région) en 1981-82. Le CP2 n'avait que 19, le CE1 23, le CE2 21 et le CM 27 enfants. Soit en moyenne 21 nouveaux inscrits par an, en incluant les 4 enfants partis au

Visiblement, ils devaient tous s'opérer par l'entremise des registres de la sous-préfecture. Et c'est parce que les déclarations de naissance ne sont pas suffisantes que le directeur a recours aux discussions avec les parents d'élèves. En somme, ils sont la continuation des injonctions coloniales (appel à la sous-préfecture, c'est-à-dire aux gendarmes), à cette différence près qu'on ne peut plus se réfugier dans la "communauté villageoise". Une demande émanant du directeur s'adresse à tel parents d'élève, au sujet de tel de ses enfants.

A côté de ces prélèvements d'office, il y a donc désormais une autre démarche, qui nous intéresse au premier point. C'est celle de la scolarisation voulue par les parents d'élèves eux-mêmes. Apparemment, elle est importante, au moins à Tindara, puisque le directeur de cette école dit recueillir jusqu'à 15 noms d'enfants par an, par ce seul biais.

A priori dans le Niéné Nord, la scolarisation correspond à l'heure actuelle à une participation accrue des villageois; comme en continuité avec les exigences officielles. Statistiquement, on ne compte pas moins de dix nouvelles écoles qui ont été construites entre 1975 et 1982 (4). Pourtant, s'il est vrai que la scolarisation a manifestement progressé dans cette partie du pays, nous pensons qu'il convient de distinguer deux séries de raisons à cela.

* collègue. Dans ces chiffres, il faut tenir compte des enfants originaires de Ninioro, de Ziasso ou de Nibiasso, soit un peu moins de cinq enfants par an et par promotion.

4) Ce sont les écoles de Kélébara, de Mougini, de Koro, de Monongo, de Tiogo, de Womon, de Poniakélé, de Ziasso de Ninioro et de Tindara (on n'a pas tenu compte des villages qui ont tout juste remplacé leur école privée par une école publique).

Il y a d'abord les facteurs que l'on dira matériels, incontournables, et qui ne sont pas le simple fait des villageois. Ce sont d'une part les prélèvements d'enfants effectués d'office en partant des registres de la sous-préfecture. Il est clair que, la gendarmerie aidant, aucun paysan ne peut songer à s'y opposer, s'il a quelques onces de bon sens. Ce sont aussi d'autre part, les constructions d'écoles, dont on n'a pas assez dit qu'elles étaient décidées par une sorte d'élite. Une élite qui comprend bien sûr les responsables nationaux de la "Carte scolaire" mais aussi les ressortissants lettrés de chaque village, ceux qu'on appelle ici les "cadres" ou même les intellectuels. C'est l'action de ces derniers qui est certainement la plus efficace. La décision de construire une école a d'autant plus de chances d'être prise dans un village qu'il y a de "cadres" qui en sont issus. Quant au suivi des recrutements (leur constance et leur importance), il dépend de la qualité du rapport établi entre les cadres et les villageois eux-mêmes. Les cas de Bléssigué et de Tinasso nous l'ont confirmé. En réalité, les villageois se fient presque aveuglement à ceux de leurs "fils" qui ont réussi à l'école.

Toujours est-il que lorsque l'école est présente dans le village, on se voit bien obligé de composer avec elle. Les représentations habituelles (c'est-à-dire pas seulement traditionnelles) intègrent progressivement la scolarisation des enfants, dans une nouvelle normalité. Et ce d'autant plus qu'une tradition existe désormais. Cette "normalisation" de la scolarisation apparaît dans les entretiens que nous avons eus avec des parents d'élèves de Tindara. Nous leur avons d'abord demandé pourquoi ils scolarisaient leurs enfants. La référence la plus fréquente n'est pas vraiment surprenante. C'est celle de l'ignorance de ceux qui ne vont pas à l'école. Tous ces adultes

sont désormais convaincus de leur handicap face à l'avenir que l'école représente. Un premier a dit:

" Nous les parents, aucun de nous ne sait (quelque chose). Mais nous avons vu que le monde d'aujourd'hui est à un point tel qu'il faut que ton fils ne soit pas à bredouiller dans la vie, comme toi qui ne connaît pas. Qu'il connaisse lui."

Un autre renchérit:

" Ils lisent les livres, en parlent, disent la vérité, mentent. Aucun de nous n'y comprend rien. Quand nous regardons un livre, nous voyons seulement des traces. Seuls ceux qui savent lire connaissent la vérité".

D'autres sont plus tranchés, quant à l'avenir du monde.

" Ce vers quoi le monde est en train de tendre, il faut que chacun s'y mette. Et nous tous nous savons que l'école va devenir la fin de tout". Ou encore (le premier locuteur): "c'est le livre qui est en passe de devenir la tête du monde. Alors, que tu ne connaisses pas, soit. Mais que ton fils non plus ne connaisse pas ? C'est toi qui as retardé ton fils. Si tu sais que c'est le livre - ce bout de papier - qui va devenir la tête du monde, si tu as un fils, tu aimeras qu'il connaisse. Et même s'il n'est pas riche, qu'on ne puisse pas le "vendre" en français. C'est nous autres qu'on peut envoyer avec le papier qui dit qu'il faut nous emprisonner (1)".

Pourtant, en dépit de cette normalisation de l'école, aucun de ces "vieux" (aucun d'eux n'a atteint soixante ans) ne voudrait s'aventurer à scolariser tous ses enfants. Ils se contentent de n'en scolariser que quelques uns:

" Maintenant, nous voulons que tous ceux d'entre nous qui ont deux enfants, qu'il y en ait un à l'école".

L'intention n'est donc pas d'empêcher la "vente en français" de tous les enfants. En fait, on met à l'école, "pour faire partie des blancs". L'important, c'est que:

4) C'est une allusion à la situation coloniale où l'on s'imagina aujourd'hui (car il est peu probable que la situation se soit présentée vraiment) qu'on pouvait envoyer quelqu'un avec un mot qui invite à lui faire subir des chatiments corporels.

"nous tous nous ayons des scolarisés" car "si aujourd'hui tu n'as pas d'écoliers, c'est comme si tu étais rentré dans la maison et qu'on l'ait refermée sur toi; tu ne sais pas comment en sortir. Si tu as un scolarisé, quand on te met dans la maison, tu retrouves aussitôt la sortie."

Quand nous avons insisté sur la scolarisation de tous les enfants, on nous a répondu qu'il était bon d'en laisser quelques uns auprès de soi, pour les commissions. De toutes les façons :

" même si nous avons vu la lumière de l'école, cela ne peut pas abolir le travail du champ. Alors, quand l'un de nous a quatre enfants, deux vont au champ et deux à l'école. En supposant une défection de part et d'autre, on doit espérer s'en tirer".

Mais, l'espoir n'est pas vain toutefois car:

" il sera un temps où, quand tu auras mis les enfants au monde, tu les enverras tous à l'école. Mais ce jour n'est pas venu. Il reste encore un peu (de temps) pour qu'il ne reste plus au village que les seuls parents. C'est vous autres (les scolarisés donc) qui nous avez apporté "l'intelligence" (l'idée) d'envoyer nos enfants à l'école. Vous nous indiquerez plus tard le moyen de vivre en envoyant tous nos enfants à l'école".

De "donner des enfants" à mettre son enfant à l'école :
essai de modélisation.

Pour finir, nous allons maintenant montrer la continuité qu'il y a entre les deux moments observés ici dans la scolarisation du Niéné Nord. Cette continuité réside dans le procès de l'individualisation qu'à connu cette région, surtout depuis le contact suivi avec les sociétés d'économie marchande (les dioula puis les français).

A/ Le rejet de l'école.

En raison des rapports de forces qui ont été au principe de la scolarisation, les villageois dans leur ensemble n'ont pas compris le sens de cette-même scolarisation. Le chemin suivi par l'ordre de scolariser suffit à montrer qu'il ne s'agis-

sait, vu de leur "arbre à palabre" (1) que d'injonctions auxquelles la communauté était tenue d'obtempérer, sous peine de recevoir la visite des gardes matons du commandant -ou même et c'était pire, celle des hommes du chef de canton. C'est cette même structuration injonctive (véhiculée par l'homme du Djas-sa) qui s'est muée vers 1960, les inscriptions à l'état-civil progressant, en un prélèvement automatique des écoliers dont les écoles avaient besoin.

Le circuit suivi par l'ordre de scolariser a vraisemblablement marqué durablement la scolarisation ou le don d'élèves, en cela qu'il s'agissait du même circuit que pour le "don" de porteurs ou de soldats. Chaque quartier devait donner un porteur, un soldat ... ou un élève, suivant un ordre de roulement établi pour le village. Il n'était pas rare que tel lignage rechignât à donner un élève, parce que, à la levée précédente, il avait sauvé le quartier en donnant un soldat. La confusion était donc complète; et cela se comprend si l'on considère que les finalités ultimes de toutes ces levées était (déjà) totalement extérieures à celles des ensembles villageois. Au moins au départ, il est certain que c'est cette même confusion (don de porteurs corvéables ou d'écoliers) qui a été la cause du trop grand âge des écoliers. Même si par la suite (2), le grand âge des "donnés" est devenu un moyen d'échapper au don lui-même.

1) Dans le Niéné Nord, il n'y a guère d'arbres à palabre. Mais l'imagerie ethnographique permet de ces facilités ...

2) Assez tôt en fait. Mr. SISSA qui est allé à l'école (à BOBO-DIOULASSO en Haute-volta) en septembre 1929 raconte : "le 15 septembre, on présente les élèves. On nous met par paquets de deux (suivant l'origine villageoise). Moi j'étais devant et l'autre derrière moi. Alors, celui qui nous a accompagnés à la ville a senti qu'on allait prendre certainement les plus petits. Il m'a alors mis derrière"...

Puisqu'il fallait donner, on donnerait; et autant que possible, on prêterait. Puisqu'il fallait donner, on donnerait les marginaux du système; ceux dont le départ coûterait le moins à la communauté. On donnerait donc les orphelins, les boiteux et les rachitiques (1). Puisqu'il fallait donner, à son corps défendant, on tenterait tout ce qu'il était possible de tenter, pour raccourcir le séjour à l'école, afin de récupérer l'enfant perdu par le lignage.

Tout cela, c'est la vision que l'on peut produire du phénomène, en partant des seules données chiffrées; le rejet de l'école reste un acte entaché de misonéisme, statique, réponse de berger à bergère. Mais le rejet de la scolarisation dans le Niéné Nord correspond aussi (et c'est d'abord cela que nous avons tenté de montrer tout au long de ces pages) à un agencement particulier des deux systèmes en présence, à travers l'enfant: à savoir le système villageois avec ses propres axes directeurs et l'école, avec ses orientations particulières, ses concepts aussi. C'est la confrontation de ces deux systèmes (de langage ?) de représentation de l'enfant qui produisent le rejet ou l'intégration de l'école.

La troisième partie de ce travail nous a montré que l'enfant constituait pour ses parents, ici comme dans la quasi totalité des pays du tiers-monde, un investissement sur la vie.

1) Une circulaire de la préfecture Apostolique portant sur le recrutement d'écoliers pour le petit-séminaire précise que les curés des paroisses, qu'il " y a intérêt à tous points de vue à éliminer dès les basses classes, les élèves qui ne donnent pas de sérieux espoirs, sans attendre pour cela qu'ils méritent le renvoi (...) Vous réduirez vous-mêmes le nombre des éliminés en veillant à n'envoyer au séminaire que des sujets pieux, dévoués, suffisamment intelligents, bien portants et exempts de tares héréditaires". Fait à Kouto le 30/ 1 / 1947.

Le fait que les parents soient organisés en communautés numériquement importantes ou en simples couples compte assez peu : les enfants sont d'abord les bras nourriciers des parents, lorsque ceux-ci seront devenus trop vieux. Le système traditionnel villageois, fondé sur la création permanente de la cohésion entre ses membres ne peut que projeter l'enfance dans son propre futur. Un futur qui ne tenait pas compte de la scolarisation. L'enfant ainsi représenté est d'abord adulte productif en projet. Cela en fait une très forte monnaie en cas d'échange, dans le présent. Le "donner" signifie se priver d'une partie de la sécurité (ou assurance-vieillesse) qu'il représente pour le futur.

Or l'école, telle qu'elle s'est manifestée pour la première fois dans le Niéné nord (surtout à Kolia) ne laissait pas deviner une susceptible finalité à son action. Création ex nihilo, il était difficile de lui concéder une finalité en propre. A cet égard, l'école de Kolia (par la lacheté de ses structures elle est plus démonstrative que celle de Kouto) a pu être identifiée à une corvée, une tracasserie supplémentaire, dans la mesure où aucun des villageois ne pouvait percevoir un sens à ces dons obligatoires.

Au total, la dynamique du rejet procédait donc d'une résistance au changement (ou de la volonté délibérée de continuer l'ordre ancien, coûte que coûte); une résistance d'autant plus justifiée qu'il n'y avait aucune raison (outre les coups de fouet évités) d'adhérer vraiment au nouvel ordre.

Mais qu'est-ce qui attire alors aujourd'hui les parents sénoufo vers l'école ? Ont-ils renoncé à leurs systèmes traditionnels de représentations pour convenir de scolariser leurs enfants ? Nous avons déjà dit qu'ils n'envisageaient nullement de scolariser tous leurs enfants, malgré la lumière que repré-

sente l'École. En fait, les propos de nos parents d'élèves disent en filigrane, une structuration des rôles et des places de chacun, qui rejoint notre préoccupation, d'un lien entre scolarisation et individualisation. Et le processus historique que tente de restituer notre quatrième partie est identifiable à une démultiplication des centres de décision.

Chaque mâle marié est en train de devenir progressivement un chef de lignage, qui gère uniquement sa descendance, comme l'aurait fait un vieux de la société traditionnelle avec ses fils, ses petits-fils et ses neveux. Scolariser un enfant aujourd'hui, c'est investir pour demain. Cela est clair dans le propos suivant:

" Avant, nous pensions que nous nous enrichirions grâce au manche de la daba. Et lorsqu'on nous demandait des écoliers, cela ne nous plaisait pas car nous disions: "si nous donnons les travailleurs, qui cultivera pour nous ? Aujourd'hui, on en est au point où, même si tu ne veux pas que l'un de tes enfants aille à l'école, il sort du village et il te quitte. (...) Et nous avons compris que les écoliers sont plus reconnaissants que les jeunes qui n'ont pas été à l'école et qui quittent le village".

Le père décide donc de l'occupation de ses enfants. Parmi ces occupations possibles, il y a la scolarisation dont on pense qu'elle est un investissement réellement intéressant, si l'on en juge à la réussite relative des "cadres" du village et de la région. Le plus politisé de nos interviewés va même jusqu'à souhaiter que tous les enfants du village deviennent des Houphouët BOIGNY; celui grâce auquel "il n'y a plus de coups de fouet dans ce pays". L'enfant scolarisé, c'est le blanc dans la famille. C'est celui qui voit pour tous les autres restés au village. Scolariser un enfant, c'est l'espoir de participer au banquet des gens de la ville. C'est aussi le meilleur investissement que l'on puisse effectuer pour la descendance. L'en-

fant scolarisé se souvient de la famille (c'est du moins ce que l'on espère); ce dont on doute pour le fils non scolarisé:

" Les élèves sont plus reconnaissants (il dit plus réfléchi), parce que tu dépenses pour eux. Et plus tu dépenses et mieux il se souvient. Le fait de te demander sa nourriture d'aujourd'hui... Celui qui te demande cela ne t'oubliera jamais. Mais le manœuvre (le fils non-scolarisé qui s'est enfuit du village pour aller travailler dans une plantation) s'en va loin de toi. Jamais il ne viendra te demander de la nourriture. Il ne connaîtra plus ni ta sœur ni toi".

Ce témoignage et les précédents nous indiquent les deux démarches différentes qui président aux deux manières d'employer ses enfants. D'abord, comment s'expliquer la défiance qui est exprimée ici, à l'encontre du jeune homme "qui sort du village et quitte "son père ?

L'ouverture effective du monde ancien -le Klo - sur le pays d'aujourd'hui a fait voler en éclat le sentiment de totalité close qui était au principe de la structure traditionnelle de vie et de reproduction. On ne peut plus désormais, saisir un jeune homme à l'aide des seules représentations anciennes. Nous avons vu que ni le poro, ni même le système des dots n'étaient plus suffisants désormais, pour maintenir les jeunes sous l'autorité des anciens. La désagrégation des anciennes entités de vie - les lignages - a part ailleurs donné le jour à de nombreux chefs de famille. Même s'ils profitent de la situation actuelle (qui les rend "chefs" beaucoup plus tôt que par le passé), ceux-là souhaiteraient s'adosser sur les vieux schèmes traditionnels de relation. On a dit qu'ils désirent gérer leurs "famille" à l'instar des anciens chefs de lignage. Or les jeunes villageois savent depuis longtemps qu'il y a un ailleurs plus clément. Ils n'écoutent donc plus tout-à-fait de la même oreille, occupés qu'ils sont à aller et venir dans les

plantations de café et de cacao de leur "patron", en Basse-côte. L'enfant qui reste au village n'est donc plus obligatoirement rentable pour les champs de son père.

Pour ce qui est de la scolarisation des autres enfants, nous pensons pouvoir dire qu'elle résulte largement du décalage dans lequel tout le pays semble se leurrer. Ce décalage, c'est celui qui laisse croire qu'il suffit de scolariser pour faire vivre bien, c'est-à-dire généralement avoir un emploi de fonctionnaire à la ville (ou en tout cas hors du village). Il résulte - nous l'avons déjà dit aussi - de la période d'anomie qui a suivi l'application de la Loi-cadre et l'Indépendance. C'est cette anomie que les gouvernants font perdurer artificiellement, par crainte des troubles politiques, en octroyant des primes aux seuls chômeurs diplômés ou en constituant des bureaucraties pesantes ... pour les reins des paysans. Il se peut qu'à la ville, les parents d'élèves soient en passe de revenir de la croyance en une automaticité entre la scolarisation et un emploi dans un bureau. Mais les paysans du Niéné Nord n'en sont pas encore là. Et c'est avant tout pour devenir riches ensemble que le père "met" son fils à l'école; non pas à cause d'un quelconque sens du "devoir de scolariser" qui aurait remplacé celui plus commun d'éduquer. La désagrégation des lignages a tout au plus rapproché en les singularisant, le père et le fils. L'enfant travaille toujours pour le fo-korgo (plus réduit donc) de son père (1). Ceux qu'on envoie à l'école doivent réussir. Mais "qu'est-ce que la réussite" demande un père ?

1) Nous nous souvenons encore des exhortations de notre oncle qui nous expliquait que, dans la cour de notre lycée, nous étions encore ses "mwan", chargés de porter la gloire du lignage, même aussi loin du fo-korgo.

" N'est-ce pas construire une maison pour son père qui est la réussite ? Que les gens disent: " voila la place (familiale) de tel personnage (en désignant la maison en "dur"). C'est ce que nous désirons tous".

On retrouve donc ici (est-ce vraiment une surprise ?) la préoccupation des écoliers des CM2. Réussir, c'est avoir un travail à la ville; c'est être fonctionnaire, pour aider ses parents ou même construire la maison de son père. Padre padrone.

CONCLUSION

Ainsi qu'on vient de le lire, la scolarisation des enfants du Niéné Nord s'est accrue, en même temps que se poursuivait la mutation des structures traditionnelles de vie et de production. Mais, bien évidemment, cela ne suffit pas pour considérer que l'une est l'effet de l'autre. Pourtant, si l'on s'en tient à la seule formulation de notre hypothèse générale (1), force est de constater qu'il y a effectivement une plus grande utilisation de l'Ecole, par des parents devenus "individus-personnes", par la force de l'évolution sociale locale. On dira en somme, qu'il y a une corrélation entre l'individualisation des membres de l'ancien lignage et l'accroissement numérique des recrutements à l'école. Toutefois, on ne peut pas dire que c'est la désagrégation des anciens lignages qui, à elle seule, accru le taux de scolarisation dans cette région. On ne peut pas, encore moins, dire que c'est la scolarisation des enfants qui a provoqué l'effritement des anciens lignages. Ces deux phénomènes relèvent donc de séries causales différentes, sans être pour autant, forcément séparées.

L'effondrement des anciens rapports de production (et de vie) est d'abord un effet de l'éclatement du vieux centre: le village en tant qu'il était le Klo (i.e. une entité politiquement suffisante). Plus l'influence des modèles occidentaux (de gestion politique et même de production économique) s'est accentuée et plus les lignages se sont réduits. Quant à l'accroissement de la scolarisation, elle est avant tout, un effet de l'affinement des techniques étatiques de saisie de la personne. Et plus l'administration politique (coloniale puis "nationale") s'est faite pressante, et plus il y a eu de scolarisés.

1) A savoir que, plus grande est l'intégrabilité des concepts et plus active est la rencontre (cf. second chapitre).

L'éclatement du centre a correspondu pour les sociétés villageoises, à un afflux de communications dont l'intégration remettait l'ensemble des représentations antérieures en question. La colonisation, c'est d'abord - n'en déplaise aux historiens va-t-en guerre -, une relative paix sociale (1), après les troubles guerriers de Samory et des petits chefs malinké de l'Ouest. Cette paix (dont on placera les débuts à peu près au commencement du siècle), a sans doute été l'âge d'or des lignages sénoufo, malgré les exactions coloniales. En effet, la position de "gibier" (en leur qualité de sédentaires) avait édicté des règles sociales aux sociétés villageoises sénoufo. Et ces règles continuaient à fonctionner, même si les guerriers de l'Ouest avaient été calmés, parfois au canon. Aussi bien, la fin de la seconde guerre mondiale et des travaux forcés (1946) devaient trouver des sociétés paysannes travailleuses et prêtes à accumuler, dans la mesure où les échanges monétaires devenaient eux aussi plus courants. On était en train de passer progressivement, de l'échange brut des produits de la terre et de la force de travail, à un échange de plus en plus médiatisé et permettant l'accumulation (et donc aussi, un nouveau type d'inégalité: la paupérisation de certains lignages du village).

L'une des organisations sociales, qui est née probablement de l'ancienne situation de gibier (ou qui a coup sûr a été modélée par elle), est le système d'initiation: le Poro. Destinée à favoriser la cohésion dans un système économique basé sur l'échange du travail (des jeunes vers les vieux), cette structure s'est trouvée, face aux pratiques d'accumulation, devant l'alternative de se modifier ou de disparaître. Dans les régions de Korhogo et de Boundiali, le poro s'est modifié, acceptant même les billets de banque pour les paiements de droits d'initiation. De même, les rituels se sont transformés, pour s'adapt-

1) En tout cas, vue depuis les villages sénoufo du Niéné Nord.

ter aux rythmes de la vie moderne (séjours plus brefs etc.). Dans le Niéné Nord, les sénoufo ont opté pour l'autre alternative: le poro a cessé. Il a cessé à cause de la faiblesse des autorités autochtones (1) ainsi que de leur difficulté à s'adapter aux nouvelles données (2). Le poro a cessé parce qu'il y avait désormais incohérence entre ses référents primitifs et la situation sociale réelle. C'est ainsi qu'il faut voir le passage progressif du lieu de vie "quartier" à celui de "lignage". Mais il a été aidé pour cela, par la dévalorisation des pratiques culturelles traditionnelles. Après le passage de prophètes iconoclastes (cf. Djodjèni), avec l'attrait des objets modernes et surtout la possibilité (devenue évidente pour tous les jeunes) d'échapper à la mainmise des anciens par un départ en "basse-côte", plus rien ne permettait de maintenir les cycles d'initiation. Rien, ni les lambeaux du pouvoir politique des chefs de canton, ni même le pouvoir des aînés sur leurs cadets. Il devenait clair que le centre du monde se trouvait vers le sud (). Le mouvement de migration des jeunes, par son caractère imprévisible, a rendu la domination des jeunes incertaine pour les vieux. Les sanctions villageoises, largement basées sur l'autarcie du "klo" perdaient donc de leur poids. C'est ce qui explique que les jeunes aient commencé bientôt à s'éva-
der du village en emportant la jeune fille de leur choix, sans

1) Il ne suffit que de comparer le pouvoir d'un Tobengué (de Kouto) ou d'un Fakrou (de Kolia) à l'autorité charismatique d'un Gbon COULIBALI de Korhogo.

2) Cf. Annexe III On y lit que les régions de Korhogo ou de Ferké ont, mieux que celle du Niéné Nord, réussi à conserver leur répartition traditionnelle des cultures.

3) Aujourd'hui encore, les habitants de notre région sont étonnés de voir des avions partant vers le nord. Ils comprennent difficilement que le pays des blancs ne se trouve pas au sud d'Abidjan.

avoir à payer les tributs de la dot. D'une certaine façon, les jeunes disposent donc d'une porte de sortie, pour se dégager une marge d'autonomie.

Aujourd'hui, on se trouve en présence d'un individu de type nouveau. Dans les deux grands lignages étudiés à Tindara, on a pu noter que les alliances se faisaient désormais sur la base de la plus ou moins grande "paternité" que les membres ont avec le chef du groupe, à l'exclusion donc des alliances tactiques entre groupes de faible importance (). Dans le lignage de Zovè, on a même trouvé des cas où l'ainesse dans le segment familial (agnat) ne suffisait pas pour structurer le groupe (). De façon générale, le groupe lignager a perdu ses fonctions d'intégrateur des jeunes, dans un système social qui n'est plus organisé sur la base du seul village. De même, il ne peut plus garantir sans faille, son rôle de distributeur d'épouses. En somme, il a été démis de certaines de ses fonctions () mais il reste à trouver qui l'a remplacé.

L'étude des recrutements scolaires nous a montré que, sauf pour la période actuelle, les communautés paysannes du Nié-né Nord intervenaient peu dans la décision de scolariser. Avant 1960, les recrutements ont été réalisés sur la base du don d'élèves, par injonction du Commandant de Cercle (ou du sous-préfet). A cette époque, dans les villages, les dons étaient effectués par roulement au sein des quartiers, un lignage suivant l'autre, dans un ordre scrupuleusement démocratique. Mais, les

1) Ce qui avait été le cas, on s'en souvient (cf les segments actuels de Yassoungo et de Fankélé) dans l'ancienne société.

2) Cf. les départs de Doko, de Tayou ou même de Koliè, du groupe dont Fantounon est le chef.

3) A coup sûr, celle de marieur ainsi que, dans une moindre mesure, celle d'introduire ses jeunes dans la hiérarchie du village. On ne peut pourtant pas dire qu'il a perdu celle de l'éducation, puisque celle-ci était assez peu formelle.

dons n'ayant pas été exécutés de bonne grâce, il n'est pas surprenant que les abandons aient été nombreux, que ce soit sous la pression des parents ou par le refus de l'enfant. Même parmi les renvois (qui sont théoriquement le fait de l'institution), on a trouvé la marque du rejet de l'Ecole par les villageois.

Avec les progrès des techniques administratives de saisie de la personne, les recrutements scolaires se sont faits directs, individuels (ou personnels). Les enfants recensés par les services de la sous-préfecture se sont presque toujours retrouvés inscrits à l'école. Il n'y a donc guère de traces d'une volonté villageoise de scolariser, même si on peut penser que ceux qui veulent scolariser leurs enfants sont ceux qui les inscrivent à l'état-civil. Mais rien n'est moins sûr, étant donnée par ailleurs, l'incitation coercitive de l'administration, à déclarer les naissances. D'un autre côté, si les recrutements ont été plus nombreux grâce à l'utilisation des registres de recensement, les abandons et autres renvois prémédités ont été moins nombreux, du fait de la menace des gendarmes.

Aujourd'hui, il va de soi que ce quadrillage administratif est plus serré encore, puisqu'il saisit la totalité des villageois. De même, les écoles sont devenues moins régionales, parce qu'elles sont devenues villageoises. C'est dire aussi qu'elles impliquent directement, un nombre donné de personnes; à savoir les habitants de chacun des villages où des écoles ont été construites. L'accroissement des effectifs scolaires est donc encore fonction des dispositifs administratifs, plus que d'une volonté délibérée des villageois eux-mêmes. Même la construction des écoles (actuelles) dont le processus de concrétisation réclame l'émergence d'un consensus villageois, n'est pas strictement le fait des villageois eux-mêmes. Ce sont les anciens élèves (fonctionnaires et autres citadins) qui provo-

quent ce désir^{et} en organisent la réalisation, même si ce sont les villageois qui payent.

Pourtant, maintenant qu'elle est devenue inéluctable, la scolarisation suscite l'émergence d'une nouvelle normalité sociale, des justifications nouvelles et positives. Parce qu'il y a eu, entre 1960 et 1977 (à peu près) une correspondance quasi absolue entre la détention d'un diplôme (même le C.E.P.E.) et l'exercice d'un métier, l'Ecole apparaît aujourd'hui pour les paysans, comme étant le meilleur investissement possible. On sait aussi que les adultes n'ont désormais plus de prise sur les adolescents non-scolarisés, sitôt qu'ils ont atteint l'âge de produire (à cause de la possibilité de migrer vers le sud). C'est dans ce contexte que le père d'un écolier a pu soutenir que les écoliers sont plus reconnaissants que les autres enfants non scolarisés. Parce que ces derniers sont promis au "vagabondage" chez un "patron" qui remplace leur propre père pour eux.

Si donc la scolarisation est assez fortement fonction des instances bureaucratiques, on ne peut manquer de noter qu'il y a aujourd'hui, une demande villageoise de l'Ecole. Et cette demande est d'autant plus importante que la désagrégation des lignages a induit une démultiplication des centres de décision. De fait, ce sont chacune des nouvelles entités (les quasi ménages) qui partagent la représentation d'une école conçue comme un investissement possiblement rentable (). Pourtant, il s'en faut de beaucoup pour que la pratique actuelle des paysans du Niéné Nord s'accorde parfaitement avec le modèle de scolarisa-

1) D'un autre côté, dans les villages, il est remarquable que les chefs d'établissements tiennent compte des nouvelles structures d'appartenance, au cours des recrutements (spontanés ou forcés). Plus ou moins au fait des groupements familiaux, le directeur de l'école de Tindara justifie certains "recrutements forcés par le fait qu'il y a encore des hommes qui, ayant plus de quatre fils, refusent d'en envoyer un seul à l'école.

tion que propose l'Etat Républicain et Démocratique (4). "Mettre à l'école", c'est investir en vue d'un avenir individuel meilleur. Mais, étant donnée la décomposition des vieilles structures de vie et de production, étant donnée en somme l'individualisation (2) du moindre des pères, scolariser son fils, c'est l'acte d'espoir et de prévoyance d'un chef de famille qui vient de découvrir un moyen nouveau de garantir ses vieux jours; autrement dit, c'est payer son ticket personnel pour accéder au banquet des humains. On ne peut donc pas dire que l'Ecole soit devenue pour les paysans du Niéné Nord, le moyen usuel de procéder à l'éducation des enfants. On en voudra pour preuve, le fait qu'il n'y a guère de parent qui veuille "mettre" tous ses enfants. Ni tous ses fils ni même ses filles.

Si l'on suivait le schéma prétendument marxiste de la superstructure et de l'infrastructure (ces couches d'un même gâteau fourré), on dirait que c'est l'appareillage étatique (dont on se souviendra que l'une des finalités est l'émergence de la Nation) qui a provoqué la désagrégation des lignages puis l'acceptation et l'utilisation progressive de l'Ecole, laissant au villageois, le seul rôle de suivre la marche Historique et imperturbable du Progrès. Nous pensons au contraire avoir démontré que s'il y a aujourd'hui une plus grande intégration entre l'individu villageois et celui que l'Etat véhicule, c'est tout simplement le fait d'une déconfiture - osons même le mot de implosion - des représentations villageoises (3). Car la nation

4) Soit la notion élémentaire (ce qu'elle signifie d'obligations pour tous) dans la dénomination Certificat d'Etudes Primaires Elémentaires (C.E.P.E.).

2) C'est-à-dire en fait, le fait qu'il se considère comme étant l'un de ces anciens chefs de lignage omnipotents (suivant les représentations traditionnelles du "père"). Cela ne débouche donc pas sur l'autonomie personnelle de l'enfant (futur adulte).

3) Au moment où nous donnons une forme définitive à cette con-

n'existe toujours pas, en tant qu'elle résulte avant tout, d'une communauté de vues entre l'ensemble de ses membres. Pour cela, il manque encore une plus parfaite identité des représentations entre les deux univers. Cela peut se faire de deux manières. Soit que l'Etat moderne devienne lui-même Ivoirien, en descendant vers les représentations villageoises multiples (et c'est la seule tâche que nous demanderions aux scolarisés d'assumer), soit que, suivant en cela le sens du "Progrès" imperturbable, la personne devienne pour les villageois, l'unique représentation intervenant dans les rapports sociaux, à l'exclusion de toute référence au système lignager ancien. Ce qui n'est guère le cas. Et les chefs des ménages actuels gèrent leur famille comme si tout ce qui s'était passé n'avait été qu'une démultiplication des centres de décision, sans changement de la fonction de chef de lignage. Nombreux sont ceux qui ne regrettent le poro que parce qu'il aidait les adultes à contrôler les jeunes. Et ce sont des villages entiers qui espèrent pouvoir marier leurs filles sous le régime (de plus en plus périmé) de la dot (1).

* conclusion, on peut lire ces propos tenus par J. ATTALI, à propos de sociétés, d'ordre et de bruit. Il dit: " Le paradigme de "l'ordre par le bruit" (...) permet d'esquisser une théorie sociale; un ordre social n'existe que lorsque les modes de communication entre ses membres confèrent une signification cohérente aux informations qu'ils échangent; la survie du groupe dépend alors de sa capacité à gérer les parasites, autrement dit, à canaliser ce qui dérange, à éliminer ce qui agresse (..). L'apparent paradoxe de ce paradigme est que le mécanisme qui détruit le sens est justement celui-là même qui fait naître le sens nouveau ". Propos recueillis par GUITA PESSIS-PASTERNAK. "A l'ombre des machines dévorantes ...". Le Monde aujourd'hui, daté du 16-17 septembre 1984 p. XI (supplément du quotidien).

1) Voir à ce propos, la requête que les habitants de Nibiasso ont adressée à leur député, en Avril 1981.

On a trop peu insisté sur le rôle des scolarisés dans le procès de la scolarisation et même sur le plan du fonctionnement d'un pays comme la Côte d'Ivoire. Sur le plan de la scolarisation, il est clair qu'on est en présence de plus d'Etat: que ce soit par le biais de l'utilisation des registres de l'état-civil ou par le fait de construire des nouvelles écoles. Mais cela ne suffit pas toujours pour expliquer l'adhésion même déviée des villageois, aux propositions de l'Etat. Le fait est qu'il n'y a pas vraiment de communication directe entre l'Etat et les villageois, parce qu'il n'y a pas de Nation. S'il n'y a pas de nation, il y a par contre les scolarisés ("cadres", fonctionnaires, "intellectuels" et autres citadins) natifs de chacune des régions du pays. Ce sont eux qui communiquent avec l'Etat et ... servent de prothèse à la nation introuvable. Là encore, c'est donc la même chanson: "à l'enterrement de ma grand-mère etc." Les représentations villageoises n'ont rien à voir dans cette circulation des informations. En se remettant une fois de plus sur la figure que propose CHOMBART de LAUWE (4), sur le plan politique, on dira que la jonction qui doit avoir lieu entre culture vécue et société institutionnalisée, se fait par l'entremise des scolarisés qui donnent le change à l'Etat. Eux répondent des/pour les cultures villageoises, en promettant de s'arranger avec elles. De ce fait, l'Etat n'a plus à fournir l'effort de réaliser la nation avec les villageois, puisqu'il a maintenant cette "couche-tampon" qui a grandi et qui continue de croître. L'objectif se poursuit donc: la nation ne sera réelle que lorsqu'il n'y aura plus de villageois ni de cultures vécues traditionnelles. Avec cette répartition des rôles et des fonctions, on comprend donc que c'est un procès de développement de type modernisateur (exogène) qui est favorisé. C'est-

4) Cf. La culture et le pouvoir p. 122 (op. cit. p. 2).

à-dire que l'on opte de n'avoir pas le souci d'inventer des cultures novatrices, de celles qui auraient pu naître d'une confrontation avec les réels villageois, puisque les interlocuteurs les plus patentés sont exclus du dialogue national.

Dans notre introduction, on a pu lire que notre souhait était que l'incidence de ce travail (sur le réel) ait au moins lieu sur les scolarisés (de la région mais aussi de tous les autres "pays villageois"). Il nous semble en effet que, sans en faire une élite éclairée, leur position dans le système de communication et de gestion politique est une place de choix (1). De fait, si Abdou TOURE reproche aux nationaux concepteurs des manuels scolaires d'être trop peu distants des modèles culturels occidentaux (2), nous disons que les scolarisés sont ici, avant tout, les vecteurs suffisants de ces mêmes modèles culturels. Il n'y a qu'à voir l'empressement avec lequel nous avons été convaincre les habitants de nos plus gros villages (3), du bien-fondé d'un quadrillage par des larges rues (on dit: "le lotissement"). Alors que pour circuler, les vélos des paysans n'ont besoin que d'une piste de un mètre à peine de large. Ce qui fait que, quand vient la saison des pluies, nos villages sont les plus verts de tous, à cause de l'herbe haute qui y pousse dans les rues. Où sont-ils donc ces villageois qui ont de si grosses voitures ? C'est encore avec la même innocence empressée que nous avons été dire que le fait de posséder un quadrilatère de terrain est le signe indubitable du progrès.

1) De plus, y a-t-il un autre choix ? Ce sont les seuls que je puisse atteindre, du fait que j'écris.

2) Cf. La civilisation quotidienne en Côte -d'Ivoire. P. 120 (op. cit. p. 137).

3) Cela s'est passé durant la saison sèche de 1981, à Tounvré, à Boyo, à Bléssigué, à Zaguinasso et à Tindara. Le nous utilisé ici, concerne aussi, moralement et (parfois seulement) physiquement, l'ensemble des scolarisés issus de chacun de ces villages.

Sans penser aucunement à l'espace social ainsi créé ni au type de relations sociales et familiales qui peuvent en découler. La vérité, c'est que les scolarisés croient tenir l'entonnoir pour faire ingurgiter de l'huile de ricin, sans se douter qu'ils maintiennent la victime d'un viol, plaquée au sol. Notre demande à leur égard est très simple : regarder où l'on met les pieds. En somme, qu'ils se déconditionnent quelque peu du réflexe de refaire l'Occident dans chacun de leurs villages, pour tenter plutôt de donner le jour à des cultures nouvelles, nées de la confrontation de leurs propres désirs avec ceux du réel villageois. Il ne s'agit donc nullement d'écarter les apports occidentaux (4). Et puis d'ailleurs, le modèle du village de ce Gaulois d'Astérix est bien fini. Puisque le jeu est ainsi structuré en laissant cette place aux scolarisés, qu'ils deviennent enfin de vivantes "interfaces" au lieu de n'être que des semi-conducteurs (à sens unique), simples vecteurs de la dominance. Qu'en somme, ils retrouvent le chemin de leurs villages pour lui restituer la parole, un tant soit peu.

1) C'est dans ce sens que nous avons délibérément opté pour une perversion du sens usuel du terme "individu", tout au long de ce travail.

BIBLIOGRAPHIEAspects généraux

A/ Ouvrages.

- BALANDIER (Georges). Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, dynamique sociale en Afrique Centrale. Paris, P.U.F., 4° éd. 1982, 530 p. (Coll. Quadrige).
- BARTHES (Roland). Mythologies. Paris, éd. du Seuil, 1970, 252 p. (Coll. Points civilisations).
- BATAILLE (Georges). La part maudite, précédé par La notion de dépense. Paris, éd. de Minuit, 1977, 280 p. (Coll. "Critique", Introduction de J. PIEL).
- CESAIRE (Aimé). Discours sur le colonialisme. Paris, Présence Africaine, 1976, 59 p.
- DONZELOT (Jacques). La police des familles. Paris, éd. de Minuit, 1980, 221 p. (Coll. "Critique", post-face de G. DELEUZE).
- FANON (F.). Les damnés de la terre. Paris, éd. Maspéro, 1978, 235 p. (Petite coll. Maspéro, 1° éd. en 1961).
- FANON (F.). Sociologie d'une révolution. Paris, éd. Maspéro, 1975, 175 p. (Petite coll. Maspéro).
- FOUCAULT (Michel). Surveiller et punir, naissance de la prison. Paris, N.R.F., éd. Gallimard, 1976, 318 p.
- FREUD (Sigmund). Totem et Tabou, interprétation par la Psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs. Paris, Payot, 1976, 186 p. (Petite bibliothèque Payot).
- FROMM (Eric). Avoir ou être ? Un choix dont dépend l'avenir de l'homme. Paris, éd. Robert Laffont, 1979, 244 p. (Coll. "Réponses", traduit de l'américain par Théo CARLIER, post-face de Ruth NANDA ANSHEN).
- LACROIX (Jean). Le public et le privé in Socialisation et personne humaine (compte-rendu in extenso des semaines sociales de France. 47° session - Grenoble 1960). pp 239 à 267. /Ouvrage collectif publié aux Chroniques Sociales de France, Lyon, 1961, 434 p.
- MEMMI (Albert). L'homme dominé, le Noir, le colonisé, le prolétaire, le Juif, la femme, le domestique, le racisme. Paris, éd. Payot, 1973, 232 p. (Petite bibliothèque Payot).
- Milieu (Le) naturel de la Côte d'Ivoire. Mémoire O.R.S.T.O.M., Paris, 1971, 381 p.
- NICOLET (Claude). L'idée républicaine en France (1789 - 1924), essai d'histoire critique. Paris, N.R.F., Gallimard, 1982, 512 p.
- Options Humanistes. Paris, éd. Economie et Humanisme, les Editions Ouvrières, 1968, 215 p. (Coll. Economie et Humanisme).
- ROUSSEAU (J.J.). Du contrat social. Paris, Garnier Flammarion, 1983, 187 p. (Chronique et Introduction par P. BURGELIN).

- SOW (I.). Psychiatrie dynamique africaine. Paris, Payot, 1977, 284 p.
- SURET-CANALE (Jean). L'Afrique Noire : T II l'ère coloniale (1900-1945). Paris, éd. Sociales, 1977, 600 p.
- SURET-CANALE (Jean). L'Afrique Noire : T III De la colonisation aux Indépendances (1945-1960). Paris, éd. Sociales, 1977, 394 p.
- VAN-CHI-BONNARDEL (R.) (sous la direction de). Grand Atlas du Continent Africain. Paris, éd. Jeune Afrique, 1973, 335 p.

B/ Articles.

- BABA KAKE (I.). "L'Afrique coloniale du Congrès de Berlin aux Indépendances : Le réveil de l'Afrique". Fondation Houphouët BOIGNY, revue de l'Institut Africain de Recherches Historiques et Politiques. N° 4, 1^o semestre 1980, pp. 113 à 121.
- M'BOKOLO (Elikia). "Nationalisme et Histoire". Le Monde Diplomatique n° 354 (Septembre 1983), p. 8.
- MICHALON (Thierry). "Le Tchad ou l'Afrique exemplaire". Revue Projet, n° 182, Février 1984, p. 135 à 146.
- MICHALON (Thierry). "L'impuissance d'un Etat fictif". Le Monde Diplomatique n° 354 (Septembre 1983), p. 9.

La Région d'étude

A/ Ouvrages .

- COULIBALY (S.). Le paysan Sénoufo. Abidjan, Nouvelles éd. Africaines, 1978, 247 p. (Planches photographiques).
- HOLAS (B.). Les Sénoufo (y compris les Minianka). Paris, P.U.F., 1957, 183 p. (Institut international Africain, Monographies ethnologiques Africaines).
- JAMIN (Jean). Les lois du silence, essai sur la fonction sociale du secret. Paris, éd. Maspéro, 1977, 131 p. (Dossiers Africains).
- 75 ans de présence Chrétienne à Korhogo (1904-1979), les origines et le développement de l'Eglise dans le Nord de la Côte d'Ivoire, dans l'ancienne Préfecture Apostolique de Korhogo et principalement dans la paroisse de Korhogo. Korhogo, Mission Catholique, Paroisse Cathédrale, 8 avril 1979, 65 p. (fascicule dactylographié).

B/ Articles.

- BOCHET (Guy). "Le poro des Diéli". Bulletin de l'I.F.A.N., (Dakar), T XXI° B, 1959, pp. 61 à 101.
- BOCHET (Guy). "Les masques Sénoufo, de la forme à la signification". Bulletin de l'I.F.A.N. (Dakar), T XXIII° B, 1965, pp. 636 à 677.

JAMIN (Jean). "Le double monstrueux, les masques-Hyène des Sénoufo". Cahier d'Etudes Africaines. 73-74 (1-4), vol. XIX (N° intitulé "Gens et paroles d'Afrique", "Ecrits pour Denise PAULME").

C/ Documents.

Annuaire de l'Eglise Catholique (Mission Catholique) : T II Afrique francophone 1983. Paris, édité par l'O.N.P.C./Office National de documentation, 1982, 506 p.

République de Côte d'Ivoire, Comité National de recensement. Répertoire des localités de Côte d'Ivoire et Population 1975. Abidjan, Ministère de l'Economie et des Finances, 1975, 249 p.

République de Côte d'Ivoire, Ministère de l'Education Nationale. Programme d'éducation télévisuelle 1968-1980 : vol 1 Principes et modalités d'application des nouvelles techniques et méthodes pour l'enseignement du premier degré, de l'éducation postprimaire et la formation des maîtres. Paris, (19??), 333 p.

République de Côte d'Ivoire. Ministère des Finances, de l'Economie et du Plan. Région de Korhogo : étude de développement socio-économique : T I Rapport démographique (par L.ROUSSEL). Paris, 1965, 110 p. (étude effectuée par la Société d'Etudes pour le Développement Economique et Social - S.E.D.E.S.)

République de Côte d'Ivoire, Ministère des Finances, de l'Economie et du Plan. Région de Korhogo: étude de développement socio-économique : T II Rapport sociologique (par Louis ROUSSEL). Paris, 1965, 110 p. / Etude effectuée par la Société d'Etudes pour le Développement Economique et Social (S.E.D.E.S.).

République de Côte d'Ivoire. Ministère de l'Economie, des Finances et du Plan. Résultats des consultations régionales pour la préparation du Plan 1981 - 1985, région du Nord (documents adoptés par les commissions de travail). Abidjan, 1980, 111 p. (Direction du Développement régional).

Heuristique et Epistémologie.

A/ Ouvrages.

ARAGON (Y.), TRINQUIER-ALCOUFFE (C.). Introduction à la Statistique en Sciences Sociales. Toulouse, Privat, 1979, 255 p. (Coll. Societas).

BARDIN (L.). L'analyse de Contenu. Paris, P.U.F., 1977, 233 p. (Coll. Le Psychologue).

BASTIDE (Roger) Ed. Sens et usages du terme Structure dans les Sciences Humaines et Sociales. The Hague, Paris, éd. Mouton, 1972, 165 p. (2° édition).

BAUDRILLARD (Jean). Oublier FOUCAULT. Paris, éd. Galilée, 1977, 88 p. (Coll. L'espace Critique).

BAUDRILLARD (Jean). Le Système des objets, la consommation des signes. Paris, Denoël/Gonthier, 1972, 245 p. (Coll. Média-tions).

- BOUDON (Raymond). La logique du social, Introduction à l'analyse sociologique. Paris, Hachette Littérature, 1979, 275 p. (Coll. L'esprit Critique).
- BOUDON (Raymond). Effets pervers et Ordre social. Paris, P.U.F., 1977, 286 p. (Coll. Sociologies).
- BOURDIEU (P.), PASSERON (J.C.), CHAMBOREDON (J.C.). Le métier de sociologue, préalables épistémologiques. La Haye, éd. Mouton, 1980, 359 p. (Textes de Sciences Sociales, publication de l'E.H.E.S.S.).
- CROZIER (M.), FRIEDBERG (E.). L'acteur et le système, les contraintes de l'action collective. Paris, éd. du Seuil, 1977, 445 p. (coll. Sociologie politique).
- DESROCHE (H.). Apprentissage en Sciences Sociales et éducation permanente. Paris, éd. Ouvrières, 1976, 200 p. (Lettre préface de Roland BARTHES).
- FOUCAULT (M.). L'ordre du discours, leçon inaugurale au Collège de France, prononcée le 2 décembre 1970. Paris, N.R.F. Gallimard, 1971, 82 p.
- GELLER (S.). Statistique. Paris, Masson, 1979, 222p. (3^e édition).
- GODELIER (Maurice). L'idéal et le matériel, pensées, économies, sociétés. Paris, éd. Fayard, Avril 1984, 349 p.
- GURVITCH (G.). Dialectique et sociologie. Paris, Flammarion, 1977, 312 p. (Coll. Champs).
- KARDINER (A.), PREBLE (E.). Introduction à l'ethnologie. Paris, N.R.F., 1966, 382 p. (Coll. Idées).
- LANGE (J.). Eléments de technique statistique. Paris, éd. Dunod, 1970, 240 p. (Coll. Université et technique, nouveau tirage).
- LEVI-STRAUSS (Cl.) Ed. L'identité. Paris, P.U.F., 1983, 348 p., (coll. Quadrige).
- LINTON (R.). Le fondement culturel de la personnalité. Paris, éd. Dunod, 1968, 139 p. (Traduit par A. Lyotard, préface de J-C. FILLOUX).
- MASSIERI (W.). Statistique et calcul des probabilités. Paris, éd. Sirey, 1982, 347 p. (Coll. Notions essentielles, 5^e édit.).
- MONOD (J.). Le Hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne. Paris, éd. du Seuil, 1973, 249 p. (Coll. Points Sciences).
- MORIN (E.). La méthode : T I La nature de la nature. Paris, éd. du Seuil, 1977, 410 p.
- MORIN (E.). La méthode: TII La vie de la vie. Paris, éd. Seuil, 1980, 484 p.
- MORIN (E.). Le paradigme perdu : la nature humaine. Paris, éd. du Seuil, 1973, 251 p.
- PRIGOGINE (I.), STENGERS (I.). La Nouvelle Alliance, métamorphose de la Science. Paris, N.R.F. , éd. Gallimard, 1980, 305 p.

- RADCLIFFE-BROWN (A.R.). Structure et fonction dans la société primitive. Paris, éd. de Minuit, 1972, 317 p. (Coll. Points Sciences humaines).
- ROSNEY (J. de). Le macroscopie, vers une vision globale. Paris, éd. du Seuil, 1977, 313 p. (Coll. Points Civilisations).
- WHORF (B.L.). Linguistique et anthropologie. Paris, Denoël-Gonthier, 1971, 232 p. (Coll. Médiations) Traduit de l'anglais par Cl. CARME.

B/ Articles.

- GODELIER (M.). "La part idéale du réel, essai sur l'idéologie". L'Homme, revue française d'Anthropologie, Paris, XVIII (3-4) juillet - décembre 1978, pp. 155 à 188.
- MORIN (E.). "Le retour de l'événement". Communication (Seuil) n° 18, 1972, pp. 6 à 20. (n° consacré à l'événement).
- NORA (P.). "L'événement monstre". Communication n° 18, 1972, pp. 162 à 172.

Education / Développement.

A/ Ouvrages.

- ARIES (Philippe). L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime. Paris, éd. du Seuil, 1973, 503 p. (Coll. L'univers historique).
- AVANZINI (Guy) Ed. Histoire de la pédagogie du 17^e siècle à nos jours. Toulouse, Privat, 395 p. (Coll. Histoire contemporaine des Sciences Humaines).
- AVANZINI (Guy) Ed. La pédagogie au 20^e siècle. Toulouse, Privat, 411 p. (Coll. Histoire contemporaine des Sciences Humaines).
- BASTIDE (Roger). Le prochain et le lointain. Paris, Cujas, 1970, 302 p. (Coll. Genèses).
- BELLONCLE (Guy). Le chemin des villages, formation des hommes et développement rural en Afrique. Paris, l'Harmattan et A. C.C.T., 1979, 282 pp.
- BELLONCLE (Guy) Ed. Jeunes Ruraux du Sahel, une expérience de formation de jeune alphabétisés au Mali. Paris, éd. l'Harmattan et A.C.C.T., 1979, 239 p.
- BELLONCLE (G.), Dr. FOURNIER (G.). Santé et développement en milieu rural Africain, réflexions sur l'expérience Nigérienne. Paris, éd Economie et Humanisme, les Editions Ouvrières, 1975, 238 p. (Préface du Dr E. BERTHET - Coll. Dév et civilisation).
- BELLONCLE (Guy). La question paysanne en Afrique Noire. Paris, Karthala, 1982, 111 p. (Coll. Les Afriques).

- BERBAUM (J.). Former des professeurs, Observation des attitudes, de la personnalité, des comportements d'élèves-professeurs en Côte d'Ivoire et Organisation d'une formation d'enseignants. Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1973, 393 p. (Tableaux groupés, thèses de Lettres, Paris V, 1972, texte ronéotypé).
- BOURDIEU (P.), PASSERON (J.C.). Les Héritiers, les étudiants et la culture. Paris, éd. de Minuit, 1975, 189 p. (Coll. le Sens commun).
- BOURDIEU (P.), PASSERON (J.-C.). La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement. Paris, éd. de Minuit, 1973, 280 p. (Coll. Le Sens commun).
- CHOMBART de LAUWE (P.-Henry). La culture et le pouvoir, transformations sociales et expressions novatrices. Paris, l'Harmattan, 1983, 386 p. (Coll. Changements, nouvel avant-propos, pour la seconde édition).
- CORNATON (Michel) Ed. Psychologie sociale du changement, vers de nouveaux espaces symboliques. Lyon, Chronique sociale, 1982, 117 p. (Coll. "Synthèse").
- DURKHEIM (E.). Education et Sociologie. Paris, P.U.F., 1966, 121 p. (Coll. SUP le Sociologue, préface de M. DEBESSE).
- ERNY (P.). L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire. Paris, le Livre Africain, 1968, 197 p.
- FREIRE (Paulo). L'éducation, pratique de la liberté. Paris, Cerf/Delta, 1975, 155 p. (Coll. "Terres de feu", 3^e édition, préface de F. C. WEFFORT).
- FREIRE (Paulo). Lettres à la Guinée Bissau sur l'alphabétisation. Paris, éd. Maspéro, 1978, 181 p. (Coll. Cahiers libres).
- FREIRE (P.). Pédagogie des opprimés, suivi de Conscientisation et Révolution. Paris, éd. Maspéro, 1977, 202 p (Petite collection Maspéro).
- FURET (François), OZOUF (Jacques). Lire et écrire, T 1 : L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry. Paris, éd. de Minuit, 1977, 392 p. (Publié avec le concours du C.N.R.S.).
- GUERNIER (E.-Louis). Civilisation et doctrines de l'enseignement. Paris, librairie Alcan, 1937, 38 p. (Communication à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, séance du 17 octobre 1936).
- ILLICH (Ivan). La convivialité. Paris, éd. du Seuil, 1975, 159 p. (Coll. Points civilisations).
- ILLICH (Ivan). Une société sans école. Paris, éd. du Seuil, 1971, 221 p.
- JEANTET (Thierry). L'individu collectif. Paris, Syros, 1983, 139 p. (Coll. Histoire et théorie, préface de R. GARAUDY).
- KANT (E.). Réflexions sur l'éducation. Paris, Vrin, 1974, 160 p. (Coll. L'enfant, traduction et notes de A. PHILONENKO, seconde édition).

- MAUSS (Marcel). Sociologie et Anthropologie. Paris, P.U.F., 1980, 482 p, 7^e édition, (Coll. Sociologie d'aujourd'hui - précédé d'une Introduction à l'œuvre de M. MAUSS par CL. LEVI-STRAUSS).
- MEISTER (Albert). L'Afrique peut-elle partir ? Paris, éd. du Seuil, 1966, 455 p. (Coll. esprit "Frontière Ouverte").
- MEISTER (Albert). Participation animation et développement, à partir d'une étude rurale en Argentine. Paris, éd. Anthropos, 1969, 382 p. (Coll. Sociologie et tiers-monde).
- MEISTER (A.). La participation pour le développement. Paris, éd. Economie et Humanisme, les Editions Ouvrières, 1977, 176 p. (Coll. Développement et Civilisation).
- MOUMOUNI (A.). L'éducation en Afrique. Paris, éd. Maspéro, 1964, 387 p.
- OZOUF (Mona). L'École, l'Église et la République (1871-1914). Paris, éd. Cana, 1982, 261 p. (Coll. l'Histoire à la Une).
- RABAIN (Jacqueline). L'enfant du lignage, du sevrage à la classe d'âge. Paris, éd. Payot, 1979, 237 p.
- REMOND (Réné) Ed. Histoire générale de l'éducation en France : T II De Gutenberg aux Lumières (1480 - 1789). Paris, Nouvelle Librairie de France, G.V. Labat éditeur, 1981, 669 p.
- TOURE (Abdou). La civilisation quotidienne en Côte d'Ivoire, procès d'occidentalisation. Paris, éd. Karthala, 1982, 276 p.

B/ Articles.

- AVANZINI (Guy). "De l'initiation à l'éducation et de l'éducation à l'initiation". Dossier du Centre Thomas More consacré à Initiation et Education, Actes de la Table Ronde des 25, 26 février 1978 (exposé du débat -6 pages).
- BELLONCLE (Guy). "A la recherche de nouvelles formules éducatives pour le tiers-monde: l'étude sur l'éducation de base au Mali". Communauté, A.S.S.C.D. n° 44, Avril-Juin 1978, pp. 77 à 96.
- BELLONCLE (Guy). "Les associations traditionnelles de jeunes au Mali: survivances du passé ou structures d'avenir ?". Communautés, A.S.S.C.D., n°48, Avril-juin 1979, pp. 40 à 51.
- BELLONCLE (Guy). " Une expérience de formation des jeunes ruraux au Mali en langue bambara". Revue Perspectives (Unesco), Vol X n° 1, 1980, pp. 116 à 124.
- BELLONCLE (Guy). "Modernisation et pouvoir paysan". Economie et Humanisme, n° 248, juillet-Aout 1979 (l'Afrique des paysans) p. 37 à 41.
- BELLONCLE (Guy). "Structures villageoises et stratégie de développement. Projets coopératifs et projet éducatifs en Afrique Noire". Communautés (A.S.S.C.D.) n° 56, avril-juin 1981, pp. 61 à 107.

- BELLONCLE (Guy). "Universités francophones du tiers-monde et Education non-formelle, alphabétisation, formation des jeunes non-scolarisés, éducation des adultes hommes et femmes". Communauté, A.S.S.C.D. n° 57, juillet-septembre 1981, pp. 23 à 29.
- BIROU (Alain). "Les paysans peuvent-ils compter sur leurs propres forces ?". Economie et Humanisme, n° 248, juillet-août 1979, (l'Afrique des paysans) pp. 31 à 37.
- CHOMBART de LAUWE (P.-H.). "Crise économique et cultures novatrices". Le Monde diplomatique, mars, 1984, n° 360 p. 8
- GALLAUD (Patrick). "La renaissance des Samarias au Niger". Les cahiers de l'animation, n° 18, 4° trimestre, 1977, pp. 73 à 80. (Numéro intitulé: Jeunesse, animation et développement en Afrique Noire).
- LAFERTE (Bénédicte). "Des millions d'enfants au travail". Croissance des Jeunes Nations, n° 253, sept. 1983, pp. 19 à 26.
- LECOMTE (R. et B.). "Des groupements de jeunes au Sahel (delta du Sénégal et Yatenga en Haute-Volta)". Les Cahiers de l'Animation, publiés par l'I.N.E.P., vol 18, 4° trimestre, 1977, pp. 41 à 64.
- OUEDRAOGO (L.-Bernard). "Le Naam de Haute-Volta, d'une association éducative traditionnelle à un réseau de modernisation pré-coopérative". Communautés, A.S.S.C.D., n° 44, avril-juin 1978, pp. 97 à 117.
- RAVIGNAN (François de). "L'Afrique des paysans". Economie et Humanisme, n° 248, juillet-août 1979, pp. 5 à 15.

ANNEXE I

Les âges du Poro (10 - 21 ans).

Cette annexe est le résultat de la synthèse de trois témoignages villageois (ainsi que d'une précédente enquête que nous avons déjà réalisée en 1977). Nous avons volontairement limité ces âges à moins de vingt-et-un ans, pour montrer juste ce qui sert dans ce texte: à savoir (grosso modo), l'âge scolaire. Il s'agit -repetons-le - de classifications aujourd'hui périmées et qui n'entrent guère en compte depuis que le poro a cessé de fonctionner.

Les âges du poro ne concernent que les personnes mâles du village. Pour la partie du poro qui implique les jeunes gens non mariés (incluant donc ceux qui sont en "âge scolaire") on distingue théoriquement 3 étapes de 7 années chacune. La durée des âges n'a été formulée explicitement par aucun de nos interviewés. Pour les uns, elle était de six années et pour d'autres ces âges dureraient 8 ans. Le chiffre sacré de sept est pourtant répandu dans cette région de la savane même s'il n'a jamais été dit. P.ERNY qui a étudié des régions culturellement proches (les Dogon et les Bambara) dit que ce chiffre correspond à l'addition des nombres 3 et 4, dont la somme représente l'Etre Humain, qui "est "Jumeau", double, à la fois mâle et femelle dans son corps et dans ses principes spirituels. (...). L'âme masculine, représentée par le chiffre 3, réside dans le clitoris de la jeune fille, considéré comme organe mâle. L'âme féminine, représentée par le chiffre 4, réside dans le prépuce du garçon, organe féminin. L'homme complet est représenté par le chiffre 7, c'est-à-dire 3 + 4, association de la masculinité et de la féminité, "grain du monde", image du cosmos, gémellité parfaite".(1).

1) ERNY (P). L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire (p. 55-56). Paris, le Livre Africain, 1968, 197 pp.

Nous n'avons quant à nous relevé qu'un exemple oral qui dit que la "limite d'un garçon est 3 (fois)". Un homme l'emploie par exemple pour signifier qu'au delà de la 3^e provocation, il sortira de ses gonds.

Les 3 âges du poro des jeunes commencent théoriquement à l'âge de 7 ans. Mais dans la pratique, les initiations proprement dites ne débutaient qu'entre 10 et 12 ans. En recoupant les témoignages recueillis à Tindara, on distingue :

- L'âge des piakori, c'est-à-dire "l'enfance malpropre" (pia veut dire enfant et kor' exprime la saleté ; qu'il s'agisse d'une personne, d'une action ou d'un objet). Les vrais épreuves initiatiques ne commencent que vers 10 ans.

- Le second commence effectivement à l'âge de 14 ans et dure 6 ans selon Kolié ; autrement dit, 7 années complètes.

- Le tiologo est le troisième âge. C'est aussi celui qui est le plus chargé d'enseignements initiatiques. C'est pour cela que son évocation suscite de nombreuses réticences. D'ailleurs, c'est généralement ce que l'on entend par poro, dans le langage de tous les jours.

Après ces trois âges, un certain nombre d'échelons restaient encore à gravir dans le cursus du poro. Ces épreuves ne concernaient plus dès lors, qu'un petit nombre de personnes ; d'une part parce que la mortalité avait perpétré sa sélection -qu'elle fût "naturelle" ou sociale- et d'autre part parce que ces épreuves n'étaient pas vraiment indispensables. La reconnaissance sociale était déjà faite. Il faut dire aussi que les "places" dans l'échelle devenaient alors très lucratives, ce qui les rendait plus recherchées. Une sélection par la naissance avait alors lieu.

Chacun de ces stades se subdivise en plusieurs autres dont la durée varie entre 2 et 3 années. Les générations villageoises de classes d'âges s'étendent sur 3 saisons de pluie. Ce qui correspond exactement aux écarts observés par les femmes entre deux accouchements (3 ans pour les garçons et 4 pour les filles). Or il était interdit à deux frères utérins de faire partie de la même classe d'initiation. Même jumeaux, l'un des deux rejoignait la génération inférieure des cadets. Toutes ces différenciations faisaient qu'en réalité les cycles d'initiation étaient assez peu réguliers. C'est ce qui explique que les durées des âges soient devenues floues au niveau des discours. Elles le sont d'autant plus que le poro n'existe plus aujourd'hui.

Les PIAKORI:

Vers l'âge de 12 ans, tous les garçons de la communauté villageoise allaient passer l'épreuve de N'mwon. Le "n'mwon" est le nom du moucheron; celui qui volette au dessus de la tête, par temps humide, après la pluie. Dans cette région, le n'mwon fabrique du miel que seuls les enfants vont cueillir (quant au miel d'abeilles, il est bon de savoir qu'il est très utile pour contracter un mariage). Comme pour les autres épreuves de ce stade, l'initiation consiste en l'apprentissage du bruit que fait l'animal auquel on initie. Dans les faits, il semble que l'apprentissage du n'mwon n'avait pas lieu, même s'il y avait des paiements effectués par les lignages, au quartier du chef de la terre (c'est lui qui était sensé initier les enfants au n'mwon).

L'épreuve suivante était celle du Tchôri. C'est le nom d'un oiseau. Les enfants apprenaient à faire le cri de cet oiseau, après avoir payé ce droit, avec de grands paniers d'arachides, auprès d'un dignitaire du quartier des Kwo (qui sont

les descendants théoriques des premiers habitants du village). Une manifestation marquait cette initiation. Les enfants faisaient le tour du village en faisant le cri du "tchôri" avec un appareil dont ils avaient appris à se servir. Toute la génération des jeunes initiés était tenue (pendant une semaine), de passer la nuit dans la case du dignitaire initiateur. Ils avaient toutefois la possibilité de revenir chez eux, dans la journée.

Ensuite venait l'épreuve du T'or' (l'écureuil); cet animal qui va aussi bien en l'air que sur la terre. L'écureuil a aussi la mauvaise réputation de se tétaniser lors de ses coïts, au point de tomber parfois de l'arbre où il était en train de s'accoupler. Les jeunes gens apprenaient à faire le cri de l'écureuil. "Kér' Kér" autour du village". Comme pour le Tchôri, cette initiation se payait avec des arachides.

La dernière épreuve est celle du dri : l'hirondelle. C'est là tout ce que nous sommes capables d'en dire.

Même et peut-être surtout lorsque le poro a eu disparu de la région, les enfants qui surveillent les champs de maïs durant l'hivernage, ont poursuivi une initiation de ce type entre eux (sous la direction des plus âgés -14 ans). Il y avait par exemple l'initiation au cri du bébé. Moyennant le paiement de trois oiseaux capturés au piège (et quelques coups de baguette) l'on avait droit au maniement du matériel. C'était un bout dealebasse avec une encoche lisse sur le bord. On y glissait une "cuisse" de grillon dont on frottait la partie la plus rebondie sur l'encoche. Les variations provenant de la vitesse et du rythme de frottement évoquaient le cri d'un bébé... surtout pour ceux qui étaient restés dans la cabane.

Jusque là, des apprentissages suivis par les jeunes ont été supervisés par leurs aînés, même si les paiements ont été effectués auprès des dignitaires du village. On aura rele-

vé que tous ces paiements ont eu lieu en arachides. Les arachides sont "le condiment des sauces du poro". Elles constituent aussi la culture collective par laquelle les jeunes des deux sexes sont intégrés dans le circuit familial de production.

L'épreuve suivante est la dernière de cet âge du poro. On l'appelle piakorissan, ce qui signifie littéralement : restant de l'enfance sale. A Tindara, elle se déroulait ainsi :

"On dit que vous allez faire tomber le bâton du piakorissan. Quand vous l'avez fait tomber, vous le roulez jour après jour en direction du village. Le baton fait bien (20 mètres) et il est gros comme ça (40 cm). Vous allez le rouler le matin et vous revenez. Puis quand le soleil tourne vers l'ouest (14 h) vous retournez pour rouler de nouveau. Si vous traînez trop et arrivez en retard on vous bat (quelque chose comme une volée de bois vert). Ce sont vos propres camarades qui vous battent en demandant : "qu'est-ce que vous faisiez derrière ?".

Le dernier jour, les masques "sortaient" pour "encourager" les jeunes. Il y en avait que les non-initiés ne pouvaient voir. Seuls les aînés mâles du village n'étaient pas dérangés. Les femmes et les cadets devaient se cacher dans les cases. Cela avait bien évidemment l'effet de sacraliser l'instant, de singulariser les jeunes initiés au sein de la communauté.

Une fois parvenus au village, les jeunes "se demandent comment faire rentrer le bâton dans (certaine) case" du village.

"En fait, la manière de faire rentrer le baton, les vieux ont cette intelligence. Si tu ne l'as pas vu faire une fois déjà, vraiment tu es surpris". Alors, " le jour où vous le faites rentrer dans le village, vous offrez un repas d'ignames pilées (le foutou) aux vieux. Et on dit : "telle promotion a rentré son baton". Pour rentrer le baton, les vieux sont vraiment trop intelligents. C'est aussi ce jour que cesse votre piakorissan".

Au début du piakori, les jeunes sont appelés des "tanan". Ils se distinguent dès aussitôt à travers leur habit. En l'occurrence, ils étaient alors autorisés à porter le cache-sexe

d'une seule bande enserrant aussi les reins. Jusque là (et ce depuis leur naissance), ils avaient porté un fil tressé autour de la taille. C'est dans ce fil qu'on faisait passer une bande courte de tissu, pendant par devant et par derrière.

C'est en grandissant qu'ils étaient dénommés les "piakori", apparemment sans qu'il y ait eu une quelconque ritualisation. Alors venaient les épreuves d'initiation aux différents cris d'animaux (des airs et de la terre). L'épreuve du bâton est la plus importante de cet âge, dans la mesure où il marque nettement la différenciation. Dès que l'arbre était renversé, et ce jusqu'au jour de son entrée dans le village, les jeunes initiés parlaient un langage spécifique, avec un comportement "d'enfant gaté". Un enfant gaté (ou enfant sale) en l'occurrence ici, c'est un enfant qui renifle la morve, qui ne sait pas parler en articulant. Le visage recouvert de cendre, il peut insulter tout le monde, du plus jeune au plus vieux (encore que cette autorisation connaisse ses propres limites). Le jeune adolescent tombe donc rituellement en enfance. Comme les enfants, il gromelle quelques sons à peine articulés. Comme les enfants, il ne connaît (plus) les règles sociales, notamment le respect dû aux anciens. Et puis, comme les enfants qui ne quittent pas leur mère, qui rodent encore dans la case-cuisine des femmes, il est couvert de cendres. Le stade du piakorissan durait près de deux saisons de pluie, jusqu'à ce que le billot de bois soit rentré dans le village et installé dans la "case".

Dès que le "bâton" avait été rentré, les jeunes gens réintégraient les ordres villageois. Notre témoin dit qu'on se moquait de celui qui à cet âge avait déjà appelé une femme, tout comme on critiquait celui qui avait failli d'une manière ou d'une autre aux nombreux interdits. Les épreuves décrites jusque

là peuvent se diviser en deux groupes, suivant l'origine de l'autorité supérieure qui entre en jeu (et qui se trouve reconnue de la sorte par le groupe des initiés). D'abord, le jeune homme (et sa classe d'âge) se trouvait aux prises avec ses aînés directs, au cours des apprentissages mécaniques tels que les divers cris d'animaux. Les aînés savent donc. Il faut donc les respecter (en fait les épreuves du poro ne viennent ici que pour parachever ce que les situations quotidiennes avaient déjà largement entrepris). Mais dès cet instant, les jeunes devinent aussi les "vieux" du village. D'ailleurs, ils ont déjà passé six nuits dans la case de l'un d'eux et, c'est à l'un d'eux qu'ils ont vu verser leur "prime d'initiation". Mais l'autorité des vieux culmine avec l'entrée du bâton dans la case rituelle. Il y a donc des gens plus avisés que les aînés directs.

L'âge de piakori prend fin lentement, durant deux années, après l'épreuve du piakorissan. La classe d'âge s'est alors soudée davantage car elle se distingue désormais, à la fois des cadets et des aînés, sur la place du village. Les manifestations publiques que les rituels de l'initiation ont provoquées ont servi à cela. D'un autre côté, plus intérieurement, notre témoin a évoqué la "critique" des membres de la classe d'âge entre eux. Il dit que cela se poursuivait jusqu'à l'entrée dans le groupe des Piari qui était l'âge suivant.

Les PIARI.

Les Piari constituent une étape suffisamment sérieuse dans le Poro, pour provoquer des réticences lorsqu'on la raconte à un non initié. L'entrée en est ritualisée par un séjour d'une semaine dans la case d'un ancien du quartier des Kwo (premiers habitants du village). Tous les jeunes initiés du village s'y retrouvaient. Mais cette fois, même de jour, il n'était pas per-

mis de revenir dans son propre quartier. La décision d'initier venait cette fois des anciens, comme pour marquer le sérieux de cette entreprise.

Au sortir de ce séjour, les jeunes gens allaient "poser un sorigo". Cela consistait en une sorte de claie sur laquelle chacun des impétrants venait déposer soit quatre soit huit tiges de bois (suivant le village où l'initiation avait lieu). Etant entendu que la claie était la même pour toutes les générations, cet acte rituel permettait aussi de dater les longues périodes. Les cérémonies avaient lieu en présence des masques sacrés; ce qui limitait le nombre des spectateurs aux seuls initiés du village. A côté de ce "sorigo", les jeunes gens du village étaient invités à apporter des rondins de bois que l'on taillait ensuite pour servir de cannes pour la danse des kponro (épreuve suivante). Dans ces cannes, on sculptait les animaux sacrés de la cosmologie des Sénoufo. Ces symboles n'étaient explicités que plus tard, lors de l'entrée dans le troisième des âges du poro (le tiologo). On dira simplement qu'ils accordaient une place prépondérante aux signes de la fertilité. En attendant, les jeunes gens se distinguaient une fois de plus par leur tenue vestimentaire. Un témoin (qui, visiblement, regrettait cette période) raconte:

"Vous ne portiez pas de culotte ni de bande de tissu autour des reins. Cela durait trois saisons de pluies. Seulement des fils entourant les reins et qui soutiennent une bande de coton".

Après la pose du "sorigo", la cérémonie suivante était celle du Kponro. D'après Sinali COULIBALY (4) qui a étudié la région de Korhogo, le mot Kponro (prononcé kwonro à Korhogo) signifie amusement, jeu. Ici dans le Niéné Nord, le terme usuel pour amusement ou jeu est/warga/. On peut pourtant soutenir que le

4) COULIBALY (S.). Le paysan sénoufo. Abidjan, Nouvelles éditions Africaines, 1978, 247 p. (cf.p. 99).

sens premier est le même que celui des sénoufo de Korhogo, même si les termes sont différents. Le fait est - nous l'avons déjà souligné - que les sénoufo du Niéné Nord proviennent très probablement de l'Est, de l'autre côté de la Bagoë, où effectivement (à Kasséré déjà), amusement ou jeu se dit: "kwonro". La différence entre kponro et warga peut alors s'expliquer par un détronement du mot kponro par celui de warga, dans les usages courants. Le mot de kponro se serait alors rigidifié et spécialisé pour les usages sacrés du poro.

Initier au kponro se dit: "tuer au kponro". Autrement dit, tuer de jeu (comme on dirait "mourir de rire"). D'ailleurs le mot kponro évoque étrangement celui de kpônro (à un accent tonique près) qui veut dire, "volée ... de bois vert". Les jeunes gens étaient regroupés avec leurs cadets (ceux qui étaient les piakorissan), pour danser avec (pour la première fois) les cannes noires et luisantes, sculptées dans les rondins apportés plus tôt. Ce jour-là, ils portaient la bande courte mais le fil qui entourait les reins était fait de cordages (de coton) torsadés.

Après cette danse rituelle, les jeunes gens étaient invités au Kun:

"Un bruit comme un oiseau des blancs (un avion quoi !). On le sort dans le village. Vous y passez la nuit (dans la case rituelle du quartier). Chaque village alentour sait alors que vous avez passé la nuit à "boire" le kun".

Comme on le voit, l'explication de cette épreuve initiatique n'est pas évidente. A notre insistance, le témoin est resté muet, se rabattant sur la description des tenues vestimentaires correspondant à cet âge:

"Ensuite, on vous donnait des bandes de tissu qui pouvaient faire le tour des reins. Ce sont les vieux qui les découpaient. Alors, vous deveniez encore plus beaux".

Y avait-il un message initiatique à cet âge ? La question reste posée. Mais il est sûr en revanche, que ce rituel nécessitait le paiement de quelque somme aux maîtres de l'initiation.

L'épreuve suivante est encore plus explicite quant à la prise en compte de l'argent. On l'appelait le Kagbari. Le sens de ce mot est double (au moins). Ka peut se détacher, comme un "actualisateur". Quant à gbari (cf gbari piré), on l'emploie pour signifier l'action d'unir d'assembler deux objets. "Aide moi" /gbari mè na/ signifie littéralement : "ajoute toi à moi". Mais ce même mot signifie aussi la compétition ou la concurrence entre deux (ou plusieurs) éléments en présence. Si donc le mot kagbari signifie la compétition, il ne peut manquer d'évoquer l'union. Ce que le rituel prouve par ailleurs:

" On vous dit d'avertir ceux de vos parents qui doivent venir vous aider (parents signifie ici membres du lignage maternel; ils viennent donc plus souvent des autres villages). On vous met une danse, un griot et des balafons. Vous dansez avec des queues de cheval. Vos aînés viennent vous encourager. Alors vous donnez des cauris ou de l'argent a vos aînés. De même qu'à vos cadets (ceux en fait que vous avez initiés aux étapes du Piari): A ta manière d'avoir des personnes qui te respectent et/ou que tu respectent (1), c'est de cette manière que tu recevras des cauris". Le tu employé ici, s'adresse à la fois aux aînés et aux cadets. Cela signifie par ailleurs qu'ils seront récompensés en fonction des services rendus ou qu'ils sont susceptibles de rendre à l'initié.

Les cauris ou l'argent distribués ici ne proviennent pas

1) Manifestement, cette traduction est très approximative. QUand notre témoin parle de honte (traduite ici par respect), celle-ci est soit mutuelle (j'ai honte de toi et toi aussi tu as honte de moi) soit encore, distribuée suivant l'âge de celui qui parle. S'il est le cadet, c'est lui qui a le plus honte. S'il est l'aîné, c'est de lui que l'initié a honte.

des caisses du lignage paternel. Ils sont le fait des lignages maternels que l'on désigne par le générique de "parents". Les autres parents sont soit des pères, soit des frères. A l'occasion de cette cérémonie, le jeune initié (qui avait donc plus de dix-sept ans) venait témoigner de la valeur de son lignage maternel, aux yeux de ses pairs du village. La compétition (le kagbari) se déroule entre membres de la classe d'âge auxquels se sont ajoutés les aînés et les cadets. Elle existe a fortiori entre les différents lignages maternels représentés dans la danse et, à un degré moindre (en tout cas non dit) entre le lignage maternel du jeune initié et son lignage paternel. La fonction du griot, en dépit des couvertures de sacralisation que l'on peut lui accoler, est avant tout de faire monter les enchères, en louant les vertus de tel des lignages en présence dans la danse (4). Alors bien souvent, les danseurs sortaient de l'aire de danse, pour aller chercher encore d'autres cauris, afin que continuent les louanges.

Si l'on s'en tient à l'exemple de la compétition, on constate que même là, les personnes présentes dans l'arène n'apparaissent jamais seules. Derrière elles, le griot désigne les lignages. La personne toute seule n'a donc d'autre mérite que celui d'appartenir à un lignage prestigieux ou minable (il lui reste toutefois la latitude d'augmenter ce prestige). Il en va de même des cérémonies "laïques", sitôt qu'il y a un griot. La présence du griot à cette cérémonie du kagbari est à mettre en rapport avec la présence du lignage maternel. La fête (car c'en est une) se déroule dans le village paternel, là où chacun sait déjà la valeur des lignages paternels représentés dans la danse. De plus, il y a parfois plusieurs jeunes du même lignage paternel

4) Les griots n'évoquent jamais que le nom mythique du lignage maternel, pour louer telle personne, quelle que soit la manifestation: au champ, pour exhorter les cultivateurs ou lors des funérailles et des fêtes comme celle-là.

dans une même génération d'initiés. C'est l'une des raisons qui expliquent l'interdiction faite d'admettre deux frères (d'une même mère) dans une même classe d'initiation. La fête du kagbari est, à l'image des funérailles, un moment privilégié de la rencontre des deux types de lignages. Le prestige du lignage paternel se voit modulé au niveau des personnes qui le constituent, par la gloire des lignages maternels respectifs. Chacun des initiés se trouve singularisé aux yeux de ses pairs, sans être "individualisé" (puisque'il tient son prestige d'un clan, d'un lignage), par sa double appartenance à des lignages.

Après la période du kagbari qui, comme celle du kponro a duré deux années, vient celle du Bosso. C'est la dernière de l'âge des Piari. Pour le Bosso comme le kponro et le piakorissan, les jeunes gens sont tenus de parler un langage particulier (1). Les bosso se promènent avec un tesson dealebasse et une omoplate de singe, dans une besace. Déjà bien grands, ils jouent une fois de plus comme des enfants. C'est en fait une période de folie institutionnalisée. Les vieux, tout comme les enfants, ne sont plus respectés. Et comme à chaque fois, cette règle connaît ses limites (2). Un bosso a le droit de tirer la barbe d'un vieillard si ce n'est une obligation. De même, il peut aller arracher à des enfants, la nourriture que leur a laissée la mère partie au champ. Les bosso ont aussi une flûte courte à trois trous, dont ils jouent de cour en cour, pour mendier, avec leurs pritreries.

1) Nous n'avons pas pu recueillir de détail sur le langage des kponro. Sans doute est-ce parce qu'il n'est pas aussi émotionnellement intense que ceux des deux autres étapes qui utilisent des langages.

2) Une maxime dit : " quand un bosso dit: "loglo loglo" (onomatopée désignant très vulgairement l'acte sexuel), c'est la bouche de son pénis qu'il égare".

Les sommes rassemblées leur serviront pour l'achat des objets du culte.

Ces période de carnaval institué servaient d'exutoire, comme dans toutes les sociétés. Mais la "liberté" ainsi accordée aux jeunes était assortie d'obligations. Ils étaient tenus de parler leur langue à chaque fois qu'ils se trouvaient en public, c'est-à-dire en présence de personnes étrangères au lignage. Et, par exemple, même en colère, le bosso ne devait parler qu'en bosso. A vous dégouter de devenir fou ... Cela durait donc deux années:

"Si tu entends dire que le bosso est fini, c'est que vous avez mis la danse des bosso. Ce jour-là, c'est là qu'on vient vous chercher pour aller au bois-sacré. Vous dansez et les piari (vos cadets de trois ans qui en sont donc à l'étape du kagbari) viennent prendre vos calebasses de bosso, en dansant derrière vous. Quand vous alliez cesser la danse, vous reveniez chercher les cages à poules pour partir aux bois-sacrés. Le soir qui vient, personne ne dort. Vous passez la nuit à parler le poro. Vous restez enfermés d'un koundièlè (° jour de la semaine traditionnel le de six jours) à un autre. Aucun de vous ne sortira. On vous laisse une fois et vous y retournez encore, d'un koundièlè à un autre. Et on trace de s routes à l'intérieur des bois sacrés" (4).

C'est la fin de l'âge des piari et le commencement de celui des tiologo. Le jeune homme a entre 20 et 23 ans, il n'est pas encore marié. La période des bois-sacrés est encore pratiquement muette aux profanes. Nous n'avons pas pu recueillir le moindre témoignage qui soit relatif à cette initiation. C'est pour cela que nous renvoyons le lecteur à un article de Guy BOCHET

4) D'où le sens premier de la chanson (à la mode peu après le passage de Moussa Djodjèni à Gbon) : "Si tu traces une route de bois sacré, tu n'auras pas wakélé (5 000 cfa). Mais si tu trace une route de café, tu auras wakélé".

intitulé: "le Poro des diéli" (1). Il s'agit d'une enquête réalisée entre 1953 et 1954 dans la région de K^Orhogo, auprès d'un groupe ethnique qui était déjà fortement ébranlé par son contact avec ce qui était déjà le monde moderne. Même édulcorée, cette initiation permet de donner une forme à ce que d'autres groupes sénoufo conservent à l'état de secret.

1) BOCHET (G.). "Le poro des Diéli". in Bulletin de l'IFAN, Dakar, t. XXI ° série B, 1959, pp 61 à 101.

ANNEXE II.

La culture du coton à Tindara et à Zaguinasso.

Dans cette annexe, nous utilisons les données chiffrées pour évaluer, parmi les catégories issues des registres de la CI-DT, quelle est celle qui s'adapte le mieux à la situation actuelle. Initialement, elle avait été conçue pour faire corps avec le dernier chapitre de la quatrième partie. Mais manifestement, elle n'a pas de rapport (du moins de façon immédiate) avec l'étude de l'individualisation des personnes. On cherchera à montrer qui, des sénoufo ou des non-sénoufo, des habitants de Tindara ou de ceux de Zaguinasso, de ceux qui ont une charrue ou de ceux qui labourent la terre exclusivement avec une daba, est le plus enclin à produire du coton (et qui donc en produit effectivement le plus).

Comparaison entre ethnies, à l'intérieur des villages.

A Tindara, la population totale des planteurs est de 143 personnes (en retirant donc l'unique personne qui a un tracteur), avec 116 sénoufo pour 27 non sénoufo. Ici le terme de non-sénoufo est tout-à-fait impropre. Il faudrait y voir les paysans qui, comme les forgerons, ne cultivaient pas la terre dans un passé récent, et qui ne s'y sont mis que par le biais de la production du coton.

La moyenne de tonnage de chacun de ces groupes est de 1587 (pour les sénoufo) et de 1378 (pour les non-sénoufo). La différence est de 209,55 kg en plus pour les sénoufo, mais elle n'est pas significative (1) car l'écart standard est de 170,39 (2 sd = 340,78 , ce qui est supérieur à 209,55).

1) "Une différence sera (...) considérée comme significative au seuil de probabilité de 5 % si elle est supérieure à 2 sd". "De façon analogue, on dira qu'une différence entre deux moyennes est significative au seuil de probabilité de 1 % si elle

A Zaguinasso, les sénoufo sont au nombre de 37 et les non-sénoufo sont 30, avec des tonnages qui sont respectivement de 2064 kg et 1828. La différence est de 235 kg, avec un écart standard (sd) de 352,99. Là encore, elle n'est pas significative.

Mais, si l'on observe par rapport aux moyens de culture (CA ou Cm), les différences deviennent significatives, en particulier au niveau de la culture manuelle, tout en restant indéfinie au niveau de la culture attelée.

A Tindara, pour la culture manuelle (92 sénoufo pour 22 non-sénoufo), les tonnages moyens sont de 1395 kg pour les sénoufo et de 1104,46 pour les autres; soit une différence de 290,14 avec un écart standard de 131,55. Elle est donc significative à 95 %, puisque $2 \text{ sd} = 273,106$ supérieur à 290,14. Mais elle cesse de l'être à 99% ($2,6 \text{sd} = 355,03$)

Dans la population de Zaguinasso, il n'y a que 23 sénoufo et 15 non-sénoufo pour la culture manuelle (1). Les moyennes

* est supérieure à 2,6 sd, avec dans les deux cas : "

$$S_d = \sqrt{\frac{\sigma_1^2}{n_1} + \frac{\sigma_2^2}{n_2}}$$

GELLER (S.). Statistique. Paris, éd. Masson, 1979, 222 p. (3^e édition). -p. 109.

1) Dans le cas des petits échantillons, "pour être considérée comme significative au seuil de probabilité de 95 %, la différence d devra (...) être supérieure non pas seulement à 2 sd, mais à $t_{0,05} \cdot \text{sd}$ avec $t_{0,05}$ supérieur à 2 ", avec un écart calculé comme suit : (p. 111 ibid.)

$$S_d = \sigma_e \sqrt{\frac{1}{n_1} + \frac{1}{n_2}}$$

avec

$$\sigma_e = \sqrt{\frac{n_1 \sigma_1^2 + n_2 \sigma_2^2}{n_1 + n_2 - 2}}$$

sont de 1330,45 kg pour les premiers et de 741,1 pour les non-sénoufo; soit une différence de 589,35. L'écart standard est de 209,55.

Pour $V = 36 =$ degré de liberté, la table de Student indique:

$T_{0,05}$ (à 95 %) = 2,0336 donc $T_{0,05} \text{ sd} = 426,14$

$T_{0,01}$ (à 99 %) \approx 2,7316 " $T_{0,01} \text{ sd} = 572,41$

On en déduit que la différence est significative car le risque d'erreur (suivant l'hypothèse nulle i.e. que les deux moyennes caractérisent une seule et même population) n'est que de 0,01 pour 1 (soit 1 %) dans le cas de Zaguinasso. A Tindara où la population retenue est plus grande (la totalité des producteurs du village), la non-signification doit être imputée à une moindre importance des planteurs non-sénoufo. Il est à remarquer que leur effectif est inférieur à 30 personnes. Mais nous avons utilisé la formule des "échantillons supérieurs à 30 individus"; pour une raison bien simple: dans aucun des quatre ouvrages de probabilité que nous avons consultés, nous n'avons trouvé ce cas (comparaison entre un groupe de plus et un autre de moins de 30 individus). Les tables étant imprécises après 30 individus, nous avons calculé "comme si" 22 était supérieur à 30.

Au total, la culture manuelle est le domaine incontesté des sénoufo, car ils y ont les meilleurs résultats. Par contre, cette supériorité s'estompe dès qu'il s'agit de culture attelée. On peut invoquer pour expliquer l'absence de différence, le fait que la catégorie culture attelée est finalement peu significative de la réalité, notamment chez les sénoufo de Tindara. Bien des planteurs qui ont une charrue ne s'en servent pas pour la totalité des labours, soit parce que les bêtes ont été malades, soit parce qu'elles n'étaient pas dressées à ce moment-là. Ces planteurs

sont pourtant signalés dans les registres, comme possédant des bêtes de trait, même si les travaux ont été exécutés manuellement. On conclura toutefois que la classe CA est homogène (hypothèse nulle vérifiée) au sein de chaque village.

Comparaison entre culture attelée et culture manuelle, d'un village à l'autre.

L'hypothèse nulle est infirmée à 95 %, lorsque la comparaison est effectuée d'un village à l'autre.

A Tindara, la moyenne du total (Ca + Cm confondus) est de 1547,84 kg contre 1959,25 à Zaguinasso. Le calcul donne une variance standard (sd) de 186,16 alors que la différence entre les moyennes est de 411,418 kg. On calcule $2sd = 372,32$ et $2,6 sd$ (pour calculer la probabilité à 0,99, que les deux échantillons appartiennent à une même population) est égal à 484,017. Les manuels de statistique indiquent que dans ce cas, il faudrait considérer que la population de travail est insuffisante pour établir une conclusion. Effectivement, les deux proportions sont très inégales. L'une est de 143 individus et l'autre de 67 personnes, avec des écarts-types assez dissemblables (810 pour Tindara contre 1419 à Zaguinasso). Il conviendrait donc d'augmenter la population de Zaguinasso, ... en espérant que les écarts-types se réduiront.

Toutefois, la comparaison des tonnages moyens de la CA entre les deux villages (populations identiques: 29 personnes) n'est pas davantage tranchée. Tindara présente une moyenne de 2370 kg par planteur CA et Zaguinasso, 3088 kg; soit une différence de 718 kg. On calcule $sd = 290,317$, soit $2,6sd = 580,634$. La différence est significative dans 95 % des cas, avec donc 5 % de possibilité d'erreur. Mais $2,6 sd = 754,82$ est supérieur à la différence de 718 kg. La différence n'est pas concluante.

Elle ne l'est plus du tout, lorsque la comparaison est faite entre culture manuelle de Tindara et culture manuelle de Zaguinasso. La différence est de 240,803 kg et $2sd = 253,71$. On conclura donc que les planteurs des deux villages appartiennent à une même population (celle des cultivateurs manuels).

Comparaison ethnique par ethnique, de village à village.

a) Les sénoufo à Tindara et à Zaguinasso.

1 - CA + Cm. On observe une différence de 457,19 kg entre les moyennes CA + Cm des deux villages. Mais le calcul de l'écart standard donne $sd = 229,05$. $2sd = 458,10$ est déjà supérieur à la différence constatée entre les moyennes. Il n'y a donc pas de différence significative entre les sénoufo des deux villages, tous modes de production confondus.

2 - CA. On constate une différence de 945 kg entre les moyennes des deux villages, à l'avantage des planteurs de Zaguinasso. L'écart standard est de 338,771. Pour V (degré de liberté) = 36, les tables du paramètre t de Student indiquent $T_{0,05} = 2,0336$ (4). On calcule $T_{0,05} sd = 688,9263$. La différence est donc significative dans 95 % des cas. On estime aussi $T_{0,01} \approx 2,7316$. Cela fait $T_{0,01} sd = 925,389$. La différence est donc significative, même dans ce cas.

3 - Cm. La différence entre les deux populations n'est que de 64 kg à l'avantage de Zaguinasso. On calcule $sd = 163,43$. La conclusion est donc évidente; il n'y a pas de différence entre ces deux populations de cultivateurs manuels.

4) Estimation personnelle (arithmétique). Aucune des tables dont nous avons pu disposer n'indique exactement la valeur de T pour V = 36 (compris donc entre 30 et 40). Les tables indiquent 2,042 pour V = 30 et 2,021 pour V = 40.

b) Les non-sénoufo à Tindara et à Zaguinasso.

1- CA + Cm. Il n'y a pas de signification entre les différences, même si Tindara présente un "déficit" de 451 kg par rapport à Zaguinasso ($2sd = 636,16$).

2 - CA . Là encore, la différence (de 409,5 kg) n'est pas du tout significative, puisque l'écart standard dépasse (même non multiplié par T qui doit être supérieur à 2) déjà la différence constatée ($sd = 701,11$).

3 - Cm. A Tindara, la moyenne est de 1104 kg contre 741,1 à Zaguinasso. Les populations sont respectivement de 22 et de 15 personnes. La différence de 363,36 kg est-elle significative ? On calcule $sd = 174,267$. Avec $T_{0,05}$ estimé à 2,0515, on trouve $T_{0,05} sd = 354,025$. Pour $T_{0,01}$ évalué à 2,727, $t_{0,01} sd = 475,23$. La différence est significative dans 95 % des cas mais il aurait sans doute fallu une plus grande proportion de paysans pour la confirmer à 99 % des cas.

E n Conclusion.

La première constatation est que la culture attelée est supérieure (par ses tonnages) à la culture manuelle. Mais ce constat relève de l'évidence même, puisque la possession et l'utilisation mêmes de la charrue sont soumises dès le départ, à la condition de travailler des superficies suffisamment grandes pour servir de garanties (en vue du remboursement de la charrue, des charettes etc...). La comparaison globale CA (de Tindara et de Zaguinasso) contre Culture manuelle (des deux villages indique une différence de 1451 kg, avec un écart standard de 162,34. La différence est significative même à 99 % ($2,6sd = 422,075$).

La seconde constatation est la supériorité des sénoufo sur les non-sénoufo. Ceci n'entraîne pas de commentaires particu-

lier quand on sait la tradition agricole des sénoufo (encore que ... la différence observée entre sénoufo et non-sénoufo n'est pas significative ; pas même à 95 %). Quand les comparaisons sont effectuées d'un village à l'autre, on constate que les non-sénoufo de Zaguinasso dépassent en tonnage moyen, les sénoufo de Tindara. Ceci est dû avant tout, à la structure de production largement traditionnelle des sénoufo de Tindara par rapport aux non-sénoufo de Zaguinasso (50 % des personnes possèdent une charrue contre 20,6 % chez les sénoufo de Tindara).

La dernière constatation est le résumé des précédentes : les planteurs de Zaguinasso produisent plus de coton que ceux de Tindara. Cette supériorité est perceptible tout au long de cette étude. Très nette au niveau de la culture attelée, elle devient toutefois moins visible entre les sénoufo des deux villages. On peut interpréter cette différence comme étant la marque de la plus grande exposition de Zaguinasso aux modèles nouveaux (agricoles peut-être, mais plus généralement sociaux à coup sûr). Autrement dit, cela laisse à penser qu'on rencontrera à Zaguinasso, de plus grandes dispositions au changement et à une plus grande individualisation. Mais ces interprétations sont soumises au problème de l'échantillonnage. De fait, la signification terminale (Zaguinasso supérieur à Tindara en tonnages moyen) peut très bien s'expliquer par la différence entre les années de collecte (1981 à Tindara et 1982 à Zaguinasso), tout comme elle peut n'être due qu'à un mauvais échantillonnage de la population de Zaguinasso ; ou bien tout simplement, elle peut signifier bel et bien, une différence d'attitude entre les deux villages. Il reste donc à faire le travail, plus complètement à Zaguinasso.

Village de Tindara: Tonnage par superficie et par classe d'âge
(en kg).

I. Culture Manuelle (toutes ethnies confondues).

		Superficies déclarées					
Ages		0,5	1	1,5	2	2,5	Total
-34	ef.	6	7	2	1		16
	\bar{x}	867	989	1816	2356		1132
34	"	5	21	9	6	1	42
50	"	833	1083	1571	2563	1658	1383
+50	"	7	23	15	11		56
	"	973	1111	1300	2230		1364
Total							
\bar{X}		899	1083	1433	2348	1658	1338
eff.		18	51	26	18	1	114

I.1. Producteurs Sénoufo.

		Superficies déclarées					
Ages		0,5	1	1,5	2	2,5	Total
-34	ef	5	5	2	1		13
	\bar{x}	962	1019	1816	2356		1223
34	"	5	17	8	6	1	37
50	"	833	1091	1642	2563	1658	1429
+50	"	5	15	12	10		42
	"	1023	1049	1292	2316		1417
Total							
\bar{X}		940	1064	1467	2406	1658	1395
eff.		15	37	22	17	1	92

II/IX

I.2. Producteurs non-sénoufo.

Superficies déclarées

Ages		0,5	1	1,5	2	Total
-34	ef.	1	2			3
-34	\bar{x}	388	915			739
34	"		4	1		5
50	"		1048	1009		1040,5
+50	"	2	8	3	1	14
+50	"	846	1228	1332	1368	1206
Total						
	\bar{X}	694	1138	1251	1368	1104
	eff.	3	14	4	1	22

II. Culture Attelée (toutes ethnies confondues).

Superficies déclarées

Ages		2	2,5	3	3,5	4,5	Total
-34	ef.						0
-34	\bar{x}						
34	"	7	4	2			13
50	"	2384	1851	3024			2318
+50	"	7	2	5	1	1	16
+50	"	1902	3303	2502	2741	3434	2413
Total							
	\bar{X}	2143	2335	2651	2741	3434	1548
	eff.	14	6	7	1	1	29

II. 1. Producteurs Sénoufo.

Superficies déclarées

Ages	2	2,5	3	Total
-34				0
34 ef.	6	4	2	12
50 \bar{x}	2346	1851'	3024	2294
"	5	2	5	12
+50 "	1839	3302	2502	2359
Total				
\bar{X}	2115	2335	2651	2326
eff.	11	6	7	24

II.2. Producteurs non-sénoufo.

Superficies déclarées

Ages	2	3,5	4,5	TOTAL
-34				0
34 ef.	1			1
50 \bar{x}	2612			2612
"	2	1	1	4
+50 "	2058	2741	3434	2573
Total				
\bar{X}	2243	2741	3434	2581
eff.	3	1	1	5

Village de Zaguinasso

I/ Culture manuelle

I.1/ Producteurs Sénoufo : tonnage par superficie et classe d'âge (en kg).

Superficies déclarées

Ages	0,5	1	1,5	2	Total
-34 eff.	1	4	4	0	9
\bar{x}	1344	1097	1693		1378
34 "	5	2	2	2	11
50 "	515	1086	1829	2467	1213
+50 "	0	3	0	0	3
		1618			1618
Total					
\bar{x}	654	1268	1721	2467	1331
eff.	6	9	6	2	23

I.2. Producteurs non-sénoufo

Superficies déclarées

Ages	0,5	1	1,5	Total
-34 ef.	2	1		3
\bar{x}	256	1017		510
34 "	5	2	2	9
50 "	479	1285	1341	849
+50 "	2	1		3
	543	857		648
Total				
\bar{x}	444	1111	1341	741
eff.	9	4	2	15

Village de Zaguinasso: Tonnage par superficie et par classe d'âge (en kg).

I. Culture Manuelle (toutes ethnies confondues).

Superficies déclarées

Ages	0,5	1	1,5	2	Total
-34 ef.	3	5	4		12
\bar{x}	619	1081	1693		1161
34 "	10	4	4	2	20
50 "	497	1185	1585	2467	1049
50 "	2	4			6
"	543	1428			1133
Total					
\bar{x}	528	1220	1627	2467	1098
eff.	15	13	8	2	38

II. Culture Attelée (toutes ethnies confondues).

Superficies déclarées

Ages	1	1,5	2	2,5	3	3,5	4	Total
-34 ef.			2	3	2			7
\bar{x}			2307	2338	4364			2908
34 "	1	4	2		1	3		11
50 "	1065	1980	2787		5451	4289		2989
"			4	3	1	1	2	11
+50 "			1868	4323	3066	4844	3988	3302
Total								
\bar{x}	1065	1980	2207	3330	4311	4427	3988	3088
eff.	1	4	8	6	4	4	2	29

II. 1. Producteurs Sénoufo

		Superficiés déclarées					Total
Ages		1,5	2	2,5	3	3,5	
-34	ef.		2	2	1		5
	\bar{x}		2307	2225	4692		2751
34	"	1	2		1	2	6
50	"	2562	2787		5451	4387	3727
	"		1	2			3
+50	"		2150	3761			3224
Total	\bar{x}	2562	2467	2993	5072	4387	3271
	eff.	1	5	4	2	2	14

II.2. Producteurs non-sénoufo.

		Superficiés déclarées							Total
Ages		1	1,5	2	2,5	3	3,5	4	
-34	ef.				1	1			2
	\bar{x}				2565	4035			3300
34	"	1	3				1		5
50	"	1065	1786				4091		2103
	"			3	1	1	1	2	8
+50	"			1773	5445	3066	4844	3988	3331
Total	\bar{x}	1065	1786	1773	4005	3551	4467	3988	2918
	eff.	1	3	3	2	2	2	2	15

ANNEXE III.

Culture de rente contre cultures vivrières : du coton ou du maïs ? (1).

Dans la répartition étatique des cultures d'exportation (que l'on considère comme les principes du développement national), c'est la culture du coton qui échoit à toute la partie septentrionale du pays -la savane au nord de Bouaké.

La culture intensive du coton a commencé vers 1965 dans le Niéné nord. Jusque là, les administrations coloniale et puis Ivoirienne avaient déjà instauré des champs collectifs (1958), qui devaient permettre aux villageois de payer l'impôt au nom du village tout entier (2). En fait, il s'agissait en "haut lieu", d'une tentative d'implantation du coton. Au bout de quelques années, les jeunes gens de certains villages ont commencé à réchigner, puis l'ensemble des villages de la région a refusé de produire un coton dont ils ne percevaient pas le moindre centime.

En 1965, la stratégie changeait. Il s'agissait désormais de favoriser (ou d'induire) une production individuelle. La CFDT (3) étend son encadrement à la quasi-totalité des villages de

1) Ce texte avait été préparé pour compléter la présentation de la région d'étude (cf. 1^o chapitre). Il se situe ici, pour de simples raisons de facilitation de la lecture. Il s'agit essentiellement de comparaisons entre le Niéné Nord et les autres régions de savane, pour la culture du coton.

2) Ce qui n'empêcha jamais de payer la "carte" de membre du Parti Démocratique de Côte-d'Ivoire (PDCI) que tout le monde au village considère -les ignorants ! - comme étant l'impôt par capitation

3) Compagnie Française de Développement des Textiles.

la région, en un réseau serré. Parallèlement, une espèce de coton nouvelle ~~était~~ introduite. C'est l'espèce Allen acclimatée dans les laboratoires de L'Institut de Recherches sur le coton et les Textiles (IRCT) de Bouaké.

Aussi bien, le rapport annuel de la CFDT pouvait se réjouir en 1965, de l'accroissement des superficies gagnées dans le Nord:

ZONES	Surfaces 1964-65	Surfaces 1965-66	Accroissement
Nord	1275 ha	4190 ha	230 %
Centre	3780 ha	6540 ha	75 %

D'après le rapport annuel de la CIDT (1965) (1)

Ces résultats sont le fruit d'une séduction, par l'argent.

Une séduction qui s'est musclé parfois quand les arguments financiers n'ont pas suffi, en faussant par là même l'éventualité d'une autorégulation des productions agricoles entre vivriers et cultures d'exportation. Ainsi en 1966, le sous-préfet de Gbon avait décrété l'interdiction faite à tout paysan de cultiver une superficie inférieure à celle des saisons précédentes. Les cultivateurs pouvaient soit augmenter leurs superficies, soit stagner, "un point, c'est tout". Il faut dire qu'il n'y avait pas que sa charge officielle qui lui dictait une telle attitude. Toute la hiérarchie des bureaux, depuis le préfet jusqu'aux encadreurs villageois, en passant donc par les chefs de zone et de secteur de la compagnie ~~était~~ déjà en effet "intéressée" (2) par des primes aux superficies.

1) 9, rue Louis David Paris XVI° p. 12.

2) Quand il s'agit de pots-de-vin, même s'il s'agit de pratiques institutionnalisées, on n'a plus le droit d'employer le doux euphémisme de l'intéressement. On parle plutôt d'arrosage.

Le commentaire qui suit le tableau précédent, indique clairement que les promoteurs savent ce qu'ils font. Il est dit:

"les paysans, notamment sur l'axe Ferkéssédougou Odienné ont rapidement saisi l'intérêt que présentait pour eux la mise en oeuvre d'une culture intensive et rémunératrice. C'est en effet sur cet axe que l'extension des surfaces a été la plus spectaculaire ainsi qu'il ressort du tableau (...). Aussi peut-on penser qu'en fin de programme ce seront sans doute les zones les plus septentrionales qui manifesteront le plus gros potentiel cotonnier (surtout si les ethnies Malinké s'adonnent elles aussi à cette culture". (1)

Ce qui sera fait. Les promoteurs du programme cotonniers savaient bien que si "les ethnies Malinké" se mettaient à la production du coton, au delà de l'augmentation quantitative des planteurs et des surfaces qui en découlerait, cela susciterait l'adhésion des paysans sénoufo, traditionnels agriculteurs de la région. Machiavélisme ou simple effet du hasard ? L'étude (2) sociologique effectuée à Korhogo pour le compte du ministère de l'économie et des finances ivoirien, avait déjà indiqué le rôle de moteur que tenaient les malinké dans la structure locale des relations entre les ethnies.

Les paysans sénoufo quant à eux, découvraient une agriculture "rationnalisée" -ou qui tout au moins avait une rationalité différente, avec des moyens différents. Ainsi les billons étaient désormais tracés à la corde, régulièrement espacés dans des surfaces aux formes rectilignes. C'est aussi

1) Ibid. p. 11.

2) Etude du SEDES. Région de Korhogo: T. Rapport Sociologique (p.95 et suivantes).

là que se fit le contact avec les engrais chimiques. Tout cela demande une somme de travail considérable, depuis les labours jusqu'aux récoltes et à l'arrachage des vieux plants, en passant par le démariage (ne laisser que deux pousses tous les 10 à 15 centimètres), les engrais, les sarclages, les deux pulvérisations d'insecticide par an.

Mais beaucoup mieux que les nouveautés techniques, c'est l'apport d'argent qui a séduit les paysans. Les Dioula se sont en effet mis à la culture du coton. Ils ont été suivis par les forgerons. Que dire des Sénoufo ? "Fixé " sur des prix des denrées antérieurs à l'arrivée de l'argent du coton, chacun a pensé pouvoir s'enrichir en délaissant ne serait-ce que momentanément, les produits vivriers. Aujourd'hui, de l'autosuffisance alimentaire -la région exportait même des ignames et du maïs-, le Niéné Nord est passé à l'instar de toutes les zones rurales, à l'importation de riz (d'abord promu au rang d'aliment de fête puis devenu aliment quotidien sans que pour autant sa production traditionnelle ait connu quelque modification), et même de maïs. Les productions d'ignames suffisent quant-à elles, à maintenir les semences de l'année suivante, et de nombreux lignages envisagent désormais d'en délaissier la production.

La répartition familiale des cultures s'en est trouvé transformée. Au début de l'aventure du coton, seules quelques personnes âgées (plus de 50 ans) avaient traditionnellement le droit de cultiver ailleurs que sur les grands champs lignagers. Ce sont donc tout naturellement ces personnes que les familles avaient autorisées à cultiver le coton en même temps que le petit champ d'igname auquel elle pouvaient prétendre pour "le prix de leur tabac" (1). Et les revenus provenant de

1) En français on dit "argent de poche".

la culture du coton retournaient bien évidemment à la caisse familiale. Mais progressivement, les seuils se sont abaissés et l'on retrouve aujourd'hui des producteurs de coton de 18 ans. (4)

A considérer l'ensemble des quatre départements du Nord, les réactions sont diverses à l'égard de la culture du coton. L'axe principal de lecture et de compréhension de ces diversités est la proximité (ou donc l'éloignement) des zones rurales d'un centre urbain (2). De façon générale, plus les grands centres urbains -qui sont des lieux de consommation et donc de commercialisation des produits vivriers- sont loin, et plus la production de coton est importante. A l'inverse, leur proximité suscite dans les zones rurales, la prédominance des produits vivriers au détriment du coton.

De façon générale, on peut constater que la culture du coton est peu intensive dans les villages proches des centres urbains de la savane, alors qu'elle devient le seul moyen de se procurer avec quelque certitude, le peu d'argent que nécessite la vie "moderne". Autour des grands centres urbains tels que Korhogo ou Ferké mais aussi des grandes voies de transport, la paysannerie trouve des débouchés pour vendre les produits vivriers. Elle ne se trouve donc plus réduite à la seule

4) Parallèlement, la CFDT (devenue pudiquement Compagnie Ivoirienne de Développement des Textiles) a apporté des innovations. Par décret présidentiel, les engrais sont devenus gratuits, uniquement pour la production de coton; tout simplement pour ne pas avoir à augmenter les prix d'achat du coton, car cela diminuerait la marge de la "caisse de stabilisation". L'apport essentiel demeure dans l'introduction de la Culture attelée.

2) Ou donc -et cela revient au même la qualité des moyens de communication routières qui relient ces zones rurales à des centres urbains.

culture du coton. Au contraire, elle se trouve encouragée à produire davantage de riz (à Korhogo) et même de tomates (comme c'est le cas à Sinématiali; sur l'axe routier reliant Korhogo à Ferké)

A l'inverse, ce qu'on appelle "la boucle du coton" (4) se trouve excentrée, à l'écart des centres urbains importants et donc des voies de communication, de part et d'autre de Niéllé, au Nord de Korhogo.

Un autre axe de lecture des différences de comportement des régions, plus paradoxal celui-là est la persistance ou non des structures traditionnelles de s Sénoufo. C'est paradoxalement aux abords des villes que le Poro continue encore d'initier les jeunes gens, en faisant perdurer par la même voie, les cycles de production et de consommation les plus anciennement opérants. Alors que le Poro a cessé d'être, dans bon nombre de régions excentrées et donc beaucoup plus à "l'abri" des influences étrangères. Cela est dû -selon nous- à ce que les grandes "villes" qui sont des chefs-lieux de l'administration, l'étaient déjà au temps de la colonisation. Il y avait donc des chefferies traditionnelles susceptibles de maintenir les structures traditionnelles, ou d'en empêcher la destruction brutale. Aussi bien, le passage de la société traditionnelle à l'époque actuelle s'est-il déroulé mieux à Korhogo, Ferké, Sinématiali ou même Boundiali, qu'à Kouto, Kasséré ou Nionfouin. Certes le Poro actuel des sénoufo de Korhogo, de Boundiali ou de Ferké, n'a plus grand chose à voir avec ce qu'il avait été par le passé. Les amendes se paient désormais

4) Noter le parallèle bien sûr avec le (corn) belt américain, mais aussi et surtout avec les "boucles du café" et du cacao; respectivement au Sud-Ouest et au Sud-Est du pays.

plus souvent avec des billets de banque que par des journées de travail agricole. De plus, les séjours dans les bois-sacrés se sont réduits considérablement. Mais en dépit de cette éducation certaine, les modèles traditionnels de production agricole n'ont pas tout-à-fait disparu de ces régions.

L'analyse des statistiques cotonnières qui suit, se propose de mettre ces deux axes en évidence, en étudiant d'une part la production de coton suivant les régions, puis celle des produits vivriers.

La progression des tonnages a été assez rapide, puisqu'on partait...de presque rien ; la seule production de coton connue jusque là ayant été limitée à celle dont les fileuses et les tisserands avaient besoin (avec toutefois une production marginale pour les tissages de la Gonfreville et de quelques autres à Bouaké). A partir de 1965, les productions n'ont cessé de croître, tant dans la région de Korhogo que dans celle de Boundiali (4); ainsi que le montre le tableau ci-dessous:

Boundiali *

1965-66	70-71	71	72	73	74	75	76	77	78
I) 1188	8113	11 251	13 075	12118	13075	14694	14535	15806	17834
II) 928	5846	10891	13788	12832	12711	16306	12325	18316	19722

4) Sauf en 1973; pour cause de sécheresse dit-on. Mais on est en droit de se demander si le vrai problème n'était pas déjà au niveau des paysans, celui de réajuster leurs productions respectives de coton et de vivriers.

Korhogo *

1965-66	70-71	71	72	73	74	75	76	77	78
I) 1553	4407	4908	6083	6286	6921	8434	10561	13759	17424
II) 1121	2356	3950	5046	6498	7117	8890	10386	14702	17073

* Les lignes marquées (I) correspondent aux superficies par saison de culture (en hectare). Celles qui sont marquées (II) correspondent (en tonnes) aux productions de coton.

Dans le département de Boundiali, on constate que le progrès est foudroyant entre 1965 et 1970, de 583 % en cinq saisons. Il n'est que de 183 % à Korhogo dans le même temps. Les superficies consacrées dans chaque région finissent par se rejoindre en 1978. Mais même là, il est à noter que l'avantage relatif est encore favorable à Boundiali. En effet, le rapport simple des superficies cotonnières (divisées) par la population (recensement de 1975) indique 0,135 hectare par habitant du département (17 834 : 132278) contre 0,063 ha/hbt. dans le secteur de Korhogo (17424 : 276 816) pour la saison 1978-79. Dans le détail, des différences notables existent dans la préfecture de Korhogo entre les différents chefs-lieux de "brousse". En 1978-79, les rapports étaient les suivants: (1)

1) Les rapports exprimés ici ont été élaborés sur la base du recensement de la population de 1975. Ils n'ont donc pas de signification dans l'absolu. Il serait faux de prétendre qu'en 1978, on comptait réellement 0,135 ha de coton par habitant dans la préfecture de Boundiali, puisque, à coup sûr, la population a augmenté en trois ans, dans des proportions inconnues de nous. Alors, plutôt que de fabriquer des coefficients aléatoires, nous gardons les données du recensement de 1975 comme base de travail. De plus si les rapports ne signifient rien dans l'absolu, on est en droit de penser qu'ils ont certainement plus de sens si les comparaisons sont effectuées de ville à

Sous-préfecture	Superficie/habitant
Napiéolédougou	0,035 ha/hbt.
Dikodougou	0,036
Sirasso	0,082
Niofouin	0,22
Sinématiali	0,036
Korhogo	0,045
M'bingué	0,193

Les deux sous-préfectures qui se détachent le plus nettement sont comme par hasard celles de Niofouin et de M'bingué, c'est-à-dire les plus éloignées de Korhogo (respectivement 62km et 75). A l'éloignement de la ville, un autre paramètre vient s'ajouter, qui tempère le rapport de Sirasso (qui se trouve à 68 km de Korhogo, par une piste de terre, mais le rapport n'est que de 0,082 hectare par habitant). De toutes les façons, la proportion de Sirasso vient en troisième position.

Les données n'étant pas disponibles pour les sous-préfectures du Niéné (pour l'année 1978-79), voici le même tableau établi pour la saison 1976-77, à la fois pour le département de Korhogo et pour ces trois secteurs.

* ville, au cours d'une même saison de culture. Cela sous-entend aussi de considérer que tous les villages cités ici ont "grosso-modo" connu la même histoire, ordinaire, sans hécatombe ni baby-boom.

S/P		S/p du Niéné Nord (*)	
Napié	0,004	Gbon	0,11
Dikodougou	0,014	Kouto	0,113
Sirasso	0,06	Kolia	0,106
Niofouin	0,164		
Sinématiali	0,017		
Korhogo	0,039		
M'bingué	0,16		

* Le secrétariat de la CIDT à Gbon indique dans l'ordre, 0,11 ha/hbt; 0,10; 0,12 pour Gbon, Kouto, et Kolia, en partant d'une estimation ^{de la population} dont nous ignorons la pondération.

On voit que M'bingué, Niofouin et Sirasso étaient déjà en avance dans la préfecture de Korhogo, et qu'ils dominent les secteurs du Niéné Nord. Par contre les habitants du Niéné produisent davantage de coton (en moyenne cette fois) que ceux de la préfecture de Korhogo -respectivement 0,11 ha/hbt et 0,043 ha/hbt.

Si l'on avait pu comparer non plus les productions de coton mais celles des cultures vivrières, il est plus que probable que les proportions auraient été inversées; les villages proches des centres urbains produisant plus de "vivriers" que les régions à l'écart, telles que M'bingué, Sirasso ou les trois villages du Niéné. Mais les statistiques dont nous disposons ne sont pas suffisamment détaillées pour permettre cette comparaison. Il reste à prouver qu'elles existent quelque part ! Le fait est que si l'on dispose de statistiques à peu près précises sur les productions de coton, c'est uniquement en raison de la centralité bureaucratique de la commercialisation de ce produit. Or pour le maïs, le riz et surtout le mil et l'igna-

me, aucune indication chiffrée ne peut être vraiment prise au sérieux, dans la mesure où toutes ces productions circulent au sein d'un circuit totalement occulte pour des gens de bureaux. Il n'y a sans doute pas grand argent à en tirer pour alimenter la caisse de stabilisation. La culture du riz est certes encadrée par la CIDT; mais il ne s'agit que de riz irrigué. De plus toutes les surfaces emblavées ne sont pas encadrées par ce service; pas même toutes celles qui sont irriguées. Il en est de même pour le maïs dont les services d'encadrement "conseillent" désormais la culture en alternance avec le coton (1), en introduisant des espèces plus "productives". Par contre, c'est la totalité des productions de mil et d'ignames qui échappe à toute sorte de manifestation concrète, puisqu'elle suit des circuits de distribution non institutionnels. Pourtant, les services nationaux en ont estimé les productions.

Nous reprenons ici les chiffres proposés et utilisés par des commissions de préparation du plan 80-85, pour chacune des préfectures du Nord (Ferké, Korhogo, Boundiali et Odienné). Ils sont cautionnés par le ministère Ivoirien de l'Agriculture. Ils ne prennent en compte qu'un nombre limité de productions locales. Les résultats qui suivent sont donc très partiels. Tous les produits retenus existent dans chacune des régions considérées, mais il ne s'agit nullement de toutes les productions de chaque région. Ainsi, le fonio qui est l'aliment le plus quotidien, en rivalité avec le maïs dans les départements de Boundiali et d'Odienné n'est pas pris en compte ici. De même, on ne voit nulle part la production de pois-de-

1) Comme si les paysans n'avaient pas eu tôt fait de comprendre l'intérêt qu'ils pouvaient tirer d'une telle pratique.

terre, très importante dans la région de Ferkéssédougou. Partant des indications utilisées par les commissions de chaque département, nous les avons divisé par les populations de chaque région, obtenant ainsi un rapport qui permet une comparaison. Il est à noter que les chiffres utilisés par les différentes commissions diffèrent très sensiblement de ceux que nous avons recueillis auprès des services de la CIDT. C'est une pratique hélas très habituelle dans ce genre de productions destinées aux "étrangers". Le fait est que les commissions sont composées pour partie, de ressortissants influents des préfectures. Chacun tente donc de faire croire qu' "il" en fait plus que la réalité.

Tableau des superficies de vivriers par habitant
et par département en 1979

	Korhogo	Boundiali	Ferké	Odienné
Coton	0,077	0,14	0,17	0,07
Arachides	0,025	0,05	0,026	0,03
Riz	0,144	0,007	0,008	0,09
Sorgho	0,008	0,076	0,038	0,09
Mil	0,114	0,076	0,19	0,011
Maïs	0,18	0,21	0,07	0,13
Ignames	0,072	0,043	0,027	0,020
Total	0,62	0,602	0,529	0,431
Moins le coton et l'arachide	0,548	0,442	0,333	0,331

La comparaison n'est réellement intéressante et sans doute significative (à peu près) qu'entre Boundiali et Korhogo. Les superficies par habitant sont en effet plus semblables entre ces deux régions qu'avec les autres. La faiblesse des proportions de Ferké est due pour partie - nous l'avons déjà évoqué - à la prolétarianisation des paysans à travers les cultures industrielles de sucre et de sisal. Les habitants de la préfecture d'Odienné sont quant à eux, plus portés sur le commerce que vers les productions agricoles. Il s'agit de Malinké pour la plupart. Cela peut expliquer les différences constatées dans les productions avec Korhogo, dans la mesure où il s'agit d'univers culturels assez dissemblables.

Lorsqu'on exclut les productions de coton ainsi que d'arachides - pour ne conserver que des produits alimentaires vitaux -, l'écart se creuse davantage entre Korhogo et Boundiali, en faveur du premier (l'écart entre les deux données passe de 0,018 ha à 0,104 ha par habitant).

SOMMAIRE

	Pages
Introduction:	1
I° PARTIE	
Géographie humaine, hypothèses et méthode: les préambules du travail:	10
1° Chapitre: Les habitants du Niéné, dans le Nord de la Côte d'Ivoire: rapports (ethniques) de production et historique (bref) de la scolarisation:	10
2° Chapitre: Similitude des concepts et fécondité de la rencontre: l'hypothèse et les variables du travail	33
3° Chapitre: Produire du sens: questions de méthode.	57
II° PARTIE	
De l'individu-citoyen au devoir d'éduquer: l'adoption d'un concept :	81
4° Chapitre : De la Réforme à l'Ecole coloniale : l'implantation du concept en Afrique :	84
5° Chapitre: Entre le village et la Nation: le P.E.T.V., le développement et l'Ecole individualisante :	108
6° Chapitre: Les carences et les aléas d'une telle approche:	131
III° PARTIE	
Individus de la société traditionnelle: les groupes humains, dans le village	150
7° Chapitre: Pratiques religieuses et entités villageoises: le lignage est le modèle des rapports villageois:	153
8° Chapitre: Les places de la personne dans la société traditionnelle ou le lignage-roi:	173
9° Chapitre: Production et consommation collectives: de l'initiation (Poro) et de la dot comme facteurs de cohésion :	198
IV° PARTIE	
L'individu de la société actuelle: la désagrégation des anciens lignages:	220
10° Chapitre: L'érosion des objets-signes traditionnels: cessation du Poro et migration des jeunes:	220
11° Chapitre: De nombreux individus dans le lignage: cas des lignages <u>Kogo</u> et <u>Zovè</u> à Tindara:	242
12° Chapitre: Individualisation généralisée ou simple modification des rapports de production: l'exemple des cultivateurs de coton:	269