

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

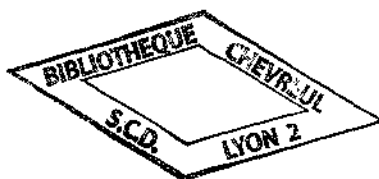
Thèse de doctorat de 3^e cycle

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

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

I° Partie.

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

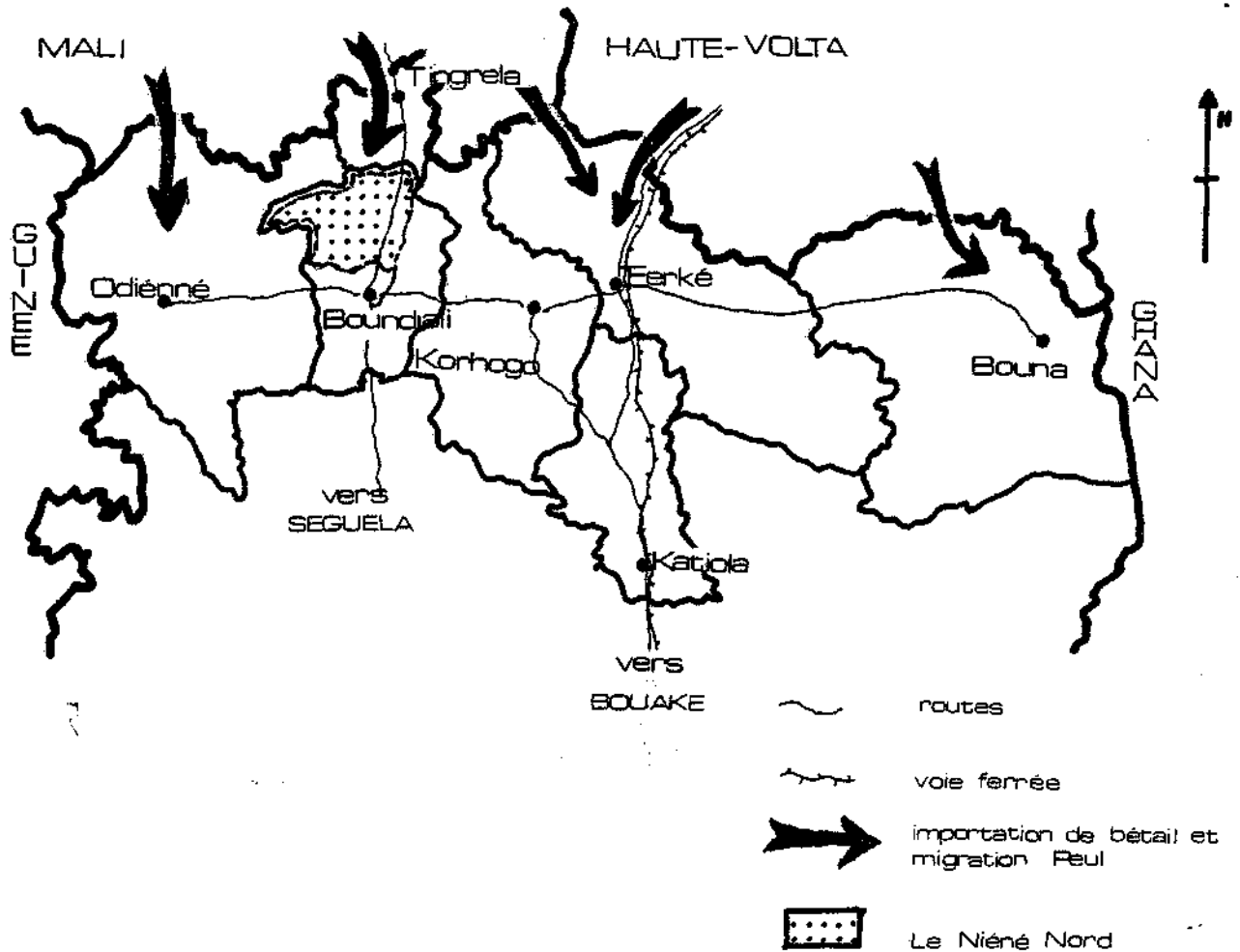
1° Chapitre.

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.

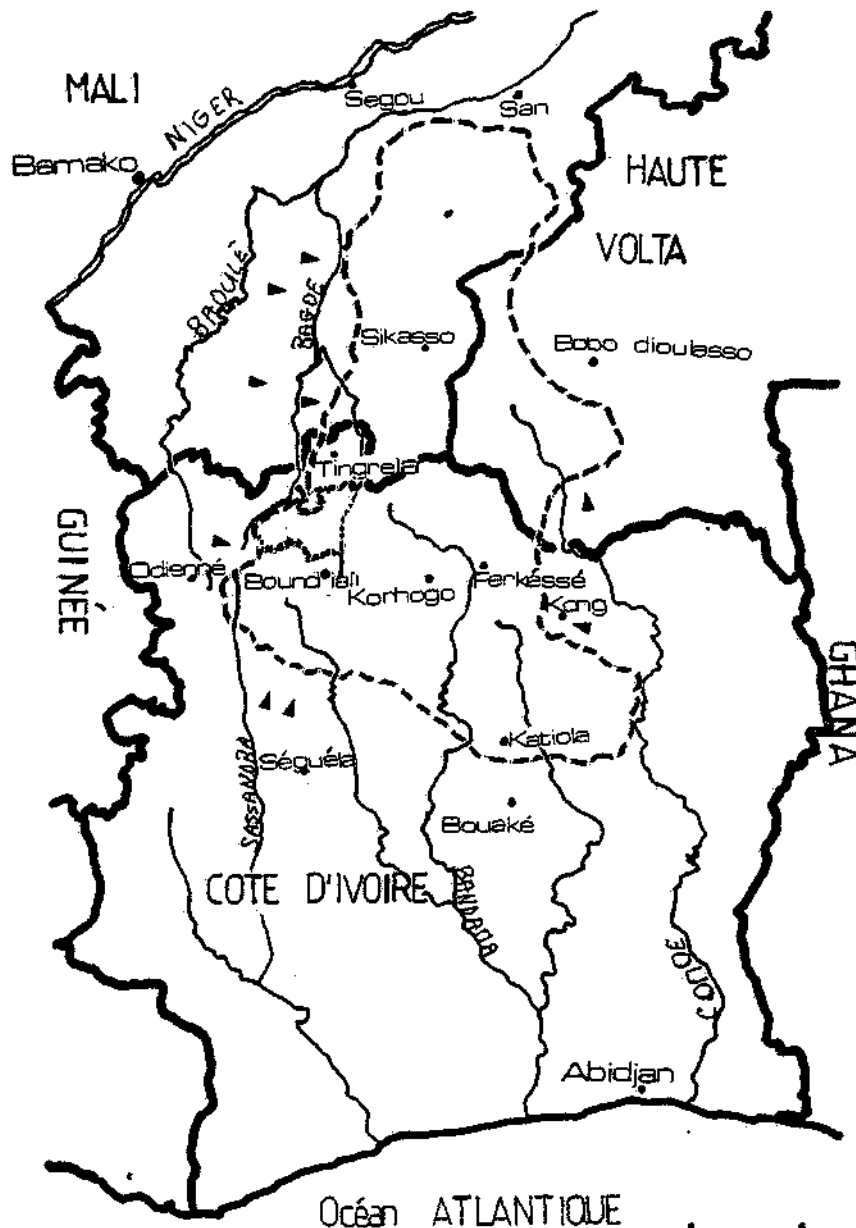
Paysans Sénoufo et guerriers Malinké (1)

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"

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 "dioulaïsés" jusque dans les professions. Si on nous autorise ce néologisme, nous pouvons dire que la "dioulaïsation" 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.

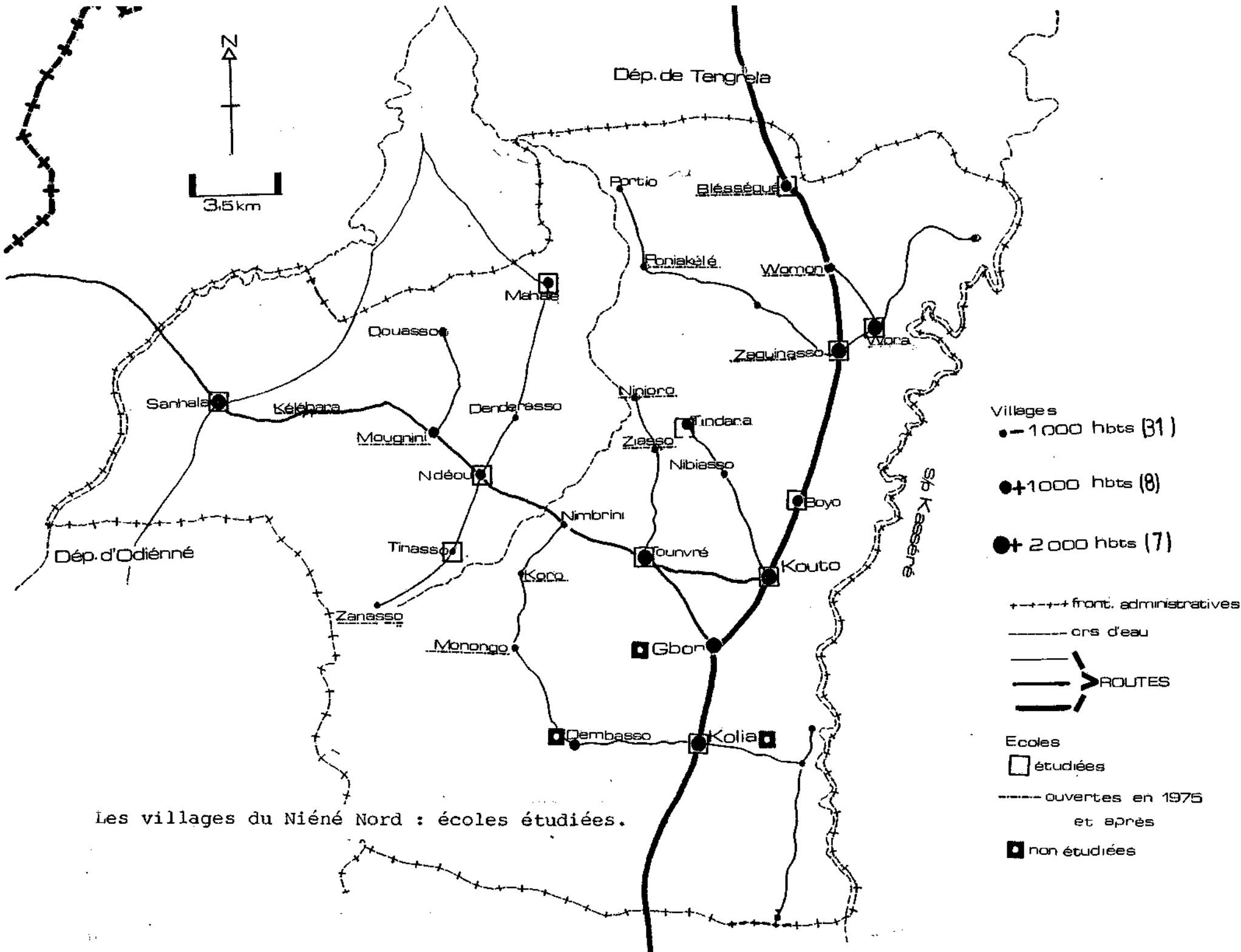
4) Parce que l'objet de ce travail est en dernier ressort, celui de la scolarisation, l'on a jugé bon d'en proposer l'historique, à ce point du texte. Mais il est bien entendu, que l'on en retrouvera régulièrement des références complémentaires, dans le courant du texte (cf. V^o partie).

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 idéelle 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 idéelle 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 idéelle 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 accollons, 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 apparaît 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.

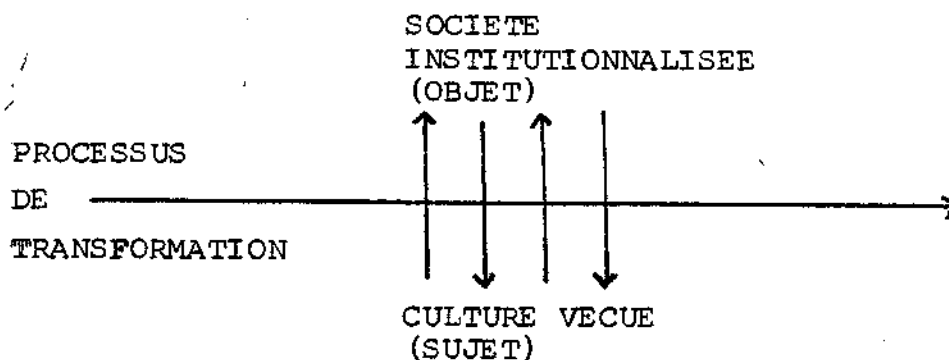
Une autre démarche consiste à voir le développement comme un processus de transformation, qui prendrait ses sources sur le lieu-même de son application. C'est le développement endogène. Dans ce cas, le terme de mieux-être est sans doute plus indiqué. Quand le projet s'initialise sur le terrain de son 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 salubre. 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.

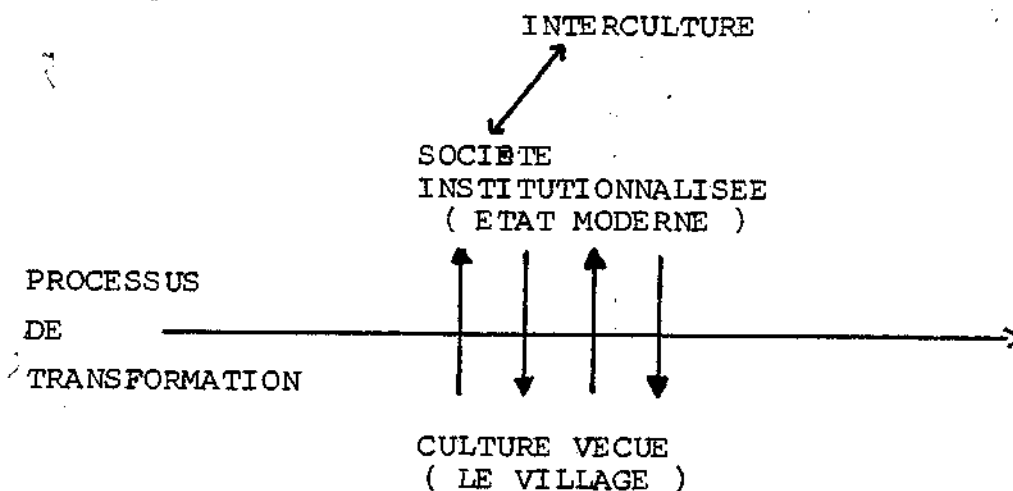
De fait, les nouveaux Etats ne font jamais intervenir les différentes cultures vécues dans les affaires de l'ensemble, de par leur fonctionnement rarement démocratique¹⁾ Au bout du compte, la société institutionnalisée, sous sa forme africaine, n'est qu'un appendice des instances interculturelles.

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 structurelles - 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.

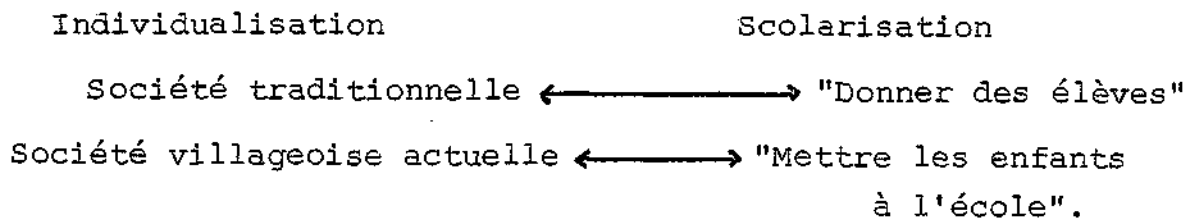
Nous n'avons retenu que le seul premier tome intitulé: "Principes et modalités d'application des nouvelles techniques et méthodes pour l'enseignement du premier degré, l'éducation post-primaire et la formation des maîtres" (2). Ce fascicule résume en effet les préoccupations de la pédagogie scolaire 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 tournée 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).