

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

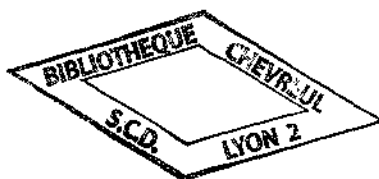
Thèse de doctorat de 3^e cycle

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

ANNEXE I

Les âges du Poro (10 - 21 ans).

Cette annexe est le résultat de la synthèse de trois témoignages villageois (ainsi que d'une précédente enquête que nous avons déjà réalisée en 1977). Nous avons volontairement limité ces âges à moins de vingt-et-un ans, pour montrer juste ce qui sert dans ce texte: à savoir (grosso modo), l'âge scolaire. Il s'agit -repetons-le - de classifications aujourd'hui périmées et qui n'entrent guère en compte depuis que le poro a cessé de fonctionner.

Les âges du poro ne concernent que les personnes mâles du village. Pour la partie du poro qui implique les jeunes gens non mariés (incluant donc ceux qui sont en "âge scolaire") on distingue théoriquement 3 étapes de 7 années chacune. La durée des âges n'a été formulée explicitement par aucun de nos interviewés. Pour les uns, elle était de six années et pour d'autres ces âges dureraient 8 ans. Le chiffre sacré de sept est pourtant répandu dans cette région de la savane même s'il n'a jamais été dit. P.ERNY qui a étudié des régions culturellement proches (les Dogon et les Bambara) dit que ce chiffre correspond à l'addition des nombres 3 et 4, dont la somme représente l'Etre Humain, qui "est "Jumeau", double, à la fois mâle et femelle dans son corps et dans ses principes spirituels. (...). L'âme masculine, représentée par le chiffre 3, réside dans le clitoris de la jeune fille, considéré comme organe mâle. L'âme féminine, représentée par le chiffre 4, réside dans le prépuce du garçon, organe féminin. L'homme complet est représenté par le chiffre 7, c'est-à-dire 3 + 4, association de la masculinité et de la féminité, "grain du monde", image du cosmos, gémellité parfaite".(1).

1) ERNY (P). L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire (p. 55-56). Paris, le Livre Africain, 1968, 197 pp.

Nous n'avons quant à nous relevé qu'un exemple oral qui dit que la "limite d'un garçon est 3 (fois)". Un homme l'emploie par exemple pour signifier qu'au delà de la 3^e provocation, il sortira de ses gonds.

Les 3 âges du poro des jeunes commencent théoriquement à l'âge de 7 ans. Mais dans la pratique, les initiations proprement dites ne débutaient qu'entre 10 et 12 ans. En recoupant les témoignages recueillis à Tindara, on distingue :

- L'âge des piakori, c'est-à-dire "l'enfance malpropre" (pia veut dire enfant et kor' exprime la saleté ; qu'il s'agisse d'une personne, d'une action ou d'un objet). Les vrais épreuves initiatiques ne commencent que vers 10 ans.

- Le second commence effectivement à l'âge de 14 ans et dure 6 ans selon Kolié ; autrement dit, 7 années complètes.

- Le tiologo est le troisième âge. C'est aussi celui qui est le plus chargé d'enseignements initiatiques. C'est pour cela que son évocation suscite de nombreuses réticences. D'ailleurs, c'est généralement ce que l'on entend par poro, dans le langage de tous les jours.

Après ces trois âges, un certain nombre d'échelons restaient encore à gravir dans le cursus du poro. Ces épreuves ne concernaient plus dès lors, qu'un petit nombre de personnes ; d'une part parce que la mortalité avait perpétré sa sélection -qu'elle fût "naturelle" ou sociale- et d'autre part parce que ces épreuves n'étaient pas vraiment indispensables. La reconnaissance sociale était déjà faite. Il faut dire aussi que les "places" dans l'échelle devenaient alors très lucratives, ce qui les rendait plus recherchées. Une sélection par la naissance avait alors lieu.

Chacun de ces stades se subdivise en plusieurs autres dont la durée varie entre 2 et 3 années. Les générations villageoises de classes d'âges s'étendent sur 3 saisons de pluie. Ce qui correspond exactement aux écarts observés par les femmes entre deux accouchements (3 ans pour les garçons et 4 pour les filles). Or il était interdit à deux frères utérins de faire partie de la même classe d'initiation. Même jumeaux, l'un des deux rejoignait la génération inférieure des cadets. Toutes ces différenciations faisaient qu'en réalité les cycles d'initiation étaient assez peu réguliers. C'est ce qui explique que les durées des âges soient devenues floues au niveau des discours. Elles le sont d'autant plus que le poro n'existe plus aujourd'hui.

Les PIAKORI:

Vers l'âge de 12 ans, tous les garçons de la communauté villageoise allaient passer l'épreuve de N'mwon. Le "n'mwon" est le nom du moucheron; celui qui volette au dessus de la tête, par temps humide, après la pluie. Dans cette région, le n'mwon fabrique du miel que seuls les enfants vont cueillir (quant au miel d'abeilles, il est bon de savoir qu'il est très utile pour contracter un mariage). Comme pour les autres épreuves de ce stade, l'initiation consiste en l'apprentissage du bruit que fait l'animal auquel on initie. Dans les faits, il semble que l'apprentissage du n'mwon n'avait pas lieu, même s'il y avait des paiements effectués par les lignages, au quartier du chef de la terre (c'est lui qui était sensé initier les enfants au n'mwon).

L'épreuve suivante était celle du Tchôri. C'est le nom d'un oiseau. Les enfants apprenaient à faire le cri de cet oiseau, après avoir payé ce droit, avec de grands paniers d'arachides, auprès d'un dignitaire du quartier des Kwo (qui sont

les descendants théoriques des premiers habitants du village). Une manifestation marquait cette initiation. Les enfants faisaient le tour du village en faisant le cri du "tchôri" avec un appareil dont ils avaient appris à se servir. Toute la génération des jeunes initiés était tenue (pendant une semaine), de passer la nuit dans la case du dignitaire initiateur. Ils avaient toutefois la possibilité de revenir chez eux, dans la journée.

Ensuite venait l'épreuve du T'or' (l'écureuil); cet animal qui va aussi bien en l'air que sur la terre. L'écureuil a aussi la mauvaise réputation de se tétaniser lors de ses coïts, au point de tomber parfois de l'arbre où il était en train de s'accoupler. Les jeunes gens apprenaient à faire le cri de l'écureuil. "Kér' Kér" autour du village". Comme pour le Tchôri, cette initiation se payait avec des arachides.

La dernière épreuve est celle du dri : l'hirondelle. C'est là tout ce que nous sommes capables d'en dire.

Même et peut-être surtout lorsque le poro a eu disparu de la région, les enfants qui surveillent les champs de maïs durant l'hivernage, ont poursuivi une initiation de ce type entre eux (sous la direction des plus âgés -14 ans). Il y avait par exemple l'initiation au cri du bébé. Moyennant le paiement de trois oiseaux capturés au piège (et quelques coups de baguette) l'on avait droit au maniement du matériel. C'était un bout dealebasse avec une encoche lisse sur le bord. On y glissait une "cuisse" de grillon dont on frottait la partie la plus rebondie sur l'encoche. Les variations provenant de la vitesse et du rythme de frottement évoquaient le cri d'un bébé... surtout pour ceux qui étaient restés dans la cabane.

Jusque là, des apprentissages suivis par les jeunes ont été supervisés par leurs aînés, même si les paiements ont été effectués auprès des dignitaires du village. On aura rele-

vé que tous ces paiements ont eu lieu en arachides. Les arachides sont "le condiment des sauces du poro". Elles constituent aussi la culture collective par laquelle les jeunes des deux sexes sont intégrés dans le circuit familial de production.

L'épreuve suivante est la dernière de cet âge du poro. On l'appelle piakorissan, ce qui signifie littéralement : restant de l'enfance sale. A Tindara, elle se déroulait ainsi :

"On dit que vous allez faire tomber le bâton du piakorissan. Quand vous l'avez fait tomber, vous le roulez jour après jour en direction du village. Le baton fait bien (20 mètres) et il est gros comme ça (40 cm). Vous allez le rouler le matin et vous revenez. Puis quand le soleil tourne vers l'ouest (14 h) vous retournez pour rouler de nouveau. Si vous traînez trop et arrivez en retard on vous bat (quelque chose comme une volée de bois vert). Ce sont vos propres camarades qui vous battent en demandant : "qu'est-ce que vous faisiez derrière ?".

Le dernier jour, les masques "sortaient" pour "encourager" les jeunes. Il y en avait que les non-initiés ne pouvaient voir. Seuls les aînés mâles du village n'étaient pas dérangés. Les femmes et les cadets devaient se cacher dans les cases. Cela avait bien évidemment l'effet de sacraliser l'instant, de singulariser les jeunes initiés au sein de la communauté.

Une fois parvenus au village, les jeunes "se demandent comment faire rentrer le bâton dans (certaine) case" du village.

"En fait, la manière de faire rentrer le baton, les vieux ont cette intelligence. Si tu ne l'as pas vu faire une fois déjà, vraiment tu es surpris". Alors, " le jour où vous le faites rentrer dans le village, vous offrez un repas d'ignames pilées (le foutou) aux vieux. Et on dit : "telle promotion a rentré son baton". Pour rentrer le baton, les vieux sont vraiment trop intelligents. C'est aussi ce jour que cesse votre piakorissan".

Au début du piakori, les jeunes sont appelés des "tanani". Ils se distinguent dès aussitôt à travers leur habit. En l'occurrence, ils étaient alors autorisés à porter le cache-sexe

d'une seule bande enserrant aussi les reins. Jusque là (et ce depuis leur naissance), ils avaient porté un fil tressé autour de la taille. C'est dans ce fil qu'on faisait passer une bande courte de tissu, pendant par devant et par derrière.

C'est en grandissant qu'ils étaient dénommés les "piakori", apparemment sans qu'il y ait eu une quelconque ritualisation. Alors venaient les épreuves d'initiation aux différents cris d'animaux (des airs et de la terre). L'épreuve du bâton est la plus importante de cet âge, dans la mesure où il marque nettement la différenciation. Dès que l'arbre était renversé, et ce jusqu'au jour de son entrée dans le village, les jeunes initiés parlaient un langage spécifique, avec un comportement "d'enfant gaté". Un enfant gaté (ou enfant sale) en l'occurrence ici, c'est un enfant qui renifle la morve, qui ne sait pas parler en articulant. Le visage recouvert de cendre, il peut insulter tout le monde, du plus jeune au plus vieux (encore que cette autorisation connaisse ses propres limites). Le jeune adolescent tombe donc rituellement en enfance. Comme les enfants, il gromelle quelques sons à peine articulés. Comme les enfants, il ne connaît (plus) les règles sociales, notamment le respect dû aux anciens. Et puis, comme les enfants qui ne quittent pas leur mère, qui rodent encore dans la case-cuisine des femmes, il est couvert de cendres. Le stade du piakorissan durait près de deux saisons de pluie, jusqu'à ce que le billot de bois soit rentré dans le village et installé dans la "case".

Dès que le "bâton" avait été rentré, les jeunes gens réintégraient les ordres villageois. Notre témoin dit qu'on se moquait de celui qui à cet âge avait déjà appelé une femme, tout comme on critiquait celui qui avait failli d'une manière ou d'une autre aux nombreux interdits. Les épreuves décrites jusque

là peuvent se diviser en deux groupes, suivant l'origine de l'autorité supérieure qui entre en jeu (et qui se trouve reconnue de la sorte par le groupe des initiés). D'abord, le jeune homme (et sa classe d'âge) se trouvait aux prises avec ses aînés directs, au cours des apprentissages mécaniques tels que les divers cris d'animaux. Les aînés savent donc. Il faut donc les respecter (en fait les épreuves du poro ne viennent ici que pour parachever ce que les situations quotidiennes avaient déjà largement entrepris). Mais dès cet instant, les jeunes devinent aussi les "vieux" du village. D'ailleurs, ils ont déjà passé six nuits dans la case de l'un d'eux et, c'est à l'un d'eux qu'ils ont vu verser leur "prime d'initiation". Mais l'autorité des vieux culmine avec l'entrée du bâton dans la case rituelle. Il y a donc des gens plus avisés que les aînés directs.

L'âge de piakori prend fin lentement, durant deux années, après l'épreuve du piakorissan. La classe d'âge s'est alors soudée davantage car elle se distingue désormais, à la fois des cadets et des aînés, sur la place du village. Les manifestations publiques que les rituels de l'initiation ont provoquées ont servi à cela. D'un autre côté, plus intérieurement, notre témoin a évoqué la "critique" des membres de la classe d'âge entre eux. Il dit que cela se poursuivait jusqu'à l'entrée dans le groupe des Piari qui était l'âge suivant.

Les PIARI.

Les Piari constituent une étape suffisamment sérieuse dans le Poro, pour provoquer des réticences lorsqu'on la raconte à un non initié. L'entrée en est ritualisée par un séjour d'une semaine dans la case d'un ancien du quartier des Kwo (premiers habitants du village). Tous les jeunes initiés du village s'y retrouvaient. Mais cette fois, même de jour, il n'était pas per-

mis de revenir dans son propre quartier. La décision d'initier venait cette fois des anciens, comme pour marquer le sérieux de cette entreprise.

Au sortir de ce séjour, les jeunes gens allaient "poser un sorigo". Cela consistait en une sorte de claie sur laquelle chacun des impétrants venait déposer soit quatre soit huit tiges de bois (suivant le village où l'initiation avait lieu). Etant entendu que la claie était la même pour toutes les générations, cet acte rituel permettait aussi de dater les longues périodes. Les cérémonies avaient lieu en présence des masques sacrés; ce qui limitait le nombre des spectateurs aux seuls initiés du village. A côté de ce "sorigo", les jeunes gens du village étaient invités à apporter des rondins de bois que l'on taillait ensuite pour servir de cannes pour la danse des kponro (épreuve suivante). Dans ces cannes, on sculptait les animaux sacrés de la cosmologie des Sénoufo. Ces symboles n'étaient explicités que plus tard, lors de l'entrée dans le troisième des âges du poro (le tiologo). On dira simplement qu'ils accordaient une place prépondérante aux signes de la fertilité. En attendant, les jeunes gens se distinguaient une fois de plus par leur tenue vestimentaire. Un témoin (qui, visiblement, regrettait cette période) raconte:

"Vous ne portiez pas de culotte ni de bande de tissu autour des reins. Cela durait trois saisons de pluies. Seulement des fils entourant les reins et qui soutiennent une bande de coton".

Après la pose du "sorigo", la cérémonie suivante était celle du Kponro. D'après Sinali COULIBALY (4) qui a étudié la région de Korhogo, le mot Kponro (prononcé kwonro à Korhogo) signifie amusement, jeu. Ici dans le Niéné Nord, le terme usuel pour amusement ou jeu est/warga/. On peut pourtant soutenir que le

4) COULIBALY (S.). Le paysan sénoufo. Abidjan, Nouvelles éditions Africaines, 1978, 247 p. (cf.p. 99).

sens premier est le même que celui des sénoufo de Korhogo, même si les termes sont différents. Le fait est - nous l'avons déjà souligné - que les sénoufo du Niéné Nord proviennent très probablement de l'Est, de l'autre côté de la Bagoë, où effectivement (à Kasséré déjà), amusement ou jeu se dit: "kwonro". La différence entre kponro et warga peut alors s'expliquer par un détronement du mot kponro par celui de warga, dans les usages courants. Le mot de kponro se serait alors rigidifié et spécialisé pour les usages sacrés du poro.

Initier au kponro se dit: "tuer au kponro". Autrement dit, tuer de jeu (comme on dirait "mourir de rire"). D'ailleurs le mot kponro évoque étrangement celui de kpônro (à un accent tonique près) qui veut dire, "volée ... de bois vert". Les jeunes gens étaient regroupés avec leurs cadets (ceux qui étaient les piakorissan), pour danser avec (pour la première fois) les cannes noires et luisantes, sculptées dans les rondins apportés plus tôt. Ce jour-là, ils portaient la bande courte mais le fil qui entourait les reins était fait de cordages (de coton) torsadés.

Après cette danse rituelle, les jeunes gens étaient invités au Kun:

"Un bruit comme un oiseau des blancs (un avion quoi !). On le sort dans le village. Vous y passez la nuit (dans la case rituelle du quartier). Chaque village alentour sait alors que vous avez passé la nuit à "boire" le kun".

Comme on le voit, l'explication de cette épreuve initiatique n'est pas évidente. A notre insistance, le témoin est resté muet, se rabattant sur la description des tenues vestimentaires correspondant à cet âge:

"Ensuite, on vous donnait des bandes de tissu qui pouvaient faire le tour des reins. Ce sont les vieux qui les découpaient. Alors, vous deveniez encore plus beaux".

Y avait-il un message initiatique à cet âge ? La question reste posée. Mais il est sûr en revanche, que ce rituel nécessitait le paiement de quelque somme aux maîtres de l'initiation.

L'épreuve suivante est encore plus explicite quant à la prise en compte de l'argent. On l'appelait le Kagbari. Le sens de ce mot est double (au moins). Ka peut se détacher, comme un "actualisateur". Quant à gbari (cf gbari piré), on l'emploie pour signifier l'action d'unir d'assembler deux objets. "Aide moi" /gbari mè na/ signifie littéralement : "ajoute toi à moi". Mais ce même mot signifie aussi la compétition ou la concurrence entre deux (ou plusieurs) éléments en présence. Si donc le mot kagbari signifie la compétition, il ne peut manquer d'évoquer l'union. Ce que le rituel prouve par ailleurs:

" On vous dit d'avertir ceux de vos parents qui doivent venir vous aider (parents signifie ici membres du lignage maternel; ils viennent donc plus souvent des autres villages). On vous met une danse, un griot et des balafons. Vous dansez avec des queues de cheval. Vos aînés viennent vous encourager. Alors vous donnez des cauris ou de l'argent a vos aînés. De même qu'à vos cadets (ceux en fait que vous avez initiés aux étapes du Piari): A ta manière d'avoir des personnes qui te respectent et/ou que tu respectent (1), c'est de cette manière que tu recevras des cauris". Le tu employé ici, s'adresse à la fois aux aînés et aux cadets. Cela signifie par ailleurs qu'ils seront récompensés en fonction des services rendus ou qu'ils sont susceptibles de rendre à l'initié.

Les cauris ou l'argent distribués ici ne proviennent pas

1) Manifestement, cette traduction est très approximative. QUand notre témoin parle de honte (traduite ici par respect), celle-ci est soit mutuelle (j'ai honte de toi et toi aussi tu as honte de moi) soit encore, distribuée suivant l'âge de celui qui parle. S'il est le cadet, c'est lui qui a le plus honte. S'il est l'aîné, c'est de lui que l'initié a honte.

des caisses du lignage paternel. Ils sont le fait des lignages maternels que l'on désigne par le générique de "parents". Les autres parents sont soit des pères, soit des frères. A l'occasion de cette cérémonie, le jeune initié (qui avait donc plus de dix-sept ans) venait témoigner de la valeur de son lignage maternel, aux yeux de ses pairs du village. La compétition (le kagbari) se déroule entre membres de la classe d'âge auxquels se sont ajoutés les aînés et les cadets. Elle existe a fortiori entre les différents lignages maternels représentés dans la danse et, à un degré moindre (en tout cas non dit) entre le lignage maternel du jeune initié et son lignage paternel. La fonction du griot, en dépit des couvertures de sacralisation que l'on peut lui accoler, est avant tout de faire monter les enchères, en louant les vertus de tel des lignages en présence dans la danse (4). Alors bien souvent, les danseurs sortaient de l'aire de danse, pour aller chercher encore d'autres cauris, afin que continuent les louanges.

Si l'on s'en tient à l'exemple de la compétition, on constate que même là, les personnes présentes dans l'arène n'apparaissent jamais seules. Derrière elles, le griot désigne les lignages. La personne toute seule n'a donc d'autre mérite que celui d'appartenir à un lignage prestigieux ou minable (il lui reste toutefois la latitude d'augmenter ce prestige). Il en va de même des cérémonies "laïques", sitôt qu'il y a un griot. La présence du griot à cette cérémonie du kagbari est à mettre en rapport avec la présence du lignage maternel. La fête (car c'en est une) se déroule dans le village paternel, là où chacun sait déjà la valeur des lignages paternels représentés dans la danse. De plus, il y a parfois plusieurs jeunes du même lignage paternel

4) Les griots n'évoquent jamais que le nom mythique du lignage maternel, pour louer telle personne, quelle que soit la manifestation: au champ, pour exhorter les cultivateurs ou lors des funérailles et des fêtes comme celle-là.

dans une même génération d'initiés. C'est l'une des raisons qui expliquent l'interdiction faite d'admettre deux frères (d'une même mère) dans une même classe d'initiation. La fête du kagbari est, à l'image des funérailles, un moment privilégié de la rencontre des deux types de lignages. Le prestige du lignage paternel se voit modulé au niveau des personnes qui le constituent, par la gloire des lignages maternels respectifs. Chacun des initiés se trouve singularisé aux yeux de ses pairs, sans être "individualisé" (puisqu'il tient son prestige d'un clan, d'un lignage), par sa double appartenance à des lignages.

Après la période du kagbari qui, comme celle du kponro a duré deux années, vient celle du Bosso. C'est la dernière de l'âge des Piari. Pour le Bosso comme le kponro et le piakorissan, les jeunes gens sont tenus de parler un langage particulier (1). Les bosso se promènent avec un tesson dealebasse et une omoplate de singe, dans une besace. Déjà bien grands, ils jouent une fois de plus comme des enfants. C'est en fait une période de folie institutionnalisée. Les vieux, tout comme les enfants, ne sont plus respectés. Et comme à chaque fois, cette règle connaît ses limites (2). Un bosso a le droit de tirer la barbe d'un vieillard si ce n'est une obligation. De même, il peut aller arracher à des enfants, la nourriture que leur a laissée la mère partie au champ. Les bosso ont aussi une flûte courte à trois trous, dont ils jouent de cour en cour, pour mendier, avec leurs prières.

1) Nous n'avons pas pu recueillir de détail sur le langage des kponro. Sans doute est-ce parce qu'il n'est pas aussi émotionnellement intense que ceux des deux autres étapes qui utilisent des langages.

2) Une maxime dit : " quand un bosso dit: "loglo loglo" (onomatopée désignant très vulgairement l'acte sexuel), c'est la bouche de son pénis qu'il égare".

Les sommes rassemblées leur serviront pour l'achat des objets du culte.

Ces période de carnaval institué servaient d'exutoire, comme dans toutes les sociétés. Mais la "liberté" ainsi accordée aux jeunes était assortie d'obligations. Ils étaient tenus de parler leur langue à chaque fois qu'ils se trouvaient en public, c'est-à-dire en présence de personnes étrangères au lignage. Et, par exemple, même en colère, le bosso ne devait parler qu'en bosso. A vous dégouter de devenir fou ... Cela durait donc deux années:

"Si tu entends dire que le bosso est fini, c'est que vous avez mis la danse des bosso. Ce jour-là, c'est là qu'on vient vous chercher pour aller au bois-sacré. Vous dansez et les piari (vos cadets de trois ans qui en sont donc à l'étape du kagbari) viennent prendre vos calebasses de bosso, en dansant derrière vous. Quand vous alliez cesser la danse, vous reveniez chercher les cages à poules pour partir aux bois-sacrés. Le soir qui vient, personne ne dort. Vous passez la nuit à parler le poro. Vous restez enfermés d'un koundièlè (° jour de la semaine traditionnel le de six jours) à un autre. Aucun de vous ne sortira. On vous laisse une fois et vous y retournez encore, d'un koundièlè à un autre. Et on trace de s routes à l'intérieur des bois sacrés" (4).

C'est la fin de l'âge des piari et le commencement de celui des tiologo. Le jeune homme a entre 20 et 23 ans, il n'est pas encore marié. La période des bois-sacrés est encore pratiquement muette aux profanes. Nous n'avons pas pu recueillir le moindre témoignage qui soit relatif à cette initiation. C'est pour cela que nous renvoyons le lecteur à un article de Guy BOCHET

4) D'où le sens premier de la chanson (à la mode peu après le passage de Moussa Djodjèni à Gbon) : "Si tu traces une route de bois sacré, tu n'auras pas wakélé (5 000 cfa). Mais si tu trace une route de café, tu auras wakélé".

intitulé: "le Poro des diéli" (1). Il s'agit d'une enquête réalisée entre 1953 et 1954 dans la région de K^Orhogo, auprès d'un groupe ethnique qui était déjà fortement ébranlé par son contact avec ce qui était déjà le monde moderne. Même édulcorée, cette initiation permet de donner une forme à ce que d'autres groupes sénoufo conservent à l'état de secret.

1) BOCHET (G.). "Le poro des Diéli". in Bulletin de l'IFAN, Dakar, t. XXI ° série B, 1959, pp 61 à 101.

ANNEXE II.

La culture du coton à Tindara et à Zaguinasso.

Dans cette annexe, nous utilisons les données chiffrées pour évaluer, parmi les catégories issues des registres de la CI-DT, quelle est celle qui s'adapte le mieux à la situation actuelle. Initialement, elle avait été conçue pour faire corps avec le dernier chapitre de la quatrième partie. Mais manifestement, elle n'a pas de rapport (du moins de façon immédiate) avec l'étude de l'individualisation des personnes. On cherchera à montrer qui, des sénoufo ou des non-sénoufo, des habitants de Tindara ou de ceux de Zaguinasso, de ceux qui ont une charrue ou de ceux qui labourent la terre exclusivement avec une daba, est le plus enclin à produire du coton (et qui donc en produit effectivement le plus).

Comparaison entre ethnies, à l'intérieur des villages.

A Tindara, la population totale des planteurs est de 143 personnes (en retirant donc l'unique personne qui a un tracteur), avec 116 sénoufo pour 27 non sénoufo. Ici le terme de non-sénoufo est tout-à-fait impropre. Il faudrait y voir les paysans qui, comme les forgerons, ne cultivaient pas la terre dans un passé récent, et qui ne s'y sont mis que par le biais de la production du coton.

La moyenne de tonnage de chacun de ces groupes est de 1587 (pour les sénoufo) et de 1378 (pour les non-sénoufo). La différence est de 209,55 kg en plus pour les sénoufo, mais elle n'est pas significative (1) car l'écart standard est de 170,39 (2 sd = 340,78 , ce qui est supérieur à 209,55).

1) "Une différence sera (...) considérée comme significative au seuil de probabilité de 5 % si elle est supérieure à 2 sd". "De façon analogue, on dira qu'une différence entre deux moyennes est significative au seuil de probabilité de 1 % si elle

A Zaguinasso, les sénoufo sont au nombre de 37 et les non-sénoufo sont 30, avec des tonnages qui sont respectivement de 2064 kg et 1828. La différence est de 235 kg, avec un écart standard (sd) de 352,99. Là encore, elle n'est pas significative.

Mais, si l'on observe par rapport aux moyens de culture (CA ou Cm), les différences deviennent significatives, en particulier au niveau de la culture manuelle, tout en restant indéfinie au niveau de la culture attelée.

A Tindara, pour la culture manuelle (92 sénoufo pour 22 non-sénoufo), les tonnages moyens sont de 1395 kg pour les sénoufo et de 1104,46 pour les autres; soit une différence de 290,14 avec un écart standard de 131,55. Elle est donc significative à 95 %, puisque $2 \text{ sd} = 273,106$ supérieur à 290,14. Mais elle cesse de l'être à 99% ($2,6 \text{sd} = 355,03$)

Dans la population de Zaguinasso, il n'y a que 23 sénoufo et 15 non-sénoufo pour la culture manuelle (1). Les moyennes

* est supérieure à 2,6 sd, avec dans les deux cas : "

$$S_d = \sqrt{\frac{\sigma_1^2}{n_1} + \frac{\sigma_2^2}{n_2}}$$

GELLER (S.). Statistique. Paris, éd. Masson, 1979, 222 p. (3^e édition). -p. 109.

1) Dans le cas des petits échantillons, "pour être considérée comme significative au seuil de probabilité de 95 %, la différence d devra (...) être supérieure non pas seulement à 2 sd, mais à $t_{0,05} \cdot \text{sd}$ avec $t_{0,05}$ supérieur à 2 ", avec un écart calculé comme suit : (p. 111 ibid.)

$$S_d = \sigma_e \sqrt{\frac{1}{n_1} + \frac{1}{n_2}}$$

avec

$$\sigma_e = \sqrt{\frac{n_1 \sigma_1^2 + n_2 \sigma_2^2}{n_1 + n_2 - 2}}$$

sont de 1330,45 kg pour les premiers et de 741,1 pour les non-sénoufo; soit une différence de 589,35. L'écart standard est de 209,55.

Pour $V = 36 =$ degré de liberté, la table de Student indique:

$$T_{0,05} \text{ (à 95 \%)} = 2,0336 \text{ donc } T_{0,05} \text{ sd} = 426,14$$

$$T_{0,01} \text{ (à 99 \%)} \approx 2,7316 \quad " \quad T_{0,01} \text{ sd} = 572,41$$

On en déduit que la différence est significative car le risque d'erreur (suivant l'hypothèse nulle i.e. que les deux moyennes caractérisent une seule et même population) n'est que de 0,01 pour 1 (soit 1 %) dans le cas de Zaguinasso. A Tindara où la population retenue est plus grande (la totalité des producteurs du village), la non-signification doit être imputée à une moindre importance des planteurs non-sénoufo. Il est à remarquer que leur effectif est inférieur à 30 personnes. Mais nous avons utilisé la formule des "échantillons supérieurs à 30 individus"; pour une raison bien simple: dans aucun des quatre ouvrages de probabilité que nous avons consultés, nous n'avons trouvé ce cas (comparaison entre un groupe de plus et un autre de moins de 30 individus). Les tables étant imprécises après 30 individus, nous avons calculé "comme si" 22 était supérieur à 30.

Au total, la culture manuelle est le domaine incontesté des sénoufo, car ils y ont les meilleurs résultats. Par contre, cette supériorité s'estompe dès qu'il s'agit de culture attelée. On peut invoquer pour expliquer l'absence de différence, le fait que la catégorie culture attelée est finalement peu significative de la réalité, notamment chez les sénoufo de Tindara. Bien des planteurs qui ont une charrue ne s'en servent pas pour la totalité des labours, soit parce que les bêtes ont été malades, soit parce qu'elles n'étaient pas dressées à ce moment-là. Ces planteurs

sont pourtant signalés dans les registres, comme possédant des bêtes de trait, même si les travaux ont été exécutés manuellement. On conclura toutefois que la classe CA est homogène (hypothèse nulle vérifiée) au sein de chaque village.

Comparaison entre culture attelée et culture manuelle, d'un village à l'autre.

L'hypothèse nulle est infirmée à 95 %, lorsque la comparaison est effectuée d'un village à l'autre.

A Tindara, la moyenne du total (Ca + Cm confondus) est de 1547,84 kg contre 1959,25 à Zaguinasso. Le calcul donne une variance standard (sd) de 186,16 alors que la différence entre les moyennes est de 411,418 kg. On calcule $2sd = 372,32$ et $2,6 sd$ (pour calculer la probabilité à 0,99, que les deux échantillons appartiennent à une même population) est égal à 484,017. Les manuels de statistique indiquent que dans ce cas, il faudrait considérer que la population de travail est insuffisante pour établir une conclusion. Effectivement, les deux proportions sont très inégales. L'une est de 143 individus et l'autre de 67 personnes, avec des écarts-types assez dissemblables (810 pour Tindara contre 1419 à Zaguinasso). Il conviendrait donc d'augmenter la population de Zaguinasso, ... en espérant que les écarts-types se réduiront.

Toutefois, la comparaison des tonnages moyens de la CA entre les deux villages (populations identiques: 29 personnes) n'est pas davantage tranchée. Tindara présente une moyenne de 2370 kg par planteur CA et Zaguinasso, 3088 kg; soit une différence de 718 kg. On calcule $sd = 290,317$, soit $2,6sd = 580,634$. La différence est significative dans 95 % des cas, avec donc 5 % de possibilité d'erreur. Mais $2,6 sd = 754,82$ est supérieur à la différence de 718 kg. La différence n'est pas concluante.

Elle ne l'est plus du tout, lorsque la comparaison est faite entre culture manuelle de Tindara et culture manuelle de Zaguinasso. La différence est de 240,803 kg et $2sd = 253,71$. On conclura donc que les planteurs des deux villages appartiennent à une même population (celle des cultivateurs manuels).

Comparaison ethnique par ethnique, de village à village.

a) Les sénoufo à Tindara et à Zaguinasso.

1 - CA + Cm. On observe une différence de 457,19 kg entre les moyennes CA + Cm des deux villages. Mais le calcul de l'écart standard donne $sd = 229,05$. $2sd = 458,10$ est déjà supérieur à la différence constatée entre les moyennes. Il n'y a donc pas de différence significative entre les sénoufo des deux villages, tous modes de production confondus.

2 - CA. On constate une différence de 945 kg entre les moyennes des deux villages, à l'avantage des planteurs de Zaguinasso. L'écart standard est de 338,771. Pour V (degré de liberté) = 36, les tables du paramètre t de Student indiquent $T_{0,05} = 2,0336$ (4). On calcule $T_{0,05} sd = 688,9263$. La différence est donc significative dans 95 % des cas. On estime aussi $T_{0,01} \approx 2,7316$. Cela fait $T_{0,01} sd = 925,389$. La différence est donc significative, même dans ce cas.

3 - Cm. La différence entre les deux populations n'est que de 64 kg à l'avantage de Zaguinasso. On calcule $sd = 163,43$. La conclusion est donc évidente; il n'y a pas de différence entre ces deux populations de cultivateurs manuels.

4) Estimation personnelle (arithmétique). Aucune des tables dont nous avons pu disposer n'indique exactement la valeur de T pour V = 36 (compris donc entre 30 et 40). Les tables indiquent 2,042 pour V = 30 et 2,021 pour V = 40.

b) Les non-sénoufo à Tindara et à Zaguinasso.

1- CA + Cm. Il n'y a pas de signification entre les différences, même si Tindara présente un "déficit" de 451 kg par rapport à Zaguinasso ($2sd = 636,16$).

2 - CA . Là encore, la différence (de 409,5 kg) n'est pas du tout significative, puisque l'écart standard dépasse (même non multiplié par T qui doit être supérieur à 2) déjà la différence constatée ($sd = 701,11$).

3 - Cm. A Tindara, la moyenne est de 1104 kg contre 741,1 à Zaguinasso. Les populations sont respectivement de 22 et de 15 personnes. La différence de 363,36 kg est-elle significative ? On calcule $sd = 174,267$. Avec $T_{0,05}$ estimé à 2,0515, on trouve $T_{0,05} sd = 354,025$. Pour $T_{0,01}$ évalué à 2,727, $t_{0,01} sd = 475,23$. La différence est significative dans 95 % des cas mais il aurait sans doute fallu une plus grande proportion de paysans pour la confirmer à 99 % des cas.

E n Conclusion.

La première constatation est que la culture attelée est supérieure (par ses tonnages) à la culture manuelle. Mais ce constat relève de l'évidence même, puisque la possession et l'utilisation mêmes de la charrue sont soumises dès le départ, à la condition de travailler des superficies suffisamment grandes pour servir de garanties (en vue du remboursement de la charrue, des charettes etc...). La comparaison globale CA (de Tindara et de Zaguinasso) contre Culture manuelle (des deux villages indique une différence de 1451 kg, avec un écart standard de 162,34. La différence est significative même à 99 % ($2,6sd = 422,075$).

La seconde constatation est la supériorité des sénoufo sur les non-sénoufo. Ceci n'entraîne pas de commentaires particu-

lier quand on sait la tradition agricole des sénoufo (encore que ... la différence observée entre sénoufo et non-sénoufo n'est pas significative ; pas même à 95 %). Quand les comparaisons sont effectuées d'un village à l'autre, on constate que les non-sénoufo de Zaguinasso dépassent en tonnage moyen, les sénoufo de Tindara. Ceci est dû avant tout, à la structure de production largement traditionnelle des sénoufo de Tindara par rapport aux non-sénoufo de Zaguinasso (50 % des personnes possèdent une charrue contre 20,6 % chez les sénoufo de Tindara).

La dernière constatation est le résumé des précédentes : les planteurs de Zaguinasso produisent plus de coton que ceux de Tindara. Cette supériorité est perceptible tout au long de cette étude. Très nette au niveau de la culture attelée, elle devient toutefois moins visible entre les sénoufo des deux villages. On peut interpréter cette différence comme étant la marque de la plus grande exposition de Zaguinasso aux modèles nouveaux (agricoles peut-être, mais plus généralement sociaux à coup sûr). Autrement dit, cela laisse à penser qu'on rencontrera à Zaguinasso, de plus grandes dispositions au changement et à une plus grande individualisation. Mais ces interprétations sont soumises au problème de l'échantillonnage. De fait, la signification terminale (Zaguinasso supérieur à Tindara en tonnages moyen) peut très bien s'expliquer par la différence entre les années de collecte (1981 à Tindara et 1982 à Zaguinasso), tout comme elle peut n'être due qu'à un mauvais échantillonnage de la population de Zaguinasso ; ou bien tout simplement, elle peut signifier bel et bien, une différence d'attitude entre les deux villages. Il reste donc à faire le travail, plus complètement à Zaguinasso.

Village de Tindara: Tonnage par superficie et par classe d'âge
(en kg).

I. Culture Manuelle (toutes ethnies confondues).

		Superficies déclarées					
Ages		0,5	1	1,5	2	2,5	Total
-34	ef.	6	7	2	1		16
	\bar{x}	867	989	1816	2356		1132
34	"	5	21	9	6	1	42
50	"	833	1083	1571	2563	1658	1383
+50	"	7	23	15	11		56
	"	973	1111	1300	2230		1364
Total							
\bar{X}		899	1083	1433	2348	1658	1338
eff.		18	51	26	18	1	114

I.1. Producteurs Sénoufo.

		Superficies déclarées					
Ages		0,5	1	1,5	2	2,5	Total
-34	ef	5	5	2	1		13
	\bar{x}	962	1019	1816	2356		1223
34	"	5	17	8	6	1	37
50	"	833	1091	1642	2563	1658	1429
+50	"	5	15	12	10		42
	"	1023	1049	1292	2316		1417
Total							
\bar{X}		940	1064	1467	2406	1658	1395
eff.		15	37	22	17	1	92

II/IX

I.2. Producteurs non-sénoufo.

Superficies déclarées

Ages		0,5	1	1,5	2	Total
-34	ef.	1	2			3
-34	\bar{x}	388	915			739
34	"		4	1		5
50	"		1048	1009		1040,5
+50	"	2	8	3	1	14
+50	"	846	1228	1332	1368	1206
Total						
	\bar{X}	694	1138	1251	1368	1104
	eff.	3	14	4	1	22

II. Culture Attelée (toutes ethnies confondues).

Superficies déclarées

Ages		2	2,5	3	3,5	4,5	Total
-34	ef.						0
-34	\bar{x}						
34	"	7	4	2			13
50	"	2384	1851	3024			2318
+50	"	7	2	5	1	1	16
+50	"	1902	3303	2502	2741	3434	2413
Total							
	\bar{X}	2143	2335	2651	2741	3434	1548
	eff.	14	6	7	1	1	29

II. 1. Producteurs Sénoufo.

Superficies déclarées

Ages	2	2,5	3	Total
-34				0
34 ef.	6	4	2	12
50 \bar{x}	2346	1851'	3024	2294
"	5	2	5	12
+50 "	1839	3302	2502	2359
Total				
\bar{X}	2115	2335	2651	2326
eff.	11	6	7	24

II.2. Producteurs non-sénoufo.

Superficies déclarées

Ages	2	3,5	4,5	TOTAL
-34				0
34 ef.	1			1
50 \bar{x}	2612			2612
"	2	1	1	4
+50 "	2058	2741	3434	2573
Total				
\bar{X}	2243	2741	3434	2581
eff.	3	1	1	5

Village de Zaguinasso

I/ Culture manuelle

I.1/ Producteurs Sénoufo : tonnage par superficie et classe d'âge (en kg).

Superficies déclarées

Ages	0,5	1	1,5	2	Total
-34 eff.	1	4	4	0	9
\bar{x}	1344	1097	1693		1378
34 "	5	2	2	2	11
50 "	515	1086	1829	2467	1213
+50 "	0	3	0	0	3
		1618			1618
Total					
\bar{x}	654	1268	1721	2467	1331
eff.	6	9	6	2	23

I.2. Producteurs non-sénoufo

Superficies déclarées

Ages	0,5	1	1,5	Total
-34 ef.	2	1		3
\bar{x}	256	1017		510
34 "	5	2	2	9
50 "	479	1285	1341	849
+50 "	2	1		3
	543	857		648
Total				
\bar{x}	444	1111	1341	741
eff.	9	4	2	15

Village de Zaguinasso: Tonnage par superficie et par classe d'âge (en kg).

I. Culture Manuelle (toutes ethnies confondues).

Superficies déclarées

Ages	0,5	1	1,5	2	Total
-34 ef.	3	5	4		12
\bar{x}	619	1081	1693		1161
34 "	10	4	4	2	20
50 "	497	1185	1585	2467	1049
50 "	2	4			6
"	543	1428			1133
Total					
\bar{x}	528	1220	1627	2467	1098
eff.	15	13	8	2	38

II. Culture Attelée (toutes ethnies confondues).

Superficies déclarées

Ages	1	1,5	2	2,5	3	3,5	4	Total
-34 ef.			2	3	2			7
\bar{x}			2307	2338	4364			2908
34 "	1	4	2		1	3		11
50 "	1065	1980	2787		5451	4289		2989
"			4	3	1	1	2	11
+50 "			1868	4323	3066	4844	3988	3302
Total								
\bar{x}	1065	1980	2207	3330	4311	4427	3988	3088
eff.	1	4	8	6	4	4	2	29

II. 1. Producteurs Sénoufo

Superficies déclarées

Ages	1,5	2	2,5	3	3,5	Total
-34 ef. \bar{x}		2	2	1		5
		2307	2225	4692		2751
34 "	1	2		1	2	6
50 "	2562	2787		5451	4387	3727
" "		1	2			3
+50 "		2150	3761			3224
Total \bar{X} eff.	2562 1	2467 5	2993 4	5072 2	4387 2	3271 14

II.2. Producteurs non-sénoufo.

Superficies déclarées

Ages	1	1,5	2	2,5	3	3,5	4	Total
ef. -34 \bar{x}				1	1			2
				2565	4035			3300
34 "	1	3				1		5
50 "	1065	1786				4091		2103
" "			3	1	1	1	2	8
+50 "			1773	5445	3066	4844	3988	3331
Total \bar{X} eff.	1065 1	1786 3	1773 3	4005 2	3551 2	4467 2	3988 2	2918 15

ANNEXE III.

Culture de rente contre cultures vivrières : du coton ou du maïs ? (1).

Dans la répartition étatique des cultures d'exportation (que l'on considère comme les principes du développement national), c'est la culture du coton qui échoit à toute la partie septentrionale du pays -la savane au nord de Bouaké.

La culture intensive du coton a commencé vers 1965 dans le Niéné nord. Jusque là, les administrations coloniale et puis Ivoirienne avaient déjà instauré des champs collectifs (1958), qui devaient permettre aux villageois de payer l'impôt au nom du village tout entier (2). En fait, il s'agissait en "haut lieu", d'une tentative d'implantation du coton. Au bout de quelques années, les jeunes gens de certains villages ont commencé à réchigner, puis l'ensemble des villages de la région a refusé de produire un coton dont ils ne percevaient pas le moindre centime.

En 1965, la stratégie changeait. Il s'agissait désormais de favoriser (ou d'induire) une production individuelle. La CFDT (3) étendit son encadrement à la quasi-totalité des villages de

1) Ce texte avait été préparé pour compléter la présentation de la région d'étude (cf. 1^o chapitre). Il se situe ici, pour de simples raisons de facilitation de la lecture. Il s'agit essentiellement de comparaisons entre le Niéné Nord et les autres régions de savane, pour la culture du coton.

2) Ce qui n'empêcha jamais de payer la "carte" de membre du Parti Démocratique de Côte-d'Ivoire (PDCI) que tout le monde au village considère -les ignorants ! - comme étant l'impôt par capitation

3) Compagnie Française de Développement des Textiles.

la région, en un réseau serré. Parallèlement, une espèce de coton nouvelle ~~était~~ introduite. C'est l'espèce Allen acclimatée dans les laboratoires de L'Institut de Recherches sur le coton et les Textiles (IRCT) de Bouaké.

Aussi bien, le rapport annuel de la CFDT pouvait se réjouir en 1965, de l'accroissement des superficies gagnées dans le Nord:

ZONES	Surfaces 1964-65	Surfaces 1965-66	Accroissement
Nord	1275 ha	4190 ha	230 %
Centre	3780 ha	6540 ha	75 %

D'après le rapport annuel de la CIDT (1965) (1)

Ces résultats sont le fruit d'une séduction, par l'argent.

Une séduction qui s'est musclé parfois quand les arguments financiers n'ont pas suffi, en faussant par là même l'éventualité d'une autorégulation des productions agricoles entre vivriers et cultures d'exportation. Ainsi en 1966, le sous-préfet de Gbon avait décrété l'interdiction faite à tout paysan de cultiver une superficie inférieure à celle des saisons précédentes. Les cultivateurs pouvaient soit augmenter leurs superficies, soit stagner, "un point, c'est tout". Il faut dire qu'il n'y avait pas que sa charge officielle qui lui dictait une telle attitude. Toute la hiérarchie des bureaux, depuis le préfet jusqu'aux encadreurs villageois, en passant donc par les chefs de zone et de secteur de la compagnie ~~était~~ déjà en effet "intéressée" (2) par des primes aux superficies.

1) 9, rue Louis David Paris XVI° p. 12.

2) Quand il s'agit de pots-de-vin, même s'il s'agit de pratiques institutionnalisées, on n'a plus le droit d'employer le doux euphémisme de l'intéressement. On parle plutôt d'arrosage.

Le commentaire qui suit le tableau précédent, indique clairement que les promoteurs savent ce qu'ils font. Il est dit:

"les paysans, notamment sur l'axe Ferkéssédougou Odienné ont rapidement saisi l'intérêt que présentait pour eux la mise en oeuvre d'une culture intensive et rémunératrice. C'est en effet sur cet axe que l'extension des surfaces a été la plus spectaculaire ainsi qu'il ressort du tableau (...). Aussi peut-on penser qu'en fin de programme ce seront sans doute les zones les plus septentrionales qui manifesteront le plus gros potentiel cotonnier (surtout si les ethnies Malinké s'adonnent elles aussi à cette culture". (1)

Ce qui sera fait. Les promoteurs du programme cotonniers savaient bien que si "les ethnies Malinké" se mettaient à la production du coton, au delà de l'augmentation quantitative des planteurs et des surfaces qui en découlerait, cela susciterait l'adhésion des paysans sénoufo, traditionnels agriculteurs de la région. Machiavélisme ou simple effet du hasard ? L'étude (2) sociologique effectuée à Korhogo pour le compte du ministère de l'économie et des finances ivoirien, avait déjà indiqué le rôle de moteur que tenaient les malinké dans la structure locale des relations entre les ethnies.

Les paysans sénoufo quant à eux, découvraient une agriculture "rationnalisée" -ou qui tout au moins avait une rationalité différente, avec des moyens différents. Ainsi les billons étaient désormais tracés à la corde, régulièrement espacés dans des surfaces aux formes rectilignes. C'est aussi

1) Ibid. p. 11.

2) Etude du SEDES. Région de Korhogo: T. Rapport Sociologique (p.95 et suivantes).

là que se fit le contact avec les engrais chimiques. Tout cela demande une somme de travail considérable, depuis les labours jusqu'aux récoltes et à l'arrachage des vieux plants, en passant par le démariage (ne laisser que deux pousses tous les 10 à 15 centimètres), les engrais, les sarclages, les deux pulvérisations d'insecticide par an.

Mais beaucoup mieux que les nouveautés techniques, c'est l'apport d'argent qui a séduit les paysans. Les Dioula se sont en effet mis à la culture du coton. Ils ont été suivis par les forgerons. Que dire des Sénoufo ? "Fixé " sur des prix des denrées antérieurs à l'arrivée de l'argent du coton, chacun a pensé pouvoir s'enrichir en délaissant ne serait-ce que momentanément, les produits vivriers. Aujourd'hui, de l'autosuffisance alimentaire -la région exportait même des ignames et du maïs-, le Niéné Nord est passé à l'instar de toutes les zones rurales, à l'importation de riz (d'abord promu au rang d'aliment de fête puis devenu aliment quotidien sans que pour autant sa production traditionnelle ait connu quelque modification), et même de maïs. Les productions d'ignames suffisent quant-à elles, à maintenir les semences de l'année suivante, et de nombreux lignages envisagent désormais d'en délaissier la production.

La répartition familiale des cultures s'en est trouvé transformée. Au début de l'aventure du coton, seules quelques personnes âgées (plus de 50 ans) avaient traditionnellement le droit de cultiver ailleurs que sur les grands champs lignagers. Ce sont donc tout naturellement ces personnes que les familles avaient autorisées à cultiver le coton en même temps que le petit champ d'igname auquel elle pouvaient prétendre pour "le prix de leur tabac" (1). Et les revenus provenant de

1) En français on dit "argent de poche".

la culture du coton retournaient bien évidemment à la caisse familiale. Mais progressivement, les seuils se sont abaissés et l'on retrouve aujourd'hui des producteurs de coton de 18 ans. (4)

A considérer l'ensemble des quatre départements du Nord, les réactions sont diverses à l'égard de la culture du coton. L'axe principal de lecture et de compréhension de ces diversités est la proximité (ou donc l'éloignement) des zones rurales d'un centre urbain (2). De façon générale, plus les grands centres urbains -qui sont des lieux de consommation et donc de commercialisation des produits vivriers- sont loin, et plus la production de coton est importante. A l'inverse, leur proximité suscite dans les zones rurales, la prédominance des produits vivriers au détriment du coton.

De façon générale, on peut constater que la culture du coton est peu intensive dans les villages proches des centres urbains de la savane, alors qu'elle devient le seul moyen de se procurer avec quelque certitude, le peu d'argent que nécessite la vie "moderne". Autour des grands centres urbains tels que Korhogo ou Ferké mais aussi des grandes voies de transport, la paysannerie trouve des débouchés pour vendre les produits vivriers. Elle ne se trouve donc plus réduite à la seule

4) Parallèlement, la CFDT (devenue pudiquement Compagnie Ivoirienne de Développement des Textiles) a apporté des innovations. Par décret présidentiel, les engrais sont devenus gratuits, uniquement pour la production de coton; tout simplement pour ne pas avoir à augmenter les prix d'achat du coton, car cela diminuerait la marge de la "caisse de stabilisation". L'apport essentiel demeure dans l'introduction de la Culture attelée.

2) Ou donc -et cela revient au même la qualité des moyens de communication routières qui relient ces zones rurales à des centres urbains.

culture du coton. Au contraire, elle se trouve encouragée à produire davantage de riz (à Korhogo) et même de tomates (comme c'est le cas à Sinématiali; sur l'axe routier reliant Korhogo à Ferké)

A l'inverse, ce qu'on appelle "la boucle du coton" (4) se trouve excentrée, à l'écart des centres urbains importants et donc des voies de communication, de part et d'autre de Niéllé, au Nord de Korhogo.

Un autre axe de lecture des différences de comportement des régions, plus paradoxal celui-là est la persistance ou non des structures traditionnelles de s Sénoufo. C'est paradoxalement aux abords des villes que le Poro continue encore d'initier les jeunes gens, en faisant perdurer par la même voie, les cycles de production et de consommation les plus anciennement opérants. Alors que le Poro a cessé d'être, dans bon nombre de régions excentrées et donc beaucoup plus à "l'abri" des influences étrangères. Cela est dû -selon nous- à ce que les grandes "villes" qui sont des chefs-lieux de l'administration, l'étaient déjà au temps de la colonisation. Il y avait donc des chefferies traditionnelles susceptibles de maintenir les structures traditionnelles, ou d'en empêcher la destruction brutale. Aussi bien, le passage de la société traditionnelle à l'époque actuelle s'est-il déroulé mieux à Korhogo, Ferké, Sinématiali ou même Boundiali, qu'à Kouto, Kasséré ou Nionfouin. Certes le Poro actuel des sénoufo de Korhogo, de Boundiali ou de Ferké, n'a plus grand chose à voir avec ce qu'il avait été par le passé. Les amendes se paient désormais

4) Noter le parallèle bien sûr avec le (corn) belt américain, mais aussi et surtout avec les "boucles du café" et du cacao; respectivement au Sud-Ouest et au Sud-Est du pays.

plus souvent avec des billets de banque que par des journées de travail agricole. De plus, les séjours dans les bois-sacrés se sont réduits considérablement. Mais en dépit de cette éducation certaine, les modèles traditionnels de production agricole n'ont pas tout-à-fait disparu de ces régions.

L'analyse des statistiques cotonnières qui suit, se propose de mettre ces deux axes en évidence, en étudiant d'une part la production de coton suivant les régions, puis celle des produits vivriers.

La progression des tonnages a été assez rapide, puisqu'on partait...de presque rien ; la seule production de coton connue jusque là ayant été limitée à celle dont les fileuses et les tisserands avaient besoin (avec toutefois une production marginale pour les tissages de la Gonfreville et de quelques autres à Bouaké). A partir de 1965, les productions n'ont cessé de croître, tant dans la région de Korhogo que dans celle de Boundiali (4); ainsi que le montre le tableau ci-dessous:

Boundiali *

1965-66	70-71	71	72	73	74	75	76	77	78
I) 1188	8113	11 251	13 075	12118	13075	14694	14535	15806	17834
II) 928	5846	10891	13788	12832	12711	16306	12325	18316	19722

4) Sauf en 1973; pour cause de sécheresse dit-on. Mais on est en droit de se demander si le vrai problème n'était pas déjà au niveau des paysans, celui de réajuster leurs productions respectives de coton et de vivriers.

Korhogo *

1965-66	70-71	71	72	73	74	75	76	77	78
I) 1553	4407	4908	6083	6286	6921	8434	10561	13759	17424
II) 1121	2356	3950	5046	6498	7117	8890	10386	14702	17073

* Les lignes marquées (I) correspondent aux superficies par saison de culture (en hectare). Celles qui sont marquées (II) correspondent (en tonnes) aux productions de coton.

Dans le département de Boundiali, on constate que le progrès est foudroyant entre 1965 et 1970, de 583 % en cinq saisons. Il n'est que de 183 % à Korhogo dans le même temps. Les superficies consacrées dans chaque région finissent par se rejoindre en 1978. Mais même là, il est à noter que l'avantage relatif est encore favorable à Boundiali. En effet, le rapport simple des superficies cotonnières (divisées) par la population (recensement de 1975) indique 0,135 hectare par habitant du département (17 834 : 132278) contre 0,063 ha/hbt. dans le secteur de Korhogo (17424 : 276 816) pour la saison 1978-79. Dans le détail, des différences notables existent dans la préfecture de Korhogo entre les différents chefs-lieux de "brousse". En 1978-79, les rapports étaient les suivants: (1)

1) Les rapports exprimés ici ont été élaborés sur la base du recensement de la population de 1975. Ils n'ont donc pas de signification dans l'absolu. Il serait faux de prétendre qu'en 1978, on comptait réellement 0,135 ha de coton par habitant dans la préfecture de Boundiali, puisque, à coup sûr, la population a augmenté en trois ans, dans des proportions inconnues de nous. Alors, plutôt que de fabriquer des coefficients aléatoires, nous gardons les données du recensement de 1975 comme base de travail. De plus si les rapports ne signifient rien dans l'absolu, on est en droit de penser qu'ils ont certainement plus de sens si les comparaisons sont effectuées de ville à

Sous-préfecture	Superficie/habitant
Napiéolédougou	0,035 ha/hbt.
Dikodougou	0,036
Sirasso	0,082
Niofouin	0,22
Sinématiali	0,036
Korhogo	0,045
M'bingué	0,193

Les deux sous-préfectures qui se détachent le plus nettement sont comme par hasard celles de Niofouin et de M'bingué, c'est-à-dire les plus éloignées de Korhogo (respectivement 62km et 75). A l'éloignement de la ville, un autre paramètre vient s'ajouter, qui tempère le rapport de Sirasso (qui se trouve à 68 km de Korhogo, par une piste de terre, mais le rapport n'est que de 0,082 hectare par habitant). De toutes les façons, la proportion de Sirasso vient en troisième position.

Les données n'étant pas disponibles pour les sous-préfectures du Niéné (pour l'année 1978-79), voici le même tableau établi pour la saison 1976-77, à la fois pour le département de Korhogo et pour ces trois secteurs.

* ville, au cours d'une même saison de culture. Cela sous-entend aussi de considérer que tous les villages cités ici ont "grosso-modo" connu la même histoire, ordinaire, sans hécatombe ni baby-boom.

S/P		S/p du Niéné Nord (*)	
Napié	0,004	Gbon	0,11
Dikodougou	0,014	Kouto	0,113
Sirasso	0,06	Kolia	0,106
Niofouin	0,164		
Sinématiali	0,017		
Korhogo	0,039		
M'bingué	0,16		

* Le secrétariat de la CIDT à Gbon indique dans l'ordre, 0,11 ha/hbt; 0,10; 0,12 pour Gbon, Kouto, et Kolia, en partant d'une estimation ^{de la population} dont nous ignorons la pondération.

On voit que M'bingué, Niofouin et Sirasso étaient déjà en avance dans la préfecture de Korhogo, et qu'ils dominent les secteurs du Niéné Nord. Par contre les habitants du Niéné produisent davantage de coton (en moyenne cette fois) que ceux de la préfecture de Korhogo -respectivement 0,11 ha/hbt et 0,043 ha/hbt.

Si l'on avait pu comparer non plus les productions de coton mais celles des cultures vivrières, il est plus que probable que les proportions auraient été inversées; les villages proches des centres urbains produisant plus de "vivriers" que les régions à l'écart, telles que M'bingué, Sirasso ou les trois villages du Niéné. Mais les statistiques dont nous disposons ne sont pas suffisamment détaillées pour permettre cette comparaison. Il reste à prouver qu'elles existent quelque part ! Le fait est que si l'on dispose de statistiques à peu près précises sur les productions de coton, c'est uniquement en raison de la centralité bureaucratique de la commercialisation de ce produit. Or pour le maïs, le riz et surtout le mil et l'igna-

me, aucune indication chiffrée ne peut être vraiment prise au sérieux, dans la mesure où toutes ces productions circulent au sein d'un circuit totalement occulte pour des gens de bureaux. Il n'y a sans doute pas grand argent à en tirer pour alimenter la caisse de stabilisation. La culture du riz est certes encadrée par la CIDT; mais il ne s'agit que de riz irrigué. De plus toutes les surfaces emblavées ne sont pas encadrées par ce service; pas même toutes celles qui sont irriguées. Il en est de même pour le maïs dont les services d'encadrement "conseiller" désormais la culture en alternance avec le coton (1), en introduisant des espèces plus "productives". Par contre, c'est la totalité des productions de mil et d'ignames qui échappe à toute sorte de manifestation concrète, puisqu'elle suit des circuits de distribution non institutionnels. Pourtant, les services nationaux en ont estimé les productions.

Nous reprenons ici les chiffres proposés et utilisés par des commissions de préparation du plan 80-85, pour chacune des préfectures du Nord (Ferké, Korhogo, Boundiali et Odienné). Ils sont cautionnés par le ministère Ivoirien de l'Agriculture. Ils ne prennent en compte qu'un nombre limité de productions locales. Les résultats qui suivent sont donc très partiels. Tous les produits retenus existent dans chacune des régions considérées, mais il ne s'agit nullement de toutes les productions de chaque région. Ainsi, le fonio qui est l'aliment le plus quotidien, en rivalité avec le maïs dans les départements de Boundiali et d'Odienné n'est pas pris en compte ici. De même, on ne voit nulle part la production de pois-de-

1) Comme si les paysans n'avaient pas eu tôt fait de comprendre l'intérêt qu'ils pouvaient tirer d'une telle pratique.

terre, très importante dans la région de Ferkéssédougou. Partant des indications utilisées par les commissions de chaque département, nous les avons divisé par les populations de chaque région, obtenant ainsi un rapport qui permet une comparaison. Il est à noter que les chiffres utilisés par les différentes commissions diffèrent très sensiblement de ceux que nous avons recueillis auprès des services de la CIDT. C'est une pratique hélas très habituelle dans ce genre de productions destinées aux "étrangers". Le fait est que les commissions sont composées pour partie, de ressortissants influents des préfectures. Chacun tente donc de faire croire qu' "il" en fait plus que la réalité.

Tableau des superficies de vivriers par habitant
et par département en 1979

	Korhogo	Boundiali	Ferké	Odienné
Coton	0,077	0,14	0,17	0,07
Arachides	0,025	0,05	0,026	0,03
Riz	0,144	0,007	0,008	0,09
Sorgho	0,008	0,076	0,038	0,09
Mil	0,114	0,076	0,19	0,011
Maïs	0,18	0,21	0,07	0,13
Ignames	0,072	0,043	0,027	0,020
Total	0,62	0,602	0,529	0,431
Moins le coton et l'arachide	0,548	0,442	0,333	0,331

La comparaison n'est réellement intéressante et sans doute significative (à peu près) qu'entre Boundiali et Korhogo. Les superficies par habitant sont en effet plus semblables entre ces deux régions qu'avec les autres. La faiblesse des proportions de Ferké est due pour partie - nous l'avons déjà évoqué - à la prolétarianisation des paysans à travers les cultures industrielles de sucre et de sisal. Les habitants de la préfecture d'Odienné sont quant à eux, plus portés sur le commerce que vers les productions agricoles. Il s'agit de Malinké pour la plupart. Cela peut expliquer les différences constatées dans les productions avec Korhogo, dans la mesure où il s'agit d'univers culturels assez dissemblables.

Lorsqu'on exclut les productions de coton ainsi que d'arachides - pour ne conserver que des produits alimentaires vitaux -, l'écart se creuse davantage entre Korhogo et Boundiali, en faveur du premier (l'écart entre les deux données passe de 0,018 ha à 0,104 ha par habitant).