

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

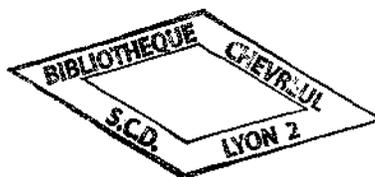
Thèse de doctorat de 3^e cycle

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

III° Partie.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2) Le terme est très faible.

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

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

7° Chapitre.

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

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

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

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

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

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

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

Une distinction certes. Mais dont les:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1) Ibidem p. 132.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Une fois qu'on avait éliminé les "dieux" malfaisants, il ne restait plus -très logiquement- qu'à reconstituer le stock rituel, jusqu'au prochain autodafé.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le culte des morts

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tié: Femme.

Lé: Vieux -vieille.

O: article défini singulier (La)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1) Tous fils de Zovè.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8° Chapitre.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Présentation des groupements familiaux constitutifs du lignage.

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

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

b) Deux groupes familiaux ont été intégrés au lignage par un autre moyen. La présence de Fiègui ainsi que de Zana et de Zanon dans ce lignage, résulte des mariages en secondes noces de leurs mères avec Zovè, sans qu'il y ait eu de liens de parenté entre le mari défunt et le nouveau mari (à l'image de la circulation coutumière des épouses dans le lignage, en cas de décès d'un premier mari) (4).

4) C'est généralement ce qui arrivait lorsque le défunt n'avait pas de "frères" susceptibles d'épouser ses veuves -soit parce qu'ils étaient trop jeunes soit parce qu'ils étaient plus âgés que le défunt mari. Venaient alors les "caciques" ou les... bienfaiteurs du village, qui reprenaient femmes

c) Deux derniers segments lignagers ont été intégrés à "la famille", par "pur humanisme". C'est le cas des groupes dirigés par Fankélé et Yassoungo, dont les ascendants sont morts alors que leurs premiers fils n'avaient pas encore atteint l'âge adulte. Il va de soi que cette "générosité" n'était pas sans arrière-pensées stratégiques. Le lignage venait de gagner huit garçons qui travailleraient bientôt dans le champ collectif.

Tous les autres membres du lignage sont les descendants directs de Zovè et de son épouse Fingué.

Au total, en 1960, le lignage comptait quarante-neuf personnes (49) de sexe masculin et vingt-sept femmes ou filles (27). La population des femmes ne prend pas en compte les filles du lignage qui étaient déjà mariées à cette époque; elles font partie désormais, d'autres "individus". Par contre, ces effectifs comprennent ceux des membres du lignage qui se sont installés hors du village (que ce soit à la ville ou dans des villages du Sud forestier). On en a tenu compte au départ, parce que leur influence n'est pas du tout négligeable dans la vie du lignage, malgré leur absence, ne serait-ce qu'au plan économique. De plus, à cette époque, le lignage payait les impôts pour tous ceux-là, même si cela n'empêchait pas qu'ils le fissent eux-mêmes, dans la ville ou le village où ils étaient installés.

Dans la liste qui suit, le classement par âge des hommes correspond aux classes observées dans le déroulement du poro. Pour les femmes, la répartition est elle aussi reprise à la pratique courante. Pour les filles du lignage, on ob-

*et enfants en bas-âge. Cette pratique a été recommencée par Neklo (pour sa 4^e épouse dont il a eu DOKO et DOTCHAN) et encore par Fantounon (le fils aîné de Neklo) pour son unique épouse Kéfouan.

Tableaux III. I. Liste des membres du lignage de Zovè en 1960.

Tableau III. I. I. Les hommes.

	Tio++	Tio +	Tio	Piari	Piako	10/ 5	- 5
Neklo	+						
Fantounon	+						
Koulagni		+					
Wagnimè		+					
Koliè			+				
Ségnénon			+				
Pignara				+			
Zovanga			+				
Doko				+			
Dotchan					+		
Zovè					(S +)		
Doyéri						+	
Dotbha							+
Dopè					+		
Nontian						+	
Fayou							+
Nabahon				+			
N' ganon			(S+)				
Yacrouwa					+		
Tuati				+			
Dorbié				(S+)			
Pitié						(S+)	
Woyatchè							+
Dohona						(S+)	
Dossawa							+
Pignin	+						
Dossogui						+	
Dochèmin						(S+)	
Kaboïn			+				
T'min					+		
Zana	+						
Tylognin						+	
Zanon	(E+)						
Œeko					(S+)		
Fankélé		+					
	5	3	5	5	6	7	4

(Suite de la liste des hommes du lignage en 1960).

	Tio++	Tio +	Tio	Piari	Piako	10/ 5	- 5
Séguéni		+					
Dofgnaga		+					
Wodja		+					
Tiandigui			+				
Doyilé		(S+)					
Tylodja					(S+)		
Dortchèmin						(S +)	
N'golo							+
Mienfaga							+
Yassoungo		+					
Madégué			+				
Koussi				+			
Wawo					+		
Kapié							+
Effectifs par Classe (*)	5	8	7	6	8	8	7

49

* Tio = Tiologo. Cela correspond à l'étape initiétique la plus intense du poro. Piako est l'abréviation de Piakori. C'est l'un des premiers stades de l'initiation. Les signes (++) et (+) correspondent à des âges compris entre 30 et 40 (+) et plus de 40 ans (++) .

S= Sclarisés (enfants ou adulte).

E= Adultes non sclarisé habitant hors de Tindara.

Tableau III.I.II. Les femmes.

	Meno- pausées	Non-meno- pausées	Filles
Saya	+		
Gnama	+		
Tuadio			+
Kadofwan			+
Katié			+
Nagomon		+	
Mientian			+
Korna			+
Mongni		+	
Torganatiè			+
Fiamadan		+	
Kefwan		+	
Z'gadiè			+
Lossongo		+	
Gnonfwèchon	+		
Naféritio		(+E)	
Gniré			(+S)
Yoh			(+S)
Zie			(+S)
Pantchè			+
Pantchè (II)		+	
Tuadio	+		
M'man		(+E)	
Tiloma		+	
Zatio		+	
Naféri		+	
Tasségwo	+		
	5	11	11

servera des enfants et des jeunes filles. Quant à la population des épouses du lignage, le seul critère est constitué par le seuil de la ménopause. Mais avant d'en arriver au classement proprement dit, écartons d'abord les expatriés. Il s'agit pour la plupart, des écoliers que le lignage avait donnés lors des rentrées précédentes. Un seul cas de départ "volontaire" du village était effectif à cette date parmi les non-scolarisés.

Les expatriés.

a) Les écoliers du lignage.

Le premier avait été Doh (le dernier des frères de Neklo) -qui n'apparaît pas dans la liste parce qu'il venait de mourir une année plus tôt. Sa famille est restée à la Mission Catholique de Kouto. Cela fait qu'il constitue avec ses enfants, un cas de scolarisation à part. La scolarisation de ces enfants est due pour partie à l'insistante bienveillance du Père de la Mission. La scolarisation de N'ganon (que nous évoquons plus tard) est due aussi à l'insistance de la Mission, par l'intermédiaire de Doh. Quant à Doyilé, il a été "donné" en 1944, à l'ouverture de l'école de Kolia (l'école de Kouto n'était pas encore reconnue officiellement). De même, les autres écoliers, avaient été donnés au fil des demandes de la "force". C'est le cas de Zovè (le jeune), de Dohona, de Tilodja et de Dortchèmin. Seko a été "donné" par le lignage, mais c'est d'abord son père qui l'a proposé, après avoir (semble-t-il) perçu le "sens de l'Histoire" du fait de son séjour à la ville.

C'est justement le père de Seko qui est le premier non-scolarisé du lignage à avoir utilisé l'extérieur (i.e. par la fuite) pour échapper aux menaces du monde traditionnel. A l'âge de "Piari" (soit vers 16 ans), il avait commis la faute de laisser tomber le corps d'un mort alors qu'il le portait

avec d'autres, vers le cimetière. Cette "faute" signifiait la mort du porteur, puisqu'on l'interprétait comme un appel du mort. Mais au lieu d'attendre sa mort, Zanon était parti à Boundiali et s'était converti à l'Islam (vers 1935), allant jusqu'à s'établir marabout après quelques années d'études du Coran. En 1960, il ne travaillait donc plus avec le lignage, mais en revanche, on le comptait toujours parmi les membres.

Si l'on retire tous ces expatriés des effectifs du lignage, celui-ci ne comporte plus que 60 membres sur un total de 76 personnes. Soit 38 hommes et 22 femmes qui vivent au village, de façon permanente (et donc non scolarisés). Le tableau suivant donne le détail des répartitions, tant par sexe que par catégorie sociologique.

Tableau III.II. Les effectifs par "catégorie sociale".

	Eff. tot.	Expatriés	Villagers	Travail.
Tiologo ++	5	1	4	0
Tiologo +	8	1	7	7
Mères	5	0	5	0
Tiologo	7	1	6	6
Epouses	11	2	9	9
Piari	6	1	5	5
Piakori	8	3	5	5
Filles	11	3	8	0
- de 10 ans	15	4	11	(11)
Total	76	16	60	32 (+11)

Parmi les hommes, il y a :

- Un premier groupe de 4 personnes de plus de 40 ans, dont le chef du lignage -qui est le seul à ne jamais se rendre aux champs. Les trois autres ne vont plus au "grand champ" que

pour s'assurer des dimensions, constater qu'il n'empiète pas sur le terroir d'un village voisin, mais aussi pour juger de la qualité du sol. Ce groupe de quatre est le conseil du lignage.

- Un second groupe de sept personnes ayant entre 30 et 45 ans. Théoriquement, ces personnes ne travaillent plus vraiment la terre, même si elles vont aux champs, pratiquement tous les jours. Suivant leur place dans la hiérarchie des âges, les uns (les plus jeunes) vont travailler avec les jeunes pendant que les deux ou trois plus âgés se chargent de la nourriture (les ignames à faire cuire) ainsi que de l'eau à boire. C'est l'un des membres de cette catégorie qui se charge de contrôler, de critiquer et de parfaire le travail des plus jeunes cultivateurs - notamment "arranger" les termitières qui sont des endroits très fertiles du fait de la présence de déchets organiques digérés par les termites, mais qui sont de consistance argileuse et donc dure (4).

Au dessous de ces deux âges, tous les jeunes travaillaient en "compétition". C'est véritablement sur eux que le lignage comptait pour remplir ses greniers. Ils étaient au nombre de 11 personnes (6 de la classe des tiologo et 5 piari). On les appelle encore les "mwan", qui constituent la force vive du lignage, et donc sa puissance.

- La dernière des classes utiles est celle des Piakori. C'est une classe intermédiaire. Ils ont entre 10 et 15 ans. On ne les considère pas encore comme des travailleurs à temps complet, même si leur travail est déjà notable. Pendant la saison des pluies, ils viennent rejoindre les plus jeunes, pour la surveillance du maïs.

4) Vers 1960, C'étaient Koulagni et Yassoungo qui surveillaient le travail des jeunes. Pendant ce temps, Séguéni, Wagnimin, Dofnaga et Wodja allaient travailler avec les jeunes. C'est donc Fankélé qui se chargeait de nourrir tout le monde.

Pour les femmes, on distinguera:

- Le groupe des mères. Elles ne travaillent plus que pour elles-mêmes, ou pour leur propre mère, si cette dernière est encore vivante. De façon générale, les surplus vivriers qu'elles produisent sont consommés lors des funérailles de membres de leur lignage (maternel -ou lignée du sein). On en compte donc cinq dans le lignage de Zovè en 1960.

- Les épouses. Elles travaillent encore pour le lignage paternel (celui de leurs maris), même si, parallèlement, elles continuent de cultiver le champ de leur mère (généralement ménopausée).

- Restent les filles du lignage. Elles travaillent pour leur mère si celle-ci est déjà ménopausée, ou bien encore pour leur grand-mère. De toutes les façons, il est théoriquement entendu qu'elles ne profitent qu'à leur seul lignage maternel.

Ages, statuts et productions dans le lignage paternel.

A/ L'enfant du lignage: De l'indifférenciation des géniteurs à la distinction des sexes.

Le tableau précédent nécessite quelques corrections, au moins au niveau des jeunes et des filles du lignage. On peut y voir que les filles y sont séparées des garçons, et que même ceux-ci appartiennent à un seul et même groupe, pourvu qu'ils aient moins de 10 ans. Dans la pratique usuelle, les sexes sont pour ainsi dire indissociés, jusqu'à l'âge de 14 ans environ. Garçons et filles sont confondus dans la même bande d'enfants du quartier durant ces premières années. Comment s'élabore cette "classe d'âge" ?

L'enfant sénoufo n'est pas longtemps gardé par sa mère, à cause des travaux champêtres. Quand la mère est près d'accou-

cher, si elle n'a pas d'autre enfant, elle doit en trouver un, qui ait entre 6 et 9 ans, pour garder son futur bébé. Elle n'a en effet, guère qu'une "lune" pour repartir aux champs. Ces champs qu'elle n'avait pu délaissier que quelques dix jours avant son accouchement. On l'aurait immanquablement accusée de paresse , si elle était restée au village un peu plus tôt (4).

Jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge de trois ans, l'enfant est emmené au champ, par son gardien (le pitcho), afin qu'il y puisse têter dès qu'il pleure. Mais cet "âge d'or" ne durera que jusqu'à ce qu'il marche et parle à peu près (ce qui n'a parfois lieu que vers l'âge de trois ans). A partir de ce moment, les enfants restent au village, auprès de leur gardien ou des anciens du quartier. C'est là que commence la formation des classes d'âge, presque à la marge de la société. Les enfants d'un même quartier se retrouvent toujours dans un même groupe. La limite de leur territoire de jeu est d'emblée le quartier, dont ils ne peuvent sortir que pour aller vers la brousse. Et même cette brousse est répartie selon les quartiers. A première vue, il pourrait ne s'agir que d'un problème terriblement banal de territorialité, propre à toutes les bandes d'adolescents. Mais il se trouve qu'ici, tout le monde, même les adultes, res-

4) "On" se serait manifesté sous l'aspect des autres épouses du lignage. Ce que l'on ne peut manquer de mettre en relation avec l'extrême brutalité parfois, de la domination des hommes. Pour "épouser" une femme, l'homme et ses frères ont payé de leur sueur dans les champs des beaux-parents, durant de nombreuses saisons de pluies. Une fois qu'ils ont la femme, tout se passe comme s'il fallait rendre l'investissement productif, tant en travaux fournis qu'en enfants engendrés. C'est pour cela que de nombreuses personnes se prénomment: Séguénon ou Séguétio (ce qui veut dire respectivement : garçon ou fille du champ), soit parce que leur naissance est intervenue peu après le retour du champ, soit sur la route du retour au village, soit tout simplement au champ.

pecte cette limitation des aires de jeu. Une excursion dans un quartier voisin équivalait à un défi. Et ce sont les anciens qui le rappellent à leurs enfants, quand ils voient passer un enfant d'un autre quartier. Confinés au quartier, les enfants se hiérarchisent alors suivant l'âge. C'est un principe qu'ils retrouveront tout au long de leur existence. Les occasions de l'inculquer ne sont pas du tout rares. Cela va de la distribution des parts de viande, jusqu'à l'exécution des commissions. Pour bien faire entrer les classements, il n'est pas rare que, pour départager deux enfants dont ils "ne se rappellent" pas l'ordre de naissance (1), les adultes leur demandent de lutter (sans se frapper). Le vainqueur est bien entendu déclaré plus âgé ... jusqu'à la prochaine contestation.

Parallèlement à cette intégration du groupe d'âge, la séparation d'avec la mère était entamée. Une intervention de la mère (pour couvrir son fils) ne pouvait avoir lieu qu'entre ses propres enfants. Sitôt qu'il y avait d'autres enfants du quartier, un devoir de réserve était de rigueur (2). Bientôt, la case maternelle apparaissait (à l'enfant) théoriquement identique aux cases de toutes ses autres "mères", tant du point de vue des manifestations affectives que de ce qu'il pouvait y trouver à manger. Par ailleurs, dans le Niéné traditionnel, les repas du soir et du matin se prenaient devant la case du chef de lignage (pour les garçons) ou de la plus âgée des "mères" (pour les filles). De plus, dès l'âge de six ans, petit garçon

1) Bien entendu par jeu, plus que par perte de la mémoire. Ou bien encore si c'est le plus jeune qui conteste la prééminence de son aîné.

2) Et la mère s'esquivait en disant: ce sont vos histoires. On considère généralement qu'il vaut toujours mieux ne jamais se mêler aux querelles des enfants, car ils se réconcilient bien plus vite que les parents qui commettent la maladresse de s'en préoccuper.

et petite fille cessent de dormir dans la case de la mère, pour aller retrouver leurs "camarades d'âge" dans la case d'un ancien du quartier.

Le père des enfants va très rarement dans la case de la mère. Pour une raison évidente: il a généralement plusieurs épouses. Il lui faut donc éviter de singulariser une case, en demeurant dans une centralité neutre. L'enfant, progressivement évacué de la case maternelle, n'a pas de rapports formels avec son père. Il s'y trouve en présence des autres enfants du père. Bientôt, pour le garçon comme pour la fille, il se forme deux groupes d'adulte: les pères et les mères, qui deviennent assez vite, les hommes et les femmes. Parmi les jeunes, il se reconnaît aussi des grands (frères ou sœurs) et des petits. Au total, quand débute l'épreuve du N'mwon (1), l'enfant n'est déjà plus expressément le fruit de l'union de tel homme et de telle femme. Même s'il se reconnaît des géniteurs, même si le lien privilégié de ces rapports filiaux demeure, il se sait déjà, selon l'expression de J. RABAIN ZEMPLI, enfant du lignage. Et, en tant qu'enfant du lignage, c'est sa classe d'âge qui va dominer dans ses rapports effectifs aux choses.

La période qui s'écoule entre la naissance et la première des épreuves initiatique ("petit poro") est assimilable à un sevrage qui ne concernerait pas que l'allaitement. En plus de ne plus accéder au sein maternel, les adultes confinent l'enfant dans l'aire du jeu, c'est-à-dire à ses seuls camarades du quartier. Un peu comme si la naissance (i.e. l'instant précis de la venue au monde) se poursuivait, sur le plan social. Tout se déroule comme si le lignage et même le quartier se liguèrent pour nier l'existence-même, de par le pssé, d'un cordon ombilical ayant lié tel enfant à telle mère. L'enfant doit donc ces-

1) C'est la première des épreuves du "petit poro". Elle a lieu vers 9 ou 12 ans (cf. Les âges du poro in Annexe])

ser de singulariser la case maternelle, pour singulariser toutes les cases de ses autres "mères". La cohésion du groupe est à ce prix.

La séparation des sexes n'était effective socialement qu'au moment où les garçons inauguraient le cursus du poro. C'est donc au sein de la classe d'âge que l'enfant commençait l'apprentissage des travaux champêtres, par le biais de l'association des Gbar-piré (4). Tous les enfants du quartier, entre huit et quatorze ans, font partie de ce groupe dont l'union est sacralisée par un "fétiche" (2).

Le groupe tout entier travaille dans les champs, lors des labours seulement (soit donc entre les mois d'avril et de juin), avant que ne commencent les surveillances de maïs. Ce sont surtout les mères (menopausées) qui profitent de ce travail. Ces faits laissent à penser que le petit garçon (de moins de 14 ans) est, comme la fille non-mariée, un objet de femmes. Précisément, les groupes vont chez chacune des mères ou des grand-mères de ses membres. La compétition y est poussée, car à la fin du jour, les trainards sont hués et moqués, depuis le champ

4) En fait ce terme a au moins deux sens; en partant du mot gbar qui veut dire aussi bien associer, agréger en vue de fournir une aide, que l'action d'entrer en compétition. Gbar piré s'entend généralement comme étant "la compétition des petits" ou "la petite compétition", avec en arrière-cour, l'idée d'une aide possible, par l'union.

2) Ce fétiche s'appelle "gbar naga" (la queue de l'union/compétition). Il est confectionné avec une bande de tissu offerte par une "mère" du quartier. On se le passe de promotion à promotion. C'est au nom de ce fétiche que l'ordre règne dans le groupe. Quiconque enfreint les lois (non-respect d'une personne plus âgée ou "insulte d'une fille à l'endroit d'un garçon") doit payer une amende (le plus souvent, il s'agit de filles et elles s'acquittent en offrant un repas aux membres du groupe).

jusqu'à la maison de leur mère. A vrai dire, le travail des gbar-piré n'est pas rentable. C'est sans doute ce qui explique que seules les femmes en sont bénéficiaires. De plus, il faut nourrir tout ce monde; ce qui réduit d'autant le bénéfice à en tirer. Et puis, de façon générale, les gbar-piré sont cantonnés aux terres précédemment cultivées (les jachères en somme), en raison de la faiblesse de leurs force. Ils cultivent donc d'abord les arachides et le maïs des plantations maternelles.

C'est vers la fin de cet âge (soit entre 12 et 14 ans) que les jeunes garçons sont progressivement introduits au travail du lignage. Avec leurs aînés, sans être tout-à-fait pris au sérieux, ils labourent les jachères d'un an, pour semer l'arachide. Mais, dans tous les cas, garçons et filles cessent tout labour, pour se consacrer à la seule surveillance du maïs. Et, durant les trois mois se juillet à septembre, depuis la germination du maïs jusqu'à ce qu'il sèche sur pied, ils passent la nuit au champ. Les filles surveillent les champs de leur mère (si donc elle est ménopausée) ou de leur grand-mère. Les champs de Zovè avaient ainsi 12 surveillant pendant l'hivernage, en comptant les écoliers qui étaient alors présents au village (4).

Au total, parti d'une relation privilégiée avec ses géniteurs (et parmi ceux-ci, la mère beaucoup plus que le père), l'enfant est très tôt introduit dans une classe d'âge qui sera son lieu de vie. Au sein de cette classe d'âge, les différents apprentissages se font; qu'ils soient sociaux (la différenciation des sexes ou par l'aînesse) ou techniques (apprentissages aratoires). Mais s'ils produisent quelque chose, c'est, pour les garçons comme pour les filles, au profit de la mère,

4) Le total se fait en ajoutant le nombre des piakori à celui des enfants de plus de sept ans.

et du lignage maternel (en dernier ressort). Progressivement, le lignage paternel enrôle le petit garçon, au fil de ses besoins (culture des arachides ou surveillance du maïs), laissant la fille là, aux mains de la mère et du lignage maternel.

B/ L'homme du lignage: du travail pour le lignage jusqu'au statut d'adulte.

C'est à partir de l'âge de Piari (14 ans environ) que les garçons commencent à travailler quasi-exclusivement pour les champs du lignage. Avec les épouses, ils sont chargés, jusqu'à l'âge de 45/50 ans, des plantations communautaires. Pour les plus jeunes, le travail se fait au rythme de la compétition, tant pour les hommes que pour les femmes (4). Le plus souvent, les travaux sont réalisés en commun avec les membres d'autres lignages. C'est le système des "invitations" ou dettes de culture, qui est usité dans tout le pays Senufo. Chacun des membres du lignage invite un travailleur de son âge dans un autre lignage, pour un jour donné. Tout le monde se rencontre sur le même champ. A charge à chacun, de payer ultérieurement une autre journée de travail à son invité. C'est un véritable commerce dont l'unité d'échange est la journée de travail. Mais tout se passe dans une grande confiance, puisque certaines dettes attendent, sans conflit, de deux à trois saisons de pluies. La compétition qui est de règle, est généralement très féroce entre gens d'une même classe d'âge. C'est à la puissance de son labour, à la hauteur des buttes qu'il élève qu'on juge de la valeur d'un jeune homme. Et la consécration vient quand

4) Les femmes rivalisent entre elles. De façon générale, celui qui finit le premier son sillon, en entame un autre, tout en laissant la "part" de ceux qu'ils a dépassés... sauf s'ils sont plus âgés que lui (d'une classe d'âge -i.e. plus d'un an et demi).

on lui attribue un cor, dont il jouera lorsque le griot (qui est présent au champ) l'interpellera. Pendant que les cultivateurs les plus agés aident les derniers (sauf les trainards), le griot chante les louanges du lignage maternel des champions. Tout le mérite se trouve ainsi projeté sur le lignage, dont le champion n'est en somme qu'un phénomène. On peut penser que le choix du lignage maternel est dû pour une grande part, à ce qu'il est le trait de différenciation des personnes présentes au champ (4). Encore qu'il relève plus sûrement de l'époque où le lignage maternel était le lieu de production, bien plus que le lignage paternel.

Tous les travailleurs de ces catégories constituent donc les travailleurs les plus performants du lignage. Ce sont les mwan du lignage (2). Il est à noter que s'ils produisent comme jamais ils ne l'ont fait jusqu'à présent et comme jamais ils ne trouveront la force de le faire plus tard, aucun d'eux ne peut se targuer de posséder ni de décider de quelque chose que ce soit, de leur propre chef, sans passer par les anciens du lignage. A côté des travaux du champ familial, ils ont le "loisir" d'aller donner un coup de main aux membres de leurs lignages maternels. Les hommes vont aider (quand le champ du lignage le permet) leur mère ménopausée (ainsi que leur belle-mère s'ils en ont une) et les femmes aussi.

Ce n'est que quelques années après le tyologo que les hommes commencent à jouir d'une certaine personnalisation par rapport à leurs cadets. A cet âge, ils devenaient les maîtres d'œuvre du champ lignager. Pour eux, il n'y avait plus de compétition. Et c'est le plus agé (parmi ceux qui allaient

4) Soit la nécessité de distinguer entre deux "frères" d'un même lignage paternel, et dans une même classe d'âge.

2) Ce terme sert pour désigner les travailleurs du lignage, mais on s'en sert aussi pour parler des compétiteurs, durant les "invitations".

encore au champ) qui était désigné responsable du grenier. A cet âge, ils se mariaient (quand enfin la fiancée était en âge de le faire). Mais ils ne cessaient pas pour autant de travailler exclusivement pour le lignage, au moins jusqu'à la quarantaine affirmée. Telle était du moins la règle. Mais la réalité est que la date du départ à la retraite dépendait largement du nombre des anciens (totalement retirés du champ lignager) et surtout de celui des "mwan".

Du point de vue religieux, l'on a déjà remarqué qu'à ces âges, les hommes commençaient à observer des interdits plus strictement personnels, qui allaient jusqu'à les empêcher d'aller travailler tel jour de la semaine (1). Mais la singularisation de l'homme est véritablement accentuée vers l'âge de quarante cinq ou de cinquante ans, lorsque le lignage lui accorde de travailler tout seul, une portion de terre proche du village. Ces concessions de parcelles constituent une pratique relativement récente dans l'histoire du village. Le premier à le faire à Tindara avait été Fandia (cadet de Neklo, fils de Zovè et de Fingué). Pignin en dit qu' "on disait pour l'excuser que c'est parce qu'il avait été passer un temps chez ses oncles maternels à Kouto. C'est une habitude chez eux (à Kouto). Sinon, quand on faisait cela ici, le chef de famille disait qu' on désirait se séparer de lui. Et ce n'est que lorsque Fandia avait fini le "grand champ", il faisait alors le sien. Un tout petit champ d'ignames".

En 1960, ces concessions étaient accordées à Fantounon, Pignin et Zana. Tous les autres, plus jeunes, étaient stricte-

1) On les évoque sous le nom de daminguè. Un concept générique qui signifie quelque chose comme le destin particulier attaché à la personne, un peu comme un ange gardien. Wagnimè, que nous avons observé longtemps ne va plus aux champs les troisièmes jours de la semaine. Au début, l'interdit ne frappait que son seul champ. Et il pouvait aller travailler avec ses amis. Mais depuis quelques années, cet interdit s'est étendu à toute la superficie du terroir villageois... sans doute l'âge.

ment limités aux seuls champs du lignage. Pour justifier leur attribution, Pignin dit que c'est uniquement pour se procurer le "prix du tabac"; autrement dit, "l'argent de poche". Mais les bénéfices n'étaient pas réservés aux seuls producteurs. Le lignage puisait abondamment dans les ignames de ces "fuy blé" (i.e. petits champs d'ignames), pour telle fête ou pour nourrir tel étranger arrivé à l'improviste. Et si d'aventure Fantounon ou Pignin vendait quelque produit de ce champ, l'argent était intégralement présenté aux chefs du lignage, avant toute dépense. Telle était du moins la démarche. Mais rien ne les empêchait d'offrir quelque igname à tel de leurs amis ni à telle de leurs épouse si tel était leur choix. C'est par le biais de ces concessions que le coton a fait son entrée dans la région. La culture du coton avait été encouragée au début, par les chefs de lignage auprès des hommes de cet âge (1).

Pour nous résumer (à propos de la vie des adultes mâles du lignage), disons que tout se passe comme si la finalité (après le tiologo) était de devenir chef du lignage. Les hommes ont progressivement abandonné la compétition dans les travaux du champ. En accédant au statut d'anciens, ils travaillent donc moins, tout en bénéficiant davantage des produits du lignage. Dans le même temps, force est de constater qu'il y a une "personnalisation" accrue, à défaut d'une individualisation (que ce soit à travers le petit champ d'igname ou la pratique culturelle du daminquè). Pourtant, jusques à la position la plus élevée -celle de chef du lignage-, cette personnalisation

1) Autrefois, c'étaient les mêmes qui produisaient le tabac, pour la seule consommation locale, en ramassant la terre des dépotoirs du village. Aujourd'hui, seuls les plus âgés s'occupent du tabac. Dans le même temps, la limite d'âge pour la production du coton s'est considérablement abaissée (cf. Individu de la société villageoise actuelle).

s'opère au sein du lignage.

De fait, le chef du lignage ne "règne" pas tout seul sur ses suivants (frères ou fils). Et la comptabilité du lignage est tenue par le cadet, qui a charge de distribuer les pagnes (pour les funérailles) ainsi que les achats et les consommations de bétail, en parfait accord avec les autres "retraités" du champ du lignage. Dans le lignage de Zovè, ce rôle était déjà tenu par Fantounon, entouré de Pignin et de Zana. On a vu aussi que le grenier était géré par le plus âgé des travailleurs (en l'occurrence Yassoungo). Les achats et les ventes le font donc intervenir automatiquement, puisque c'est lui qui détient la marchandise. En somme, dans la classe la plus âgée du lignage, il y avait collégialité, sans qu'on puisse parler de parité parfaite, puisque le droit d'ainesse plaçait le chef du lignage au dessus de tous les autres. C'est donc lui qui coupait court à toute bicéphalité éventuelle.

Une vie de femme: Le deuxième lignage.

On a déjà vu que, au sortir de la petite enfance, garçons et filles sont en quelque sorte socialement indifférenciés. Ils se retrouvent par quartier, au sein du même groupe de "gbar-piré", dont on a vu aussi que le bénéfice revient d'abord aux femmes (4). Mais, tandis que le petit garçon est progressivement amené à participer aux travaux des champs communautaires, la fille demeure auprès des champs "de femmes". C'est donc elle qui se charge de la surveillance de ce maïs, puis progressivement des labours, jusqu'à son mariage.

4) Encore qu'une évolution récente encore fasse apparaître que la structure de production des "gbar-piré" est de plus en plus utilisée par certains adultes mâles, séparés de leur lignage paternel d'origine, ou tout simplement épargnés des travaux communautaires (les détenteurs de "petits champs d'ignames").

La tradition pose en effet, que la fille appartient à la mère. C'est-à-dire au lignage maternel de celle-ci. C'est donc théoriquement ce lignage qui décide des fiançailles de la fille avec tel lignage paternel. Le profit de la dot qui est versée en nature par le lignage-gendre, revient aussi à la mère, et à travers elle, au lignage maternel. C'est pour cela que l'on dit que la fille appartient à la mère, tandis que le fils est la propriété de ses "pères" (1). C'est sur la fille que la future ménopausée compte pour ses vieux jours. La mère a donc un intérêt particulier à ne pas s'en défaire. C'est ce qui explique -tout au moins dans le Niéné Nord- pour partie, la faible scolarisation des filles, bien avant un quelconque machisme. Et d'ailleurs, si la mère n'a qu'une seule fille, elle évite de la marier à un lignage paternel d'un village voisin, préférant l'avoir avec elle dans le même lieu. On a compris que, ménopausée, elle ne reçoit pratiquement plus d'aide du lignage marital.

Après la folle (2) période de la "jeunesse" (pitiagui: ou l'état de jeune fille), la fille est mariée à un lignage, qui a travaillé des années durant pour payer sa dot. On peut dès lors se représenter toute l'existence de la femme, jusqu'à la ménopause, comme un remboursement ou plutôt une fructification de la dot perçue. Désormais, la plus importante partie de

1) Mais ce système de "possessions" supporte bien quelques entorses. Avec l'accord de la mère -notamment si celle-ci a donné le jour à de nombreuses filles -, le lignage paternel peut parfois se charger de marier une ou plusieurs filles aux lignages de son choix. De même, lorsqu'il a été question de "donner" des élèves, certains hommes (désignés par le village, pour la corvée du "don") ont pu donner l'un des fils de leur sœur, parce qu'ils n'en avaient pas suffisamment eux-mêmes, alors que l'école préférerait les garçons aux filles.

2) C'est du moins ainsi que l'imaginaire collectif le veut, même si les interdits sont légion.

ses forces sera consacrée aux plantations du lignage marital. Ce qui n'empêche pas -bien entendu- de faire des enfants. Généralement, c'est le lignage paternel qui fournit la nourriture pour tout le monde. Mais il revient aux femmes de confectionner les sauces ainsi que de produire le fonio. Or le tô qui est l'aliment traditionnel et quotidien des Sénoufo du Niéné Nord est fait, pour plus de la moitié, avec du fonio, que vient lier un peu de farine de maïs. En réalité, ce sont donc les femmes qui nourrissent le lignage paternel, la plupart du temps. De plus, abusant de cette situation, les lignages paternels ne "donnent" du maïs à leurs épouses que de loin en loin.

Parallèlement aux champs des maris, la femme travaille toujours avec sa propre mère (ou grand-mère). Théoriquement, on dit que ce travail ne profite pas au lignage des maris, pas même aux propres enfants de la femme, puisque c'est le champ communautaire qui nourrit tout le monde. Le champ de la mère est donc destiné avant tout à constituer le pactole du Nérigba. Mais il faut pourtant signaler que ces dispositions ont subi elles aussi quelques changements, face au comportement lésionneur des hommes. Pour pallier aux manquements de leurs "époux", les femmes ont d'abord commencé par puiser dans les réserves de leur propre mère. Si cela était somme toute juste à une époque antérieure -dans la mesure où les largesses du lignage-mari de la fille (4) profitaient également à la mère-, rien ne l'a plus justifié quand les lignages d'hommes n'ont plus eu grand-chose à offrir à leur épouses (2). Une des réponses des

4) Notamment en ignames que seuls les lignages paternels produisaient.

2) Peu de maïs et encore moins d'ignames, les efforts ayant été dispersés dans la culture du coton ainsi que -c'est du moins ce qu'on dit-^{par} la sécheresse.

femmes a été le refus d'apporter les repas, à la "place" familiale. Pourquoi en effet, nourrir une entité dont on ne perçoit guère les bénéfices ? Aujourd'hui, chaque homme mange dans la case de sa femme... s'il est en bons termes avec elle. Et ils sont nombreux les maris qui se plaignent de ne rien manger de la journée (1).

Lorsque nous avons interrogé Pignin sur le sort qui était celui des femmes de la société traditionnelle, il a parlé de leur part de travail agricole puis terminé (d'emblée) sur la situation actuelle des rapports entre les sexes. Il dit:

"Elles travaillaient avec leur mère pendant les jours que vous leur laissiez. Elles s'invitaient les unes les autres pour cultiver le champ de leur mère. Puis, quand les enfants commençaient à bien grandir et à bien travailler, vous les laissiez en disant: "travaillez pour vous-mêmes"... quand elles commençaient à avoir mal aux reins. Vous ne payiez plus leurs impôts. Vous n'avez plus rien à voir avec elles. Si elles n'ont plus leur mère, elles commencent un champ toutes seules. Si elle a des funérailles, c'est elle qui fournit les aliments pour le gonaga (2). C'est ainsi que c'était. Maintenant, même si c'est une jeune épouse, si cela lui plaît, elle ne va plus travailler qu'avec sa mère. Quand on dit de payer les impôts, tu les payes. Si tu refuses, les gens te disent que c'est comme ça pour

1) Surtout quand ils n'ont plus leur propre mère. C'est là sans doute l'une des causes de la désagrégation du lignage, dans la mesure où le "ménage" se dégage de plus en plus comme le centre de nouvelles cohésions, au détriment de la collectivité.

2) Le gonaga est un plat de riz ou de foutou que l'on doit offrir aux parents d'un mort, en témoignage de solidarité mais aussi d'allégeance. Il constitue un élément extrêmement chargé de significations, dans le langage qu'occasionnent les funérailles: Par exemple, un lignage-gendre doit en offrir un aux parents de sa jeune épouse lorsque ceux-ci ont perdu un des leurs. Le gonaga permet donc aussi de lire les alliances au sein du village (entre autres fonctions).

tous (1).

Quand donc les épouses "commençaient à avoir mal aux reins", les hommes les laissaient travailler pour elles-mêmes. Elles étaient aidées par leurs filles et, de façon moins formelle, par leurs propres fils et les enfants de leurs autres "sœurs" du lignage maternel. Une autre aide est constituée par le paiement des dots des filles du nérigba. La mère en bénéficie au premier chef, même si certains travaux vont au chef du nérigba (2). Ce statut privilégié de la mère contribue en retour, à maintenir la domination des hommes sur leurs épouses. Il est en effet évident que ces privilèges futurs organisent la vie d'épouse, comme par anticipation, en canalisant les frustrations. La femme a ainsi tout intérêt à avoir des filles, puisqu'elles l'aideront toute sa vie durant. Dans le même temps, le lignage paternel ne lui souhaite que des garçons pour travailler le champ communautaire. L'acceptation par les femmes, des humiliations masculines trouve son fondement dans cette répartition des espoirs, beaucoup plus que dans la seule cro-

1) Outre le fait de résumer la vie et le statut d'épouse, le témoignage de Pignin révèle aussi l'évolution récente du système social total. Nous interprétons volontiers l'emploi du tu (seconde personne du singulier - qui paye, qui voudrait refuser et à qui les gens disent que c'est comme cela pour tous), plus comme le signe de la désagrégation du lignage que comme résultant simplement du "grand âge" de Pignin (ce qui le placerait au même niveau qu'un chef de lignage par exemple). L'emploi de ce tu souligne le caractère personnalisé des relations actuelles entre l'homme et sa femme. On peut d'ailleurs voir que lorsqu'il évoque -un peu plus tôt- la situation du passé, il dit vous, pour définir l'acteur (i.e. le lignage paternel).

2) Le chef du nérigba détient le tilo du lignage (i.e. les esprits des morts du lignage maternel). En règle générale, c'est le membre le plus âgé du groupe, quel qu'en soit le sexe. Aussi bien, certains travaux de dot peuvent-ils profiter au champ d'un chef de lignage paternel.

yance en une quelconque supériorité des mâles. On voit aussi apparaître les conséquences que cette distribution des prérogatives peuvent avoir sur la scolarisation des filles. Les hommes ont les garçons et les filles vont aux mères. Mais si le pouvoir masculin est réputé prévaloir sur celui des femmes, ce sont les hommes qui entrent en relation avec les forces administratives. Et non pas les femmes. Une injonction de commandant à "donner" des enfants, concerne donc d'abord les hommes. Ils ne pourront donner que ce qu'ils "ont", c'est-à-dire des garçons. Bien entendu, ils le feront uniquement sous la pression de la force, puisque le seul système dont ils connaissent les aboutissants, réclame lui aussi la présence de leurs garçons. Le discours de scolarisation a d'autant moins de prise sur les femmes qu'elles sont exclues du pouvoir politique (historiquement masculin). Tandis que les hommes sont directement exposés aux incidences de l'extérieur et donc évoluent, par "la force des choses". Les femmes constituent de ce fait, la force la plus importante de résistance au changement (ou à l'Occidentalisation).

9° Chapitre.

Production et consommation collectives : de l'initiation (Poro) et de la dot comme facteurs de cohésion.

Traditionnellement, on distingue deux types de plantations dans les villages du Niéné Nord: il y a celles des hommes (i.e. le lignage paternel) (4) et puis celles des femmes (qu'elles soient ménopausées ou non). Après avoir présenté les différents produits agricoles vivriers (à travers les représentations les plus usitées qui les concernent et leur situation actuelle), l'on remontera à cette distinction, afin de les répartir par type de plantation. Après ce versant de la production,

4) Encore que, en 1960, il y avait déjà les "petits champs d'ignames" des retraités du lignage.

un second volet viendra. Il abordera l'utilisation qui est faite de ces produits (1).

Champs d'hommes/ champs de femmes : deux vitesses de production.

Les principales cultures traditionnelles sont l'igname, le maïs, le fonio, le riz, le mil, le sorgho et l'arachide. A ces produits de base, d'autres aliments plus marginaux (ou dont la culture est en tout cas moins systématique) viennent s'ajouter. Ce sont les haricots, les pois de terre ou la patate douce (2).

La première des cultures traditionnelles est celle de l'igname. Les meilleurs sols lui sont réservés. C'est le produit viril par excellence. Au moins jusqu'à 1971, le village de Tindara avait été l'un des plus gros producteurs de la région, avec celui de N'déou. Il n'était pas rare alors, de voir venir les gros camions des Dioula des villes, pour emporter de quoi nourrir les gens des villes. Mais la production en a tellement chuté depuis quelques années, que l'on est en droit de se demander si la culture des ignames profite encore à quelqu'un. En effet, la consommation de ces tubercules, qui couvrait toute l'année solaire, ne dure désormais pas plus de sept mois.

La production du maïs est sans doute la plus importante, de façon absolue. Il constitue -on l'a dit- l'aliment de base des repas quotidiens. Mais même si sa production n'a pas beaucoup baissé dans le temps (comme celle de l'igname), ce sont les modes de production qui ont changé, dans le sens d'une plus

1) Toutefois, nous ferons remarquer que si nous avons tenté de remonter au plus loin des pratiques, l'on percevra inévitablement, ici ou là, que ces descriptions sont largement structurées par rapport aux représentations actuelles; ce que nous nous ne cherchions pas à éviter. Si bien que ce qui suit, doit se lire comme une introduction à l'analyse des productions du système villageois actuel.

2) Ces cultures là ne seront pas abordées ici, en raison-même de leur relative périphérisation.



grande parcellisation.

C'est le riz qui a connu la plus grande progression (tout au moins parmi les cultures vivrières) durant les dernières années. A coup sûr au niveau de la consommation. Mais il est moins sûr que cet accès de consommation ait correspondu effectivement à une augmentation de la production. Les campagnes nationales d'encadrement de la riziculture, qui sont très populaires dans la région de Korhogo, n'ont pas vraiment atteint le Niéné Nord (plus "consacré" à la culture du coton). Aussi bien, la production du riz suit encore les schémas sociaux les plus traditionnels. On est donc enclin à considérer que l'actuel surplus de consommation est dû à des achats de riz importé des autres régions... avec l'argent tiré du coton. Le riz est en train de passer du statut d'aliment de fête à celui d'aliment quotidien, comme dans les villes. A ce jour, seuls deux villages des abords de la Bagoé -Zaguinasso et Wora- ont une tradition de riziculture suffisamment forte pour songer à une auto-suffisance.

Le fonio est la céréale la plus généreuse de toutes celles qui sont produites dans cette région. C'est aussi la plus consommée (alors que dans les villages de la région de Korhogo, bien peu de personnes connaissent l'existence de cette culture). Sa culture ne nécessite que le minimum des soins; à peine le désherbage. Car le fonio se comporte comme une "mauvaise herbe", par sa facilité à proliférer. Il ne suffit que de le semer une première année pour le récolter de trois à quatre saisons successives. C'est en effet au moment des moissons que quelques épis se défont et ensemencent le sol, pour la saison des pluies suivante. On réserve donc le fonion aux jachères les plus anciennes.

La production de mil a beaucoup décliné dans la région d'étude. Le mil (dans d'autres régions de l'Afrique de l'Ouest,

on dit "le petit mil") n'y a jamais vraiment fait partie de l'alimentation ordinaire. Sa consommation s'est donc progressivement limitée à la préparation de la bière (le dolo), dans la mesure où il se vendait assez vite (mais pas forcément bien). Depuis quelques années, on peut constater la persistance d'une forte demande, surtout de la part des préparatrices de dolo. D'ailleurs, le dolo est fait désormais, avec des proportions grandissantes de maïs voire de sorgho. Ce qui prouve la rarefaction du mil ou -et c'est la même chose- sa cherté.

Autrefois, le sorgho (d'autres disent le "gros mil") était considéré comme aliment de soudure, réservé aux seules disettes de la lunaison-de-la-chaueur-sèche (celle qui s'écoule entre juillet et août). Capable de se garder longtemps, on prétend même, qu'avant les (premières) disettes de 1968 et de 1969, certains ne cultivaient le sorgho que pour en revigorer la semence. Des chefs de lignage comme Neklo, qui avaient des chevaux, les gavaient de sorgho, lorsque l'herbe verte se faisait rare. Mais depuis 1968, le sorgho a beaucoup perdu de ce mépris-là. Il est cultivé chaque année désormais, tout comme le maïs. Et on ne voit plus de ces claies où l'on "engrangeait" le sorgho en prévision des mauvais jours, et qu'on ne touchait guère, de longues saisons de soudure durant.

La production de l'arachide avait été longtemps le seul fait des enfants (qui apprenaient à cultiver) et des vieilles mères. On lui réservait les jachères de deux ans, après que l'igname et le maïs soient passés sur le même sol. Sa production avait été "popula isée" avec la période coloniale, afin de répondre aux demandes des huileries nouvellement installées. L'initiation l'avait toutefois intégrée dans son circuit de paiement des droits et des amendes, notamment pour les plus jeunes des initiés. Même si on lui reproche d'appauvrir le sol (la culture de l'arachide ne laisse en effet rien au sol qui l'a

supporte; les tiges tout comme les racines sont arrachées); l'arachide connaît aujourd'hui un grand succès auprès des jeunes gens non mariés, car c'est la seule production que les lignages leurs tolèrent.

Toutes ces cultures sont produites dans des champs dont la distribution respecte le partage des sexes. C'est ainsi que par exemple, le mil n'est jamais le produit des femmes, et que le fonio n'a jamais intéressé les hommes. Il s'agit maintenant de décrire ces lieux de production, avec leurs représentations.

Les champs du lignage sont au nombre de trois. Leur ensemble est désigné par le terme de fo-korgo qui signifie "héritage d'ignames". Chacun de ces champs mesure environ 7 ou 10 hectares (4); soit un total d'environ vingt-cinq (25 ha).

On comprend aisément que le premier champ du lignage soit celui des ignames. C'est par lui que l'on inaugure les terres nouvellement défrichées. Labouré en formant des buttes (hautes de 60 cm environ), on y sème du mil au milieu du mois d'août -le mil a besoin de moins d'eau que le maïs. Ce sont les seuls produits que l'on tire de ce premier champ.

Le second champ est celui du maïs. Il occupe la place du champ d'ignames de l'année précédente, par conséquent, il est d'une superficie sensiblement identique. Les labours se font en planches courtes, disposées en quinconce pour limiter le ruissellement. Dès que les graines de maïs ont poussé, on y "jette" le riz dit de plaine, qui profite ainsi de toute la période dense des pluies (août et septembre). Là où la terre est suffisamment fertile, l'association se fait soit avec du mil, soit avec du sorgho.

Le dernier de ces trois champs est celui où l'on produit

) Pour démontrer l'immensité du "fo-korgo", Pignin dit qu'on ne pouvait pas entendre un appel lancé à haute voix, depuis un bout du champ jusqu'à un autre.

les arachides. Il occupe l'ancien champ de maïs. C'est donc un sol déjà bien usagé, mais meuble sur lequel les enfants font leur apprentissage. Il est en général plus réduit que le champ de maïs (celui de la saison précédente), parce qu'on a délaissé les endroits les moins fertiles ou déjà épuisés par les deux précédentes années de culture.

Si les femmes entretiennent aussi les champs du lignage marital, les leurs ont en commun d'être livrés à leurs seuls soins (4). Il en est aussi de trois sortes: le champ de fonio, celui du maïs et la rizière.

Si les ignames sont l'apanage du lignage, le riz l'était pour les femmes, du moins à une époque antérieure. Seules les femmes d'un certain âge le produisaient traditionnellement, dans les bas-fonds, aux abords des rivières. Il s'agissait dans ce cas, de riz dit inondé. Les hommes s'en sont longtemps désintéressés, jusqu'à une époque récente. Mais, tout comme le lignage, les femmes ménopausées cultivent aussi le riz de plaine, dans le champ de maïs.

Le champ de maïs des femmes est installé sur un sol qui déjà généralement épuisé par plusieurs saisons d'exploitation. On considère en effet, que le défrichage de nouvelles terres est bien trop difficile pour une femme (2). Si une femme entreprend de défricher une nouvelle terre, elle la choisit par conséquent assez peu herbeuse et peu arborée. Cela veut dire aussi que la nouvelle terre est assez peu productive (3). A

4) Ainsi que celui, périodique, de leurs alliés: les gendres, les fils et les neveux.

2) Quand dans le même temps, les hommes ne se sont jamais privés, pour leurs défrichages, des services de leurs épouses. Mais il s'agit d'un dit, qui a sa fonction précise: celle de cantonner les productions féminines à des rendements très faibles, ce qui limite automatiquement le pouvoir des femmes même ménopausées.

3) Une moindre arboration signifie en effet, soit que le terrain est peu propice à la végétation (et donc aussi à l'agriculture),

cette moindre fertilité, il s'ajoute d'autres handicaps. Sur ce même terrain, les femmes cultivent aussi bien le maïs, que les arachides et que le riz. A cela, elles ajoutent encore les haricots (cultivés exclusivement en association avec d'autres plantes), les gombo et de nombreuses autres plantes entrant dans la confection des sauces. Les résultats sont à la hauteur de ces handicaps. Les haricots ou les arachides, les épis de riz ou de maïs sont tous identiquement maigres. Les hommes peuvent alors s'étonner (très sincèrement) devant la médiocrité des récoltes provenant des champs de femmes.

Les deux précédentes plantations ne sont cultivées que par les femmes ménopausées. Le troisième - celui du fonio - , est le fait de toutes les femmes, même jeunes encore (et donc travaillant pour le lignage des maris).

On trouvera résumé l'ensemble de ces productions, distribuées par type de champ, dans le tableau qui suit. Nous avons préféré ne pas indiquer de superficie moyenne, car ce serait pure fantaisie que de donner des échelles de grandeur. Il faut dire aussi que la plupart de ces produits sont cultivés en association, ce qui rend la tâche d'évaluation d'autant plus hasardeuse.

* soit qu'il n'est pas resté longtemps en repos, depuis la précédente mise en valeur (durée de la jachère courte).

Tableau III Les cultures par type de plantation.

Types de cultures	Champs du Lignage	Anciens du Lignage	Champs des Mères
Ignames	+	+	
Maïs	+	+	+
Riz <u>Plaines</u>	+		+
<u>Rizières</u>			+
Arachides	+	+	+
Fonio			+
Sorgho	+	+	+
Mil	+	+	

La consommation des produits agricoles.

Les produits consommés par le lignage, sont généralement distribués aux épouses, lorsqu'elles vont travailler au "fo-korgo". Les distributions concernent alors toutes les femmes présentes au champ, qu'elles appartiennent ou non au lignage. Aussi bien, tout le monde pouvait profiter de ces produits, en échange d'une journée de travail. Pignin (du lignage de Zovè) témoigne de l'époque où il était lui-même travailleur. Il dit: "Si elles allaient au champ, même pendant dix jours de suite, vous (les hommes) leur distribuiez des ignames. Si les ignames ne suffisaient pas, il y avait le maïs. Les parts étaient énormes de ce temps-là. Elles en donnaient à leurs mères. L'important pour vous les hommes, était qu'elles vous donnent à manger. Quand cela vous plaisait, vous leur disiez: "allez chercher du maïs pour le grenier du village" Elles allaient le matin, travaillaient toute la journée et ramenaient le maïs" (1).

1) On peut aussi voir l'état des rapports qui "unissaient" hommes et femmes dans le lignage; les dernières étant - un peu plus théoriquement que dans les faits - les objets des premiers qui peuvent leur faire faire tout ce qu'ils désirent. Pignin poursuit: "certaines se croyaient futées. Elles prenaient à peine de maïs, se disant qu'elles ne pouvaient pas s'encombrer de trop

Ce maïs-là était mis dans le grenier. On l'utilisait généralement pour la vente, ou pour les jours de disette, quand il n'y avait plus rien dans les champs (1).

Dès les années "cinquante", la commercialisation des produits agricoles était pratiquée dans le Niéné Nord. Jusque là, les échanges s'étaient somme toute limités au troc local, avec les populations dioula, notamment pour les bandes de tissus. Et l'autosuffisance excédentaire se combinait avec les prélèvements arbitraires des chefs de l'administration coloniale (2). En 1960, le commerce des produits vivriers permettait d'évacuer les excédents vers les villes, par les circuits commerciaux - tout-à-fait spontanés et capitalistes- des dioula, sans jamais mettre l'équilibre nourricier en danger. Les villageois considèrent aujourd'hui, que la période qui va de la fin des travaux forcés (1946) à l'introduction et la popularisation du coton (1965 - 1966) a été une espèce d'âge d'or, au moins en ce qui concerne la production des vivriers. Durant cette période, il y a eu des surplus, très régulièrement. Des surplus agricoles qui profitaient certes d'une bonne pluviosité, mais dont l'ex-

*de charge, après une journée de travail; d'autant que le maïs était celui du grenier. A l'une de ces occasions, nous avons décidé, une fois que le maïs soit parvenu jusqu'au village, que chaque femme emporte la quantité apportée des champs". La suite se perd dans des rires espiègles, en souvenir de la tête de Mongni (une des épouses de Neklo) qui n'avait pas voulu se fatiguer ce jour-là. Comme on le voit, les manipulations ont toujours été présentes, avec pour effet, de remettre les "choses à leur place".

1) Après la récolte, le maïs est en effet laissé au champ, dans des "meules". On va donc l'y chercher au fil des besoins.

2) Quand dans le Niéné Nord, on parle de l'année de la faim, il s'agit de la première famine qui ait sévi après les prélèvements dits de "l'effort de guerre". Selon nos témoins, cela se passait entre 1943 et 1944.

plication la plus plausible demeure dans cette espèce de paix sociale. On peut en effet, penser que, habitués à compter avec les invasions guerrières et -il faut bien le dire- les exactions coloniales du travail forcé, les communautés s'étaient organisées pour produire plus qu'il ne leur fallait, pour pallier au manque à gagner qui résultait de ces divers prélèvements. Dans une paix sociale (relative certes, mais sans abus), les rythmes de production sont restés les mêmes (1), tant que les structures de la production sont demeurées identiques.

Les surplus de production étant vendus, les lignages entamaient alors les investissements. Dans la société traditionnelle - et encore largement dans celle d'aujourd'hui - , toute l'accumulation -ou l'économie (dans le sens domestique de ce terme)- trouvait son aboutissement dans les funérailles et les réunions similaires (2). Les investissements essentiels étaient donc constitués par l'achat de bovidés et de linceuls. Les rites funéraires sont donc un lieu de lecture particulier du système économique. Mais dans le même temps, ils mettent en évidence l'ensemble des structures villageoises.

Une consommation exceptionnelle.

Le nombre des invités est parfois égal à celui des habitants du village. De fait, tout le monde est accepté aux funérailles. Cela pose bien évidemment le problème de la nourriture de cette foule. Et il n'est pas rare, que les greniers des lignages soient vidés durant ces véritables orgies. Mais

1) Et peut-être, ont-ils été quelque peu exacerbés entre 1950 et 1965, à cause de l'appât du gain suscité chez les chefs (de lignage ou du poro) par la possibilité de vendre les produits agricoles aux Dioula.

2) Par exemple, dans les rituels de l'initiation, la fête des très justement nommés kagbari (kagbari signifie en somme rivaliser, avec la connotation de "union" comme dans gbar-piré), qui rivalisaient par lignage maternel interposé.

la dépense la plus somptuaire se situe entre les "griots" et les linceuls. L'on retrouve là, tous les éléments du Potlatch tel que le décrit G.BATAILLE. Les dons de linceuls des lignages amis n'ont pas seulement la signification d'une aide apportée aux parents du défunt. Ils viennent attester aussi de la puissance du donateur aux yeux de toute l'assemblée. Tout comme lors des potlatch, "les richesses offertes ostensiblement |le sont| dans le but d'humilier, de défier et d'obliger un rival" (1). On offre donc des linceuls aux deux lignages du défunt, devant une foule abondante, sous le charme des déclamations superlatives du griot qui vante les mérites du donateur, pendant que deux personnes déplient le pagne et le mettent sur un tas d'autres tissus. Il est à noter que la rivalité ne s'établit pas seulement entre les donateurs et le lignage, même s'il s'agit des deux partenaires les plus directs. Elle concerne aussi les différents donateurs, en fonction de leurs rapports avec le lignage receveur. Et c'est ainsi que les différents lignages qui ont "reçu" une femme du lignage, se trouvent dans l'obligation de rivaliser entre eux, par la valeur des cadeaux. Mais la rivalité peut encore sortir du cadre des funérailles, et servir de prétexte pour exprimer les multiples raisons que deux lignages peuvent avoir de se mépriser.

La fonction d'échange de ces "dons" a été récemment mise en évidence, par une intégration singulière de l'écriture, aux cérémonies traditionnelles. Depuis que les lignages ont presque tous un ou plusieurs écoliers en leur sein, on trouve désormais un commis aux écritures, à côté du griot. Ce scolarisé est chargé de noter tous les dons, pour compenser la défaillance des mémoires; ceci dans le but désormais très expli-

1) BATAILLE G. La notion de dépense (Op.Cit. p.11)

cite de rendre la pareille sitôt que l'occasion se présentera (4). Fort heureusement, tous ces dons ne sont pas ensevelis avec le mort. Les pagnes reçus par le lignage, deviennent bien souvent une sorte de monnaie, qu'on peut offrir à d'autres lignages, en des occasions similaires.

Aujourd'hui, il faut bien parler d'une inflation, au niveau de la dépense. A Pignin, la question avait été posée de savoir ce que les sénoufo appellent "funérailles", au point d'en avoir fait "une fête". Son témoignage traduit la structure du jeu. Il dit: "On se dit: "mon premier acte du matin vaut mieux que l'œuvre entière de telle personne. Alors, quand on fait les funérailles des siens, on le fait de manière à effacer le souvenir de celles des autres lignages. Sinon, quand j'étais enfant, il n'y avait pas de funérailles où l'on mettait plus de sept pagnes sur le cadavre. Et ce n'est pas à toutes les funérailles qu'on tuait une bête (un bœuf). Et quand il y en avait une, on la tuait vers la fin des funérailles. Et les gens disaient avec crainte: "ils ont tué une bête, pour repousser les mouches de derrière tel des leurs qui est mort". Maintenant, dès que quelqu'un ferme les yeux, on égorge, en tas, en disant: "nous faisons des funérailles". Deux bœufs? Si on tuait deux bœufs, les gens disaient que les funérailles avaient été trop bien faites" (2).

1) Le problème n'est d'ailleurs pas particulier à la région d'étude. On retrouve des "écoliers-écrivains aussi bien dans la région de Korhogo que de Bouaké (certains disent même, de Yamoussokro). Si tout le monde est d'accord pour juger en bloc que les funérailles sont un fléau pour les vivants, cela n'a jamais empêché personne de célébrer les "siennes" de la façon la plus somptueuse qu'il peut. Les paysans sénoufo égorgent des bœufs, les autres enterrent leur morts dans du marbre venu d'Italie... et ce sont les mêmes paysans qui payent.

2) Et, sans en parler, chacun de nous pensait aux funérailles de Neklo qui avaient eu lieu en novembre 1979. A cette occasion, le record du village avait été inscrit à 32 bêtes en une seule semaine de funérailles.

La surenchère constatée par Pignin dans les échanges funéraires, résulte simplement d'une plus grande richesse qui est due à la culture du coton avant toute chose. Vers 1965, les services de la sous-préfecture de Boundiali évaluèrent le revenu annuel -en argent- de Neklo Koné (chef de lignage et dougou tiguï de Tindara) à quelques 15000 cfa (1). Cette estimation n'étant fondée sur aucune base matérielle, nous avons demandé à Fantounon - qui était déjà le trésorier du lignage. En réalité le revenu dépassait au moins du double, cette estimation, pour s'établir autour de 40 000cfa. Bien évidemment, cet argent provenait exclusivement de la vente du maïs et des ignames que le lignage avait en surplus. Aujourd'hui, le moindre des fils de Neklo, peut recueillir au moins 60 000 cfa par an, rien que par la culture du coton. Si l'on tient compte du fait que le besoin essentiel en nourriture est assuré par la (très) relative autosuffisance, tout cet argent se trouve immobilisé dans des investissements improductifs tels que les pagnes et les bovins. Au lieu qu'on pourrait espérer une utilisation plus heureuse. C'est du moins la réflexion habituelle que provoque l'analyse du circuit économique traditionnel qui, on le voit, perdure et se perfectionne avec les nouvelles données.

Une rencontre exceptionnelle.

Dans toute la partie ivoirienne du territoire Sénoufo, les funérailles sont l'occasion de rencontres extraordinaires. Tous les lignages maternels représentés dans le lignage paternel du défunt sont parfois réunis à cette occasion. Ces manifestations constituent donc aussi un moment privilégié de la vie publique. Dans la région dense de Korhogo, les marchés heb-

1) D'après un certificat établi en vue d'une demande de bourse, par Dohona Koné, un des écoliers du lignage.

domadaires partagent ce privilège avec les funérailles. Mais ici, l'habitude des marchés ayant été fortement ébranlée, il ne reste plus que les funérailles pour favoriser les grandes rencontres. On en profite donc pour vider les querelles les plus anciennes -presque toujours à propos de femmes et de dots.

Sans doute mieux que nos descriptions des structures de production, ce sont les funérailles qui offrent le mieux à lire les circuits d'appartenance de la personne. On le voit dès le moment où les émissaires sont envoyés dans les villages voisins. Pignin dit: "Quand quelqu'un meurt, si c'est une femme venue chez vous, vous envoyez quelqu'un en lui disant: "le maître de cette femme se trouve dans tel village". Car les funérailles d'une femme sont aux mains de ses oncles (du nérigba). C'est ce maître qui décide du jour où on va l'éteindre. Ce ne sont pas les "maris" qui se chargent d'informer. C'est le représentant villageois du nérigba (s'il y en a un) qui est chargé de cela. C'est lui qui viendra vous annoncer la réponse du maître du lignage maternel de votre femme. Et quand c'est un homme, il n'y a pas d'autres liens de parenté qui comptent. C'est le lignage paternel qui importe. Celui qui est l'aîné, va avec d'autres, pour le laver. Si on demande à l'un de ses parents (du matrilignage) comment se passent les cérémonies, il dit: "ah non! ce sont les parents qui s'en chargent!" Et eux, ils diront: "C'est après-demain qu'on va l'éteindre, puisqu'il ne s'agit pas d'un enfant".

S'il s'agit d'une femme: les oncles maternels. Jamais tu ne veras les maris dire: "c'est à nous les funérailles" et fixer la date. Le premier pagne qui va se poser sur son corps appartient au nérigba. Les suivants appartiennent aux hommes. Et ceux du nérigba viennent à nouveau. S'il s'agit d'un homme, même si ce n'est qu'un chiffon, le premier pagne est celui de ses pères".

En sénoufo, Pignin emploie deux termes différents qui se traduisent tous les deux par parent (en français). Pour désigner le lignage maternel, il dit "ses gens", tandis que celui du père se traduit littéralement par: "ceux qui le prennent pour s'en occuper" (la traduction littérale est peut-être

mieux rendue par l'expression anglaise de "take care"/of/).

On peut donc dire que le lignage maternel a une plus grande charge affective pour les personnes. Eux, ce sont les "parents" alors que le lignage paternel s'occupe de choses matérielles: il nourrit et résoud les problèmes en quelque sorte politiques de la personne.

Après avoir annoncé les funérailles, avant que les "étrangers" (ceux qui n'appartiennent à aucun des deux lignages) ne viennent, on "éteint" le mort. L'extinction consiste en une danse qui a lieu aux aurores, avec les griots. Tous les parents du défunt dans en distribuant des cauris et/ou de l'argent aux griots. "Quand tout le monde était réuni, on tirait un coup de fusil. C'est ce qu'on appelle "éteindre" le mort". Et la fête commence, avec les consommations d'usage.

Quant au déroulement des funérailles, il met en marche la quasi-totalité des structures sociales du village, tant les quartiers, que les classes d'âge du poro. Au moment de l'extinction, on envoie les creuseurs de tombe. Ce sont des piari (14-20 ans), qu'accompagne un adulte du rang des goribé (). Dès

) Il s'agit d'un des âges qui viennent après la grande initiation du tyologo. La personne de ce cycle a donc environ 30 ans. après l'extinction, on réunit un comité de surveillance des funérailles. Un comité qui est constitué par des émissaires provenant de chacun des quartiers du village, auxquels on a ajouté obligatoirement l'un des membres du lignage maternel du défunt. Le rôle de ce comité qui siège tout le long des funérailles, est de répartir les invités des villages voisins, à tous les quartiers du village-receveur. Tous les repas préparés par les habitants du village pour les invités, passent à ce niveau. Et c'est là que la présence d'un membre du lignage maternel au sein du comité trouve son importance, car tous les gonage

passent donc aussi par là. C'est Pignin qui explique la suite:

" Quand on a un différend avec l'un des prétendants des jeunes filles du nérigba, si ce dernier vient à offrir quelque chose, c'est cet envoyé qui refuse le présent. Alors commencent les supplications, par l'entremise d'un intermédiaire. " Il avait commis telle faute à l'endroit de notre fille. Et ce ne sont pas des façons. Nous nous étions dit qu'on ne le manquerait pas. Son cadeau ne nous fait pas défaut! Alors on va chercher un autre intermédiaire (plus prestigieux), pour qu'il vienne leur parler. Quand ils ont fini de parler, ils disent: "allez lui dire d'apporter des noix de kola".

Là réunion-même des émissaires témoigne de la nécessaire participation de tous les villageois aux funérailles. Une fois que les étrangers ont été distribués par quartier, la nourriture qui va les alimenter (et c'est aux quantités de vivres ainsi livrés que les étrangers jugeront de la qualité des funérailles) provient des greniers des habitants de ce quartier. Le lignage paternel (ou, si c'est une femme, celui de ses "maris") ne s'occupe que de fournir la viande, pour les sauces. Cela témoigne de la qualité de la solidarité qui doit regner - de plus en plus théoriquement il est vrai - entre les membres d'un même village.

Produire de la cohésion dans le lignage.

Sans que l'on puisse parler d'autonomie de leur personne, deux types de membres se dégagent parmi les éléments du lignage. Dans les deux cas, il s'agit des adultes. Il y a les hommes retirés des travaux du lignage, ceux qui ont "un petit champ d'igname" et qui se personnalisent par l'adoration d'un daminquè qui leur est propre. L'autre type est constitué par les mères du lignage. Séparées des champs des "maris", elles peuvent disposer de la force de travail de leurs enfants (ou donc de leurs neveux). Elles aussi se font une "personnalis-

tion" religieuse, sous la forme des sectes appelées "sandogo"⁽¹⁾.

Au dessous de ces deux classes, jeunes gens et jeunes filles sont soumis, dans une identification au "tout" lignager. Toute leur vie de jeune est représentée comme une marche vers le statut d'aîné. Ils doivent donc se limiter ("provisoirement") à produire pour leurs aînés (2), dont il est évident qu'ils vont eux-mêmes les remplacer bientôt (3).

1) C'est parmi les membres de ces sectes que l'on retrouve les devins traditionnels, ceux dont la fonction est de dire ou de faire dire ce que la personne peut cacher aux autres membres de la collectivité. Les "sandogo" ont au moins une double fonction: celle de détentrices d'un pouvoir religieux au niveau des lignages maternels et puis celle, plus globale, de la gestion des "esprits" du village (pour plus de détail sur la première fonction, nous nous permettons de conseiller l'ouvrage de JAMIN (J.). Les lois du silence, essai sur la fonction sociale du secret -op. cit. p. - notamment aux pages 47 et 49). L'arrivée (vers 1953) du fétiche de San à Tindara a ainsi été organisé avec l'assentiment des Sandogo du village. Wagnimè (groupe des initiés) dit: "Chez nous, quand on apporte un fétiche, les femmes sandogo doivent l'accueillir. Parce que c'est une chose assimilée aux tiu (...) Or les tiu appartiennent aux sandogo (il s'agit des tiu protecteurs du village). Par conséquent, ce qui vient s'ajouter aux tiu appartient aussi aux sadio".

2) Même cette affirmation ne veut rien dire, car elle suppose la différenciation d'un soi qui pourrait se passer de "produire" pour les aînés". Or rien n'est moins sûr. Alors, on dira avec plus de justesse, que tout se passe comme s'ils devaient se limiter à produire pour les aînés.

3) D'où la difficulté si ce n'est l'impossibilité de la "lutte des classes", puisque ce qui se dégage en Occident (avec la configuration en "individus-personnes") comme potentiel de friction, se trouve ici (en somme) dispersé par un processus d'anticipation.

Pourtant, il n'y a pas que ce phénomène d'anticipation qui permette au système traditionnel et à la cohésion des lignages de perdurer. Avec le temps (et donc les modifications qui sont intervenus depuis, dans les rapports sociaux de production), deux éléments émergent, dans la société traditionnelle, qui semblent avoir joué un rôle clé dans la production de la cohésion. Ce sont d'une part, la pratique des dots (payées par les futurs époux) et l'institution du poro. Pour l'initiation au Poro, on a déjà indiqué que la description des étapes principales se trouve en annexe. L'on rappellera simplement que, par les contraintes matérielles que l'initiation des jeunes exigeait, force était d'appartenir à un groupe de personnes, fortement intégré. A l'initiation du poro, s'ajoutait donc le système des dots. Mais si le poro n'avait de prise directe que sur les jeunes hommes, la pratique des dots engageait (et continue d'engager) aussi les jeunes filles. Pour les uns, l'engagement résulte du fait qu'ils se trouvent inscrits dans un lignage-mari auquel tout leur démontre qu'il vaut mieux obéir. Pour les autres (les femmes donc), c'est parce qu'elles se trouvent saisies dans un statut de marchandise. Un rôle que leur mère est tout-à-fait disposée à leur rappeler, ne serait-ce que parce qu'elle y trouve son "intérêt". En somme, que chaque adulte contraigne son enfant, les champs seront bien cultivés.

De fait, l'on a déjà deviné que le système des dots est très contraignant. Constitué de travaux champêtres pour l'essentiel, le paiement de la dot s'étend sur de longues années. Le contrat s'établit d'abord entre un chef de lignage (le demandeur) et un chef de lignage maternel. Mais même si la future épouse - qui n'a généralement pas plus de quatre ans - est déjà désignée, du côté du lignage demandeur, le contrat est signé au nom de tout le groupe. Dès cette date, les travailleurs du lignage

(les maris) devront cultiver, au moins une fois par an dans le champ du chef de lignage maternel, ou de la mère de "leur" fiancée. Quand le mari est désigné, la fille n'a pas encore huit ans. L'homme est alors chargé d'apporter de l'aide à la mère de sa fiancée, sous la forme des travaux les plus divers. Avec ses amis (du même quartier, comme par hasard), il viendra labourer le champ de la belle-mère, construire les huttes (vogo) de tous ses nouveaux champs et même parfois, la case du village. Par les aides qu'il lui apporte, le futur gendre est assimilable à un fils. De nos jours, c'est à lui qu'incombe le lourd privilège d'emmener la mère ou la fille à l'hôpital ou au marché, tous ces trajets étant effectués à vélo. Pour les travaux champêtres (les labours ou même la construction des huttes), les jeunes gens ont constitué des associations de futurs mariés. Ils vont ainsi, de belle-mère en belle-mère, de lundi en vendredi (4). L'aire de recrutement de ces associations est donc d'abord le quartier. Mais même de nos jours, il n'est pas rare que les autres frères du futur mari (ses camarades d'âge aussi bien que ses cadets) viennent donner un coup de main, si la tâche à exécuter nécessite leur aide.

Quand enfin le mariage a lieu, la jeune épouse a au moins dix-huit ans d'âge. Non pas parce qu'on a attendu qu'elle atteigne une quelconque majorité, mais tout simplement parce que ses parents ont eu tout intérêt à faire durer la période des fiançailles, afin de profiter le plus longtemps possible du travail fourni tant par la fille que par son futur mari. Il y a ainsi, au moins dix saisons de pluies que le mari travaille pour ses beaux-parents. Mais, dans la somme des travaux effectués en paiement

4) Le lundi et le vendredi sont les jours de repos habituellement observés, pour les travaux des champs lignagers. Ce sont ces jours qui restent donc aux jeunes travailleurs pour les "champs de femmes"

de la dot, il ne peut pas se présenter comme ayant été le seul acteur, puisqu'il a été secondé par ses frères ainsi que ses amis du quartier. Les "quelques" tâches effectuées tout seul, ont seul effet de le montrer du doigt (1). Encore que certains travaux de dot peuvent se faire sans qu'un fiancé soit désigné au sein du lignage. C'est ce qui arrive lorsqu'on veut marier un des anciens du lignage. Les jeunes gens sont donc chargés de tous les travaux exigés par les parents de la fille.

Au sein du lignage, la femme a donc un mari donné. Mais dans le même temps, elle doit avoir autant de "respect" pour les autres hommes (sinon plus) qu'elle en manifeste pour son mari. Ne serait-ce que parce qu'ils auraient bien pu être le mari en question. Qui plus est, s'il advient que son mari meure, elle est tout de suite mariée à l'un des hommes du lignage; généralement à un plus jeune (2). C'est cette règle qui a fonctionné

1) Il est un proverbe qui traduit à peu près bien ce jeu du moi et du nous, au sein des collectivités. Il dit:

"We logi, we logi / Notre plaie, notre plaie

Wa kasāga na k'ñi" / Sur la jambe de quelqu'un (de nous) elle est.

Autrement dit, en pleurant: "notre plaie", il faut aussi savoir qu'elle concerne plus encore, un seul d'entre nous. Une manière de dégager quelque peu la personne d'entre les membres de son lignage. C'est aussi l'envers de la représentation usuelle. Et prononcer ce proverbe équivaut en somme à dire: "sésame ouvre-toi". Autrement dit, c'est un laissez-passer qui permet de franchir ce qui est habituellement interdit. Le proverbe affirme donc en même temps qu'il la nie, l'existence de la règle sociale de la primauté du lignage (ou de la collectivité) sur la personne.

2) Epouser la femme de son jeune frère serait contre nature, puisque aussi bien, le père pourrait le faire avec la femme de son fils qui vient de mourir. C'est pour cela que les aînés ne vont pas aider leurs cadets lors des travaux de dot (c'est du moins ce qu'on en dit).

entre Fandia et Tenon pour les épouses Nindjèni et Gnonfwèchon à la mort du premier. C'est la même règle qui a marié Nindjèni à Doh, à la mort de Tenon. Si Doh n'a pas épousé Gnofwèchon à son tour, c'est tout simplement parce qu'elle était déjà ménopausée à cette date (alors qu'avec Nindjèni, il a une fille). Après 1960, cette même règle va provoquer le mariage de Wagnimè avec l'épouse de Doh à la mort de ce dernier (4). Et cela se poursuit encore aujourd'hui. C'est aussi l'existence de cette règle d'héritage des épouses (surtout par la virtualisation qu'elle induit), qui explique, mieux que l'éthologie des hordes de gorilles ou de chimpanzés ("la guerre du feu"), que Neklo ait pu épouser six femmes, alors que ses jeunes frères (notamment Tenon) sont restés longtemps célibataires. Etant le plus âgé, on aurait pu s'attendre à ce qu'il meure le premier. Dans ce cas, ce sont ses frères qui auraient "hérité" de ses épouses. D'où a résulté une sorte d'accumulation des femmes en amont.

Le système des dots saisit donc les jeunes, de part et d'autre. Mais si cela se fait assez directement pour les filles (par le biais de la mère et de son lignage), pour les garçons, il semble qu'il faille faire intervenir les représentations, tant la prise est ténue. Le fait est que c'est tout de même de leur force de travail qu'il est question. C'est ainsi qu'il est admis par tous qu'un homme doit avoir une femme à son nom (i.e. dont il aura été le premier mari), parce que c'est elle qui sera son épouse dans l'au-delà (2). La sujétion des jeunes

4) Doh, c'est mon père, catéchiste à la Mission de Kouto, premier écolier du village, chrétien et donc monogame par conviction (son premier fils a bien failli devenir prêtre). Mais le curé n'a jamais rien su de son mariage coutumier au village, alors qu'il n'était qu'à Kouto (15 km de Tindara).

2) Ce qui avait provoqué le "désespoir" de Neklo à la mort de son jeune frère Tenon, qui n'avait pas eu d'épouse en son nom propre, puisqu'il avait épousé les "femmes" de son aîné (Fandia).

aux anciens du lignage provient aussi largement des conditions du contrat de mariage. On a déjà dit que le fiancé n'était désigné que bien après que la fille ait été promise au lignage, soit aussi, après quelques saisons de culture dans les champs de ses parents. Mais la désignation intervenait ensuite comme une sanction des vieux, sur le comportement (i.e. la soumission) des jeunes. Le fait est que la fiancée était toujours proposée au lignage, au nom de l'un de ses anciens. Le groupe des anciens se trouvait ainsi en position de distributeur de "gratifications". En plus de marquer la communauté de propriété que le lignage a sur la future épouse, le fait de ne ^{pas} distinguer le fiancé dans la réalisation des tâches de dot, sert donc aussi à prolonger le doute de la période antérieure. Comme si le lignage pouvait se dédire à n'importe quel moment, du moins en ce qui concerne tel de ses garçons.

Au total, l'individu de la société traditionnelle était bien le grand groupe lignager, avec à sa tête un "collège" des anciens. Pour ce "collège", on peut dire qu'il y avait correspondance absolue entre l'autorité et le pouvoir, dans la mesure où les plus jeunes n'avaient qu'à obéir scrupuleusement, contrôlés qu'ils étaient par le poro et le système des dots. Dans la prochaine partie, l'on va maintenant voir comment ces entités importantes se sont décomposées, en laissant apparaître une possible distinction entre autorité et pouvoir, dès lors que les clefs de la cohésion (poro et/ou dots) étaient devenus inefficaces pour "saisir" les jeunes.