

RÉPUBLIQUE DE COTE D'IVOIRE

MINISTÈRE DU PLAN

QUELQUES ASPECTS DE LA VIE SOCIALE



ETUDE REGIONALE DE BOUAKE 1962-1964

BUREAU DE CONCEPTION, DE COORDINATION ET D'EXPLOITATION
DES ETUDES REGIONALES DE LA REPUBLIQUE DE COTE D'IVOIRE 1962-1965

B. FRIDE - LE CHAU - H. LHUILLIER - P. MICHAUD - C. RIPAILLES

LISTE DES PUBLICATIONS A PARAITRE

**METHODOLOGIE GENERALE DES ETUDES REGIONALES EN REPUBLIQUE
DE COTE D'IVOIRE**

*

ETUDE REGIONALE DE BOUAKE - FEVRIER 1962 - DECEMBRE 1963

RAPPORTS PRINCIPAUX

- TOME 1 - Le Peuplement.
- TOME 2 - L'Economie.
- TOME 3 - La Synthèse Générale.
- TOME 4 - Les Propositions de Développement.

DOCUMENTS

- DOCUMENT 1 - Inventaire des villages de la zone Baoulé.
- DOCUMENT 2 - Histoire de l'Agriculture en zone Baoulé.
- DOCUMENT 3 - Eléments pour une monographie du centre semi-urbain de Toumodi.
- DOCUMENT 4 - Essai de monographie d'un village de savane : Diamelassou.
- DOCUMENT 5 - Essai de monographie d'un village de forêt : Kouakoubroukro.
- DOCUMENT 6 - Expériences actuelles de vulgarisation agricole.
- DOCUMENT 7 - Données sur quelques terroirs villageois.
- DOCUMENT 8 - L'habitat rural.
- DOCUMENT 9 - Quelques aspects de la vie sociale.
- DOCUMENT 10 - Tableaux statistiques de base.
- DOCUMENT 11 - Etude des sols.

*

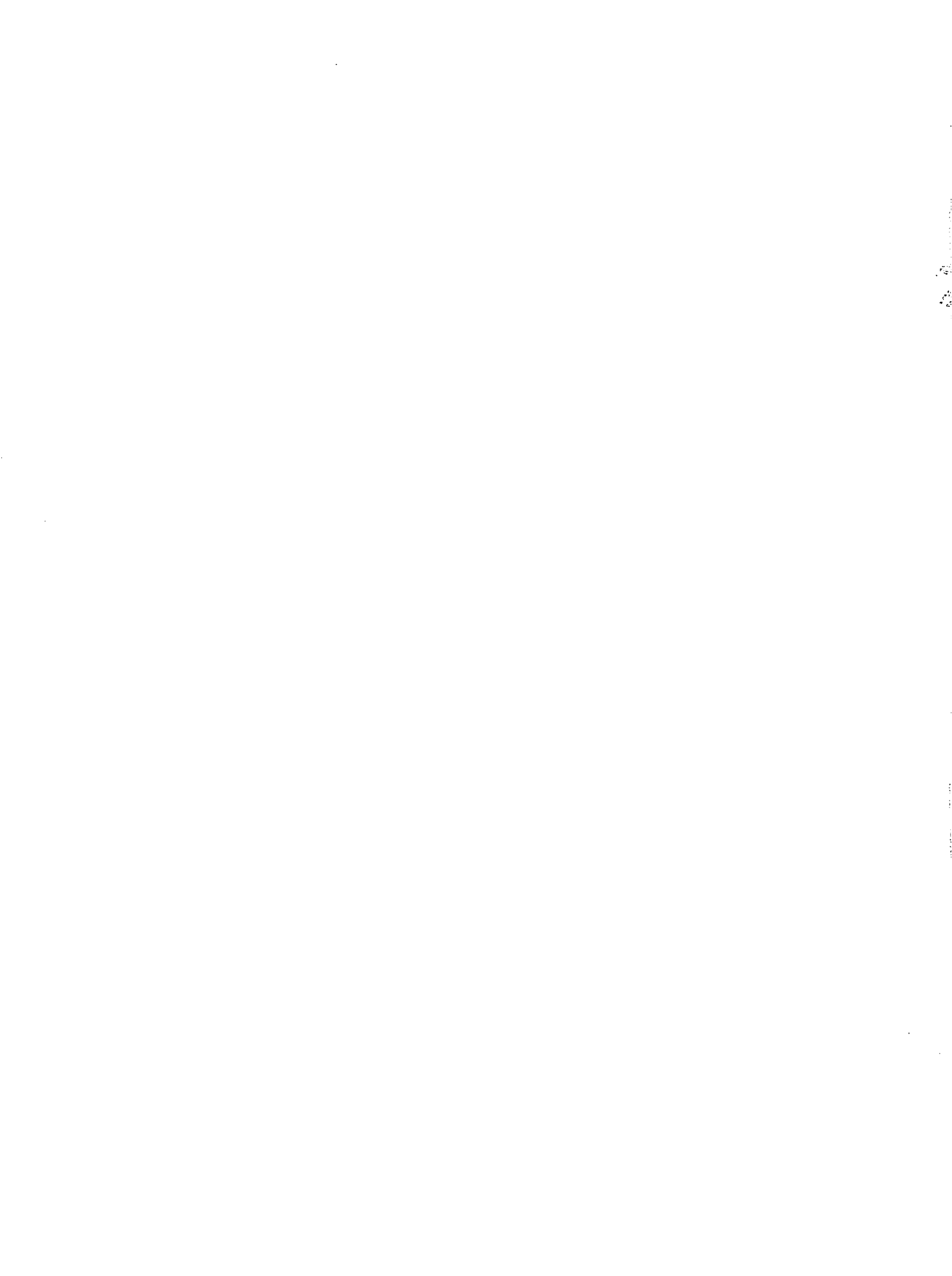
* *

QUELQUES ASPECTS DE LA VIE SOCIALE

Les ouvrières de l'industrie textile.

Deux cultes récents : « Tigari » et « Tété Kpan ».

« Le Dô » société initiatique féminine.



PRÉSENTATION

Nous avons regroupé dans cette brochure trois textes qui peuvent paraître indépendants. Pourtant, dans chacun d'eux, il s'agit de décrire le comportement de villageois placés dans des situations nouvelles.

Là, de jeunes ouvrières de l'industrie textile, hier encore paysannes. Ici des villageoises créant une société de femmes pour s'organiser et se défendre contre les hommes, à qui reviennent la plupart des ressources monétaires nouvelles. Enfin des villageois à la recherche d'un nouvel équilibre, remplaçant les vieux cultes traditionnels (sans pouvoir sur les problèmes récents liés à l'afflux de la monnaie) par d'autres, qu'ils souhaitent plus efficaces. Il semble qu'un phénomène commun apparaisse dans la diversité des cas : l'accroissement du poids des dépenses à caractère social et religieux.

L'enquête sur les budgets des familles a montré ¹ que sur une dépense annuelle monétaire moyenne de 9 500 F environ par personne, les dépenses coutumières se situent au niveau de 7 % environ.

Or, pour les ouvrières du textile, ce niveau passe à 15 % environ ; pour appartenir à la Société du Dô, les femmes, outre les dépenses coutumières habituelles, paient jusqu'à la totalité d'un revenu annuel ; pour acheter les nouveaux cultes, les gens d'Andobo-Aluibo ont versé une somme de l'ordre de 15 à 20 % du revenu annuel du village.

L'élasticité de ce type de dépenses, en milieu rural, se situe aux environs de 1, mais actuellement les phénomènes tels que ceux décrits dans ce document sont trop isolés pour qu'une enquête statistique puisse les appréhender.

Les pouvoirs publics doivent prendre garde, à ces épiphénomènes car une part importante des surplus de revenus monétaires engendrés par les opérations de développement risque d'être « gaspillée ».

C'est un grave problème : une politique uniquement « productionniste », en méconnaissant ces données sociales, peut annuler partiellement les effets induits du surcroît de production et ainsi freiner fortement la croissance recherchée.

B. FRIDE.

1. Voir Tome 2 - L'Économie.

LES OUVRIÈRES DE L'INDUSTRIE TEXTILE

M.A. DE SALVERTE-MARMIER

INTRODUCTION

Fondée en 1923, la Société des Textiles de Gonfreville emploie de la main-d'œuvre féminine depuis 1950, dans ses ateliers de confection, d'emballage et de tissage.

Pour mieux saisir dans quelle mesure le travail salarié transforme les conditions de vie des femmes, il semble utile de donner un bref aperçu général de leur rôle et de leur statut dans le milieu rural traditionnel de la région de Bouaké.

1. — LES ACTIVITÉS DE LA FEMME AU VILLAGE

Alors qu'un homme ne travaille en général que quelques semaines par an sur le même champ, la femme s'y rend presque quotidiennement pour planter, desherber, et récolter petit à petit les différentes cultures associées.

Elle doit en outre fournir une aide importante à son mari dans les plantations de café ou de cacao (entretien, cueillette, transport, décortiquage), et au moment de la plantation et de la récolte des ignames.

Plusieurs fois par mois, portant de lourdes charges sur la tête, elle se rend aux marchés des environs (souvent distants de plus de 10 kilomètres) pour y vendre les produits de son champ, et obtenir en échange les biens nécessaires dans son ménage.

Les multiples besognes ménagères : corvée d'eau et de bois, nettoyage de la maison et des abords, préparation des repas, les soins à donner aux enfants s'ajoutant aux travaux champêtres et éventuellement à certaines activités artisanales, ne laissent à la femme que peu de loisirs, et cela pendant toute l'année.

Lorsqu'on compare son emploi du temps à celui de l'homme, on constate qu'elle est nettement défavorisée par rapport à ce dernier. Elle le paraît encore plus sur le plan du revenu monétaire.

2. — REVENUS DE LA FEMME AU VILLAGE

En règle générale, dès qu'un produit agricole est cultivé pour la vente, et que celle-ci est susceptible de donner une rentrée d'argent importante, il est propriété de l'homme. Ainsi le coton cultivé en association sur le champ d'igname est vendu au profit de la femme. Mais celui qui est produit par un champ à titre de culture principale appartient à l'homme.

La femme tire ses revenus monétaires de la vente par petites quantités des condiments et cultures secondaires produites par son champ : piment, tomates, gombo, maïs, taro et souvent aussi des surplus non utilisés pour l'alimentation : maïs, ignames, arachides, riz de savane. Elle tire également profit de certains produits de cueillette : citron, orange, ananas et palmistes, et de transformation : attiéké, savons, canaris.

Une grande partie de l'argent reçu est presque immédiatement dépensé sur le marché le même jour en poissons, sucre, viande, sel, etc.

La femme, en général, ne réalise donc que petit à petit des économies et elle ne dispose presque jamais dans l'année de sommes importantes dont elle aurait à assurer la gestion.

L'homme, au contraire, reçoit chaque année plusieurs rentrées d'argent importantes lorsqu'il vend du café, du cacao, du tabac, du coton, du riz de marais, et il en dispose à sa guise. Il en prélèvera une partie, il est vrai, pour donner à sa femme des pagnes, en remerciement de l'aide qu'elle lui a apporté dans ses plantations.

Mais ce don, qui dépend de son bon plaisir, n'est pas en rapport avec le montant des sommes qu'il perçoit.

Ainsi, qu'un homme gagne 20 000 francs sur la vente du café, ou 10 000 francs, il remettra à sa femme la même somme (de 2 à 3 000 francs).

Elle ne bénéficie donc pas des accroissements du revenu monétaire de l'homme, et elle est placée économiquement dans un état de dépendance vis-à-vis de lui, dont il lui est difficile de sortir.

Ce système a un triple inconvénient :

— d'une part, l'inégalité dans la répartition des revenus du « ménage » est une cause de friction, un frein à la collaboration entre mari et femme, et un facteur de déséquilibre du foyer ;

— d'autre part, en matière de développement économique, étant donné la situation actuelle de la femme au village, il sera très difficile (à moins de changements profonds dans le concept traditionnel du « ménage »), de concilier ses intérêts avec ceux de son mari. Si ce dernier, en effet, décide d'accroître ses revenus en augmentant la surface cultivée de ses plantations de café, de cacao, de coton ou de tabac, cela signifie pour la femme un surplus de travail dans ces champs au service de l'homme, donc moins de temps disponible pour les produits dont elle tire un revenu direct ;

— enfin, du fait de sa formation et du peu de responsabilités qu'on lui laisse en matière financière, la femme est très mal préparée à gérer un budget important.

3. — PLACE DE LA FEMME DANS LA FAMILLE ET DANS LA VIE PUBLIQUE DU VILLAGE

A. RAPPORTS ENTRE LES FEMMES DU VILLAGE.

Dans le milieu traditionnel, la fille témoigne généralement un grand attachement et un profond respect à sa mère. Car, pendant son enfance et jusqu'au mariage, cette dernière se charge entièrement de son éducation et de son entretien.

Une fille apprend très jeune à aider sa mère dans les multiples travaux de la vie quotidienne.

Lorsqu'après ses premières règles, elle commence à s'intéresser aux garçons, sa mère se fait sa confidente et sa complice. Sans son avis favorable, elle se décidera rarement à épouser tel ou tel, et les cadeaux qu'elle reçoit de son futur époux sont remis en grande partie à sa mère.

Le mariage ne relâche pas ces liens très forts, et même lorsque la fille se marie dans un village éloigné, elle ne manque pas de rendre périodiquement visite à sa mère, et lui amène des cadeaux.

Si elle se trouve dans l'embarras, elle est sûre de trouver auprès de sa mère aide et protection. Par exemple, lorsqu'une grave querelle l'a opposée à son mari, elle se réfugie chez sa mère et y demeure jusqu'à ce que l'affaire soit arrangée, ou que, le divorce étant prononcé, un nouveau mari se présente.

Une étroite solidarité se manifeste donc dans les rapports mère-fille en de nombreuses circonstances de la vie.

Le même type de relations existe, quoiqu'à un moindre degré, entre sœur aînée-sœur cadette, sœur de la mère-nièce. Cela provient du fait que lorsque la mère meurt, tombe malade, ou est surchargée de travail, la tante et la sœur aînée viennent naturellement l'aider ou prendre sa place dans la famille.

En dehors de ce cercle étroit de la parenté, les femmes d'une même cour collaborent assez peu.

Lorsqu'elle vient habiter dans la cour de son mari, la femme est traitée comme une étrangère. Ses rapports avec les femmes de sa belle-famille sont empreints de défiance et d'hostilité le plus souvent. La mère et, éventuellement, la sœur de son mari ont une grande autorité sur elle, et usent souvent de leur influence sur son époux pour la faire chasser si elle se montre trop indépendante.

Quant aux co-épouses, elles pourraient améliorer considérablement leur sort en s'entraïdant, mais même lorsqu'elles s'entendent relativement bien, elles ne le font généralement pas, ou seulement momentanément, aux dépens du mari.

Dans la vie quotidienne, chacune cherche jalousement à garder son indépendance vis-à-vis de sa rivale, et veille à ce qu'elle ne soit pas favorisée par le mari.

B. RELATIONS ENTRE LES SEXES.

De nombreux facteurs de différenciation contribuent, dès l'enfance, à séparer les sexes et à leur attribuer des sphères différentes d'activités; les institutions qui réglementent leurs rapports mettent davantage l'accent sur leur opposition que sur les possibilités d'une coopération fructueuse, et d'une compréhension mutuelle.

Le lien le plus fort qui puisse généralement exister entre les sexes dans les villages, est celui qui unit le frère et la sœur, et plus particulièrement la sœur aînée au frère cadet.

Cela provient, d'une part, du rôle actif tenu pendant la première enfance par la fille aînée dans l'éducation et les soins donnés à ses petits frères, d'autre part, de la règle matrilineaire de succession qui veut que l'héritier présomptif d'un homme soit le fils de sa sœur.

Elle est vraiment chez elle dans la cour de son frère, et il arrive souvent qu'elle vienne s'y établir définitivement (veuve ou divorcée). Toutes les femmes de son frère doivent lui obéir. S'il est chef « d'aouro », de quartier ou de village, elle l'assiste souvent de ses conseils, et exerce sur lui une certaine influence.

La relation **mère-fils** est beaucoup plus faible que celle de **mère à fille**, car dès l'âge de 6 ou 7 ans, le fils subit surtout l'influence de son père. Mais les liens se renforcent avec l'âge, surtout si par le canal de sa mère, le fils a pu recueillir l'héritage de son oncle. Dans ce cas, son influence dans la cour est très grande.

Pendant la période plus ou moins longue qui précède le mariage, la jeune fille reçoit beaucoup d'égards de la part de son futur mari. Il lui fait de nombreux cadeaux. Mais cette situation privilégiée cesse dès qu'elle rejoint définitivement le foyer conjugal. Elle tombe alors sous la dépendance de son mari, et on constate généralement peu de désir de compréhension mutuelle et de gratuité dans les rapports entre époux.

Le foyer conjugal est souvent instable, et la présence d'une co-épouse, d'une belle-sœur, d'une belle-mère, viennent constamment compromettre son équilibre.

C. LES FEMMES ET LA VIE QUOTIDIENNE DU VILLAGE.

La majorité des femmes vivent à l'écart de la vie politique du village. Les décisions concernant les affaires d'intérêt collectif sont généralement prises par les hommes, et les femmes n'ont qu'à en subir les effets.

Mais leur statut, qui est très bas lorsqu'elles sont dans l'état de jeunes femmes mariées, s'élève progressivement avec l'âge.

Certaines femmes, en raison de leur place dans la famille (sœur ou mère du chef), de leur âge, de leur personnalité, et de certains pouvoirs religieux, peuvent cependant jouir d'une grande considération et être même placées à la tête de la communauté. Les hommes ne manqueront pas alors de solliciter leur avis, avant de prendre une décision importante.

Si les femmes des villages coopéraient davantage entre elles, elles constitueraient aisément une force avec laquelle, en raison de leurs activités économiques, les hommes seraient forcés de composer.

Les associations de femmes sont très rares : le « Do », société des femmes excisées¹, n'est répandu que dans une quarantaine de villages de la région de Bouaké (canton *Bro, Goli, Satikran* et *Ouarebo*). Là où elle existe, cette association religieuse transforme assez profondément le statut de la femme dans le milieu traditionnel.

4. — LA MIGRATION DES FEMMES DES CAMPAGNES VERS LA VILLE

La ville de Bouaké exerce depuis une dizaine d'années, un pouvoir attractif de plus en plus puissant sur les femmes des villages. Les premières, qui sont parties pour y trouver souvent un refuge à la suite de querelles dans leur ménage, sont revenues au village avec de beaux atours.

Elles n'ont pas manqué de susciter l'envie de celles qui y sont restées. Aussi ces dernières n'attendent souvent qu'un prétexte pour venir les y rejoindre.

La condition de la femme en ville est, en général, nettement meilleure que celle de la femme en milieu rural.

Celle-ci dispose d'abord de nombreux loisirs. Car elle n'a plus à s'astreindre quotidiennement aux durs travaux champêtres. Elle pourrait les utiliser en faisant du commerce pour gagner de l'argent personnel (quelques-unes le font) et consacrer plus de temps aux soins et à l'éducation de leurs enfants. Mais beaucoup de celles qui émigrent des villages, n'ont généralement qu'un seul souci en tête : conserver leur indépendance toute neuve et gagner le plus d'argent possible avec le minimum d'efforts.

Pour y parvenir, elles se livrent souvent à la « prostitution ». Celles qui se marient ne cherchent pas à fonder un foyer stable. Leur situation vis-à-vis de leur mari est très différente de celle des femmes au village; elles reçoivent plus qu'elles ne donnent.

Le mari est obligé d'abandonner une partie importante de son salaire à sa femme tous les mois, et tout ce qu'elle peut gagner de son côté en faisant du commerce, lui est entièrement acquis.

En contre-partie, elle se borne généralement à lui préparer ses repas au retour du travail.

En ville, la femme se permet d'être très exigeante vis-à-vis de son mari ou de son amant, car la présence de nombreux célibataires et l'absence d'une contrainte familiale, lui permettent aisément de le quitter et de se recaser provisoirement. Elle a tendance à abuser de cet état de choses et à en retirer le maximum d'avantages.

L'arrivée en ville d'émigrantes toujours plus nombreuses, et qui mènent ensuite une existence parasitaire et déséquilibrée, pose de graves problèmes sociaux à la fois dans le milieu rural et le milieu urbain.

L'un des moyens de stabiliser les femmes citadines, tout en élevant leur niveau de vie et leur statut au sein du ménage, serait de leur donner un emploi salarié.

C'est dans cette optique que nous avons entrepris une enquête sur les ouvrières de Gonfreville.

Bien qu'elles ne représentent encore, en y ajoutant celles qui sont employées par Bastos, qu'une très faible minorité, elles sont un exemple intéressant pour ceux qui auront à résoudre les problèmes multiples posés par les femmes dans l'Afrique moderne.

Cinquante ouvrières ont été tirées au sort, et soumises à un questionnaire détaillé, cherchant à définir les points suivants :

Milieu d'origine de l'ouvrière :

- Lieu d'origine;
- Milieu familial;
- Déplacements antérieurs;
- Connaissance du Français;
- Croyances religieuses.

Le métier :

- Recrutement;
- Apprentissage;
- Travaux demandés aux ouvrières;
- Salaires, pénalités, avantages divers;
- Attachement au métier.

L'ouvrière salariée :

- La résidence;
- Le budget : dépenses, économies, investissements;
- L'état matrimonial;
- La psychologie de l'ouvrière.

1. — LE MILIEU D'ORIGINE DES OUVRIÈRES

1. — LE GROUPE ETHNIQUE.

Toutes les ouvrières de Gonfreville appartiennent, au moins par leur mère, au groupe *Baoulé*. Deux seulement, parmi celles qui ont été interrogées, sont nées de pères étrangers (nord Côte d'Ivoire). Mais ces dernières ont surtout subi l'influence du groupe maternel.

1. Voir « Le Dô » société initiatique féminine.

2. — LIEU D'ORIGINE.

LIEU D'ORIGINE DES OUVRIÈRES

Villages	Nombre	Canton	%	Sous-Préfecture	%
Konan Kankro	9	Fari	60	Bouaké	84
Golikro	1	—			
Bamoro	1	—			
Alokokro	9	—			
Kouamékro	1	—			
Akakro	2	—			
Campement Gonfreville.....	2	—			
Minankro	1	—			
Asouakro	1	—			
Assékro	1	—			
Sakassou	1	—			
Kpangbanbo	1	—			
Alomabo	3	Faafoué		22	
Kamounoukro	7	—			
Langbassou	1	—			
Konzo	1	Saafoué	2		—
Ngatako	1	Bro	8	Diabo	8
Languibonou	1	—			
Kondéhinou	1	—			
Kouassi Golikro	1	—			
Botro	1	Satikran	2	Botro	2
Nda Akissikro	1	Nzipri	2	Didiévi	2
Golikro	1	Kodé	4	Béoumi	4
Béoumi	1	—			
Total	50	5	100	5	100

Le tableau précédent montre que la presque totalité des ouvrières sont originaires du milieu rural. Ceci explique qu'elles appartiennent toutes à une même ethnie. 84 % des villages dont elles sont issues sont situés dans les environs immédiats de Bouaké (dans un rayon de 15 km). Plusieurs : Alokokro, Konan Kankro, Minankro, campement Gonfreville, Kamounoukro, font partie de la commune.

On peut se demander pourquoi aucune des ouvrières de l'échantillon n'est originaire de la ville même, située à quelques kilomètres seulement de l'usine, et de ce fait, pourrait appartenir à l'un des groupes majoritaires tel que celui des *Dioula* musulmans.

Il semble à première vue étrange qu'aucune citadine ne soit venue se présenter pour un emploi, et si certaines l'ont fait, que leur candidature ait été, semble-t-il, systématiquement rejetée.

Nous avons posé la question au responsable du personnel. Il a répondu que, jusqu'à présent, aucune femme employée à Gonfreville n'avait été sélectionnée à partir du critère du lieu d'origine et de son appartenance à tel ou tel groupe ethnique ; qu'il n'y a pas eu un choix à faire : les citadins et en particulier les *Dioula* musulmans, désireux de maintenir leurs femmes dans un état de dépendance économique, s'opposent à ce qu'elles prennent un travail salarié. Voilà pourquoi les ouvrières sont généralement des *Baoulé* des villages.

Cet argument n'est pas très convaincant, car les *Dioula* n'empêchent pas leurs femmes d'exercer une profession lucrative. Elles jouent en fait un rôle très actif dans le colportage et le commerce de détail, et peuvent en retirer des revenus supérieurs au salaire des ouvrières. Elles acquièrent de ce fait une indépendance d'autant plus grande vis-à-vis de leur mari, que leurs gains sont difficilement contrôlables.

On doit plutôt rechercher les causes de l'apparente sélection des ouvrières dans l'histoire même de Gonfreville, et dans ses méthodes de recrutement.

Vers 1920, le fondateur, au cours de tournées, avait remarqué que dans les villages de la région de Bouaké, la filature et le tissage jouaient un rôle important. A cette époque, toute femme mariée était tenue de filer le coton, et tout homme devait savoir tisser des pagnes ou des couvertures. Cela lui donna l'idée d'implanter ici une usine de textile qui trouverait facilement une main-d'œuvre déjà habituée à certains aspects du métier.

Les premiers ouvriers qui furent embauchés étaient des *Baoulé* des villages environnants. Car à cette époque, la population de la ville était surtout constituée de militaires, de commis et de commerçants.

Les ouvriers *Baoulé* forment encore aujourd'hui la majorité de la main-d'œuvre employée par Gonfreville.

Lorsqu'en 1950, il fut question pour la première fois de faire appel à des femmes pour exécuter certains travaux, celles qui se présentèrent étaient naturellement des amies ou des parentes des ouvriers. Par la suite, le recrutement s'est fait, comme nous le verrons plus tard, dans un cercle étroit, sur recommandations de personnes déjà en place.

3. — LE MILIEU FAMILIAL

La grande majorité des ouvrières sont issues d'un milieu traditionnel, qui vit encore en grande partie de ses activités agricoles où les valeurs familiales, malgré la proximité de la ville, restent assez solides et où apparemment les « ménages » sont stables :

Profession du père	%
Agriculteur	90
Ouvrier de Gonfreville	6
Autre	4

État matrimonial des parents	%
Mariés vivant ensemble	72
Divorcés	6
Veufs	6
Veuves	16

Il faut faire quelques réserves sur ce dernier point. Car les réponses de certaines des ouvrières ont été assez évasives et l'enquête démographique indique que dans les villages, le pourcentage des divorcés et des époux séparés est beaucoup plus élevé.

Dans ce milieu, la grande majorité des ouvrières ont appris dès l'enfance à respecter les multiples objets des croyances animistes et à leur consacrer un culte, ce qui contribue puissamment à les maintenir attachées à la société traditionnelle.

Religion des parents	%
Animiste	86
Catholique	4
Protestante (1)	10

4. — FACTEURS D'ÉMANCIPATION

Plus de 90 % des ouvrières sont entrées à Gonfreville entre 18 et 22 ans. A cet âge, dans les villages, les filles ont déjà eu en général une ou plusieurs liaisons avec des jeunes gens, mais très peu sont déjà venues habiter à titre définitif dans la maison d'un mari. Car dans le *Baoulé*, on se marie assez tard. En fait, deux seulement des ouvrières étaient déjà mariées avant de venir à l'usine.

78 % d'entre elles n'ont pas dépassé dans leurs voyages les limites de la préfecture du centre :

Lieux	% Ouvrières
Bouaké et région	78
Abidjan	8
Gagnoa	6
Daloa	2
Dabakala	2
Bondoukou	2
Tiassalé	2

— Celles qui ont été à Gagnoa, Daloa et Tiassalé ont accompagné certains membres de leur famille qui avaient des plantations dans cette région.

— Celles qui ont été à Bondoukou et Dabakala ont été rendre visite à leur famille paternelle.

— Seules celles qui ont fait des cours séjours à Abidjan y sont parties avec des « amis ».

— Aucune des ouvrières n'a été scolarisée, et la grande majorité d'entre elles n'a aucune connaissance du Français.

Connaissance du Français	% Ouvrières
Parlent couramment	6
Comprennent un peu	10
Aucune connaissance	84

(1) Signalons que les protestantes sont toutes originaires de Konan Kankro, où il existe depuis longtemps une chapelle.

Avant leur arrivée à Gonfreville, très peu d'ouvrières ont donc eu la possibilité de sortir vraiment de leur milieu, d'acquérir des connaissances nouvelles, de comparer d'autres modes de vie avec celui qu'elles ont connu dans leur enfance, de choisir d'autres métiers plus ou moins conformes à leurs aspirations.

Cependant, pour beaucoup de ces ouvrières, la décision d'entrer à Gonfreville n'a pas été le fruit d'une initiative hardie, susceptible de les faire rompre radicalement avec leurs habitudes et leur milieu d'origine.

En effet, 84 % des ouvrières viennent de villages qui subissent depuis plus de vingt ans l'attraction de plus en plus grande exercée par Bouaké.

Dans ces localités, le travail des champs continue à se faire, pour assurer la subsistance de la population, mais il est incapable de satisfaire les nouveaux besoins créés par les multiples tentations de la ville toute proche.

Le manque d'argent s'y fait donc sentir d'une façon plus aiguë qu'ailleurs et, afin d'y remédier, de nombreux jeunes gens partent chaque année en ville pour y trouver un emploi. Un certain nombre d'entre eux y sont définitivement établis avec leur famille; d'autres, moins chanceux, reviennent chaque soir au village après le travail.

Quant aux ouvrières provenant de villages plus éloignés, elles ont des membres de leur famille établis à Bouaké et auxquels elles ont rendu souvent visite.

Elles ont donc toutes eu la possibilité, grâce à leur entourage immédiat, de faire connaissance avec le monde citadin et même certaines, directement, ont pu rentrer en contact avec le milieu Gonfreville.

Lorsqu'elles ont décidé de poser leur candidature, elles ont obéi à un seul impératif : gagner de l'argent.

II. — LE MÉTIER

1. — CONDITIONS D'ADMISSION

Dans la mesure où l'usine de Gonfreville est l'une des rares entreprises de Bouaké qui offre aux femmes illettrées la possibilité de gagner de l'argent tous les mois, le métier d'ouvrière est très recherché par les jeunes filles *Baoulé* des villages environnants. Malheureusement le nombre d'emplois disponibles chaque année est très variable et très inférieur à celui des candidates. Ces dernières doivent donc s'armer de beaucoup de patience. Elles n'ont aucune chance d'y entrer un jour si elles n'ont pas déjà dans la place une proche parente, une amie ou un ami. Pratiquement, le recrutement ne se fait que sur recommandation directe de personnes travaillant à l'usine, car la direction veut avoir un moyen de pression à sa disposition, le jour où une ouvrière ne lui donne pas satisfaction. Étant donné que les postulantes sont nombreuses, celle qui veut trouver rapidement du travail doit connaître quelqu'un de particulièrement influent et bien renseigné à l'avance sur les postes disponibles. Il est certain que cette situation donne lieu souvent à un certain marchandage et à un trafic d'influence.

Ils ne cesseront que lorsque d'autres entreprises entreront en compétition pour la main-d'œuvre féminine sur le marché du travail de Bouaké, ou bien dans la mesure où l'affaire Gonfreville, prenant encore de l'extension, fera appel à une main-d'œuvre accrue. Pour le moment, le nombre des ouvrières : 110, correspond presque à un plafond. On envisage tout au plus d'en embaucher en tout 150 dans des périodes de pointe.

Voici, d'après les ouvrières interrogées, les catégories de personnes qui ont facilité leur entrée à l'usine :

Parentes Parents	Amis	Amies	le contremaître
34 %	30 %	30 %	6 %

2. — L'APPRENTISSAGE

Lorsque le Directeur du personnel a donné son accord de principe à son admission, la candidate est dirigée sur l'un des trois ateliers employant de la main-d'œuvre féminine : **emballage, confection, tissage.**

Elle est confiée à une ancienne et, pendant quelques jours, elle commence par s'asseoir auprès d'elle et observe tous les gestes qu'elle aura à accomplir au cours de son travail.

Puis, elle commence son apprentissage proprement dit. La durée et les conditions varient dans chaque atelier.

A l'emballage : la période d'apprentissage dure en général deux mois. Pendant ce temps, l'ouvrière n'est pas payée. Elle est libre de venir ou de s'absenter. Mais son assiduité et son application seront des facteurs qui joueront en sa faveur.

Voici, à titre indicatif, les principaux travaux qu'elle devra apprendre à exécuter sous le patronage d'une ancienne et la surveillance du contremaître.

- Décharger les chariots transportant les écheveaux;
- Mettre de côté ceux qui sont tachés ou emmêlés;
- Les ranger sur des supports;
- Compter les écheveaux et les trier d'après la grosseur et la teinte du fil;
- Les placer dans des paquets d'un kilo par catégorie (le nombre des écheveaux dans chaque paquet dépend de la grosseur du fil);
- Coller les étiquettes correspondantes;
- Placer les paquets sur des chariots.

Certaines de ces opérations demandent un certain don d'observation et une attention soutenue. Dans ce domaine, les femmes ont un meilleur rendement que les hommes. C'est pour cette raison que l'usine a fait appel à de la main-d'œuvre féminine.

A la confection et au tissage : les ouvrières sont prises à l'essai pendant un mois et elles sont payées régulièrement. Leur travail demande moins de qualifications que dans le premier atelier.
— A la confection, on demande à l'ouvrière de plier les tissus, de les effiloche.
— Au tissage, les ouvrières sont canneteuses et vérificatrices.

3. — LES DIFFÉRENTES CATÉGORIES D'OUVRIÈRES

A l'atelier d'emballage, si l'ouvrière est venue régulièrement à son travail et si son rendement a été trouvé suffisant par le contremaître, elle est alors engagée à titre d'employée provisoire. Car il y a trois catégories d'ouvrières à Gonfreville : les **provisoires**, les **tâcherons** et les **titulaires**.

A. Les provisoires : elles sont employées à l'emballage à titre temporaire pour remplacer des titulaires en congé de maladie ou pour fournir un supplément de main-d'œuvre dans les périodes de pointe. Il est bien entendu avec elles, dès le début, qu'elles auront à quitter leur emploi, lorsque le contremaître leur annoncera qu'il n'a plus besoin de leurs services. Si elles donnent satisfaction, elles auront ensuite la priorité, lorsqu'un nouvel emploi sera vacant. Pendant une période plus ou moins longue, les ouvrières sont donc placées dans une situation assez instable. Il y aurait actuellement 10 employées provisoires sur les 70 qui composent l'atelier d'emballage.

B. Les tâcherons. A l'atelier de confection, il semble qu'il n'y ait pas d'ouvrières provisoires. Lorsque le besoin s'en fait sentir, on recrute des employées payées à la tâche et à la journée.

C. Les ouvrières titulaires. Bien qu'elle n'influe pas sur le salaire et les avantages sociaux, la qualité de titulaire est ressentie comme une promotion par les ouvrières. Car elle apporte une nette amélioration à leur sort : **la sécurité**.

En effet, seules les titulaires sont assurées de retrouver leur place après un long congé de maladie ou d'accouchement. Lorsqu'elles sont arrivées à ce stade, il est rare qu'on les congédie ou qu'elles donnent leur démission. On n'en signale que deux cas en 1962 dans l'atelier d'emballage.

Il est difficile de savoir quand s'effectue le passage de la catégorie de provisoire à celle de titulaire. Cela dépend d'une part des postes laissés libres par suite de la démission d'une titulaire, ou sa mise en congé définitif, d'autre part du volume des marchandises traitées dans l'atelier d'emballage, dont la production ne semble pas obéir à des facteurs constants et prévisibles.

4. — L'ORGANISATION DU TRAVAIL

Les ouvrières appartenant aux trois ateliers sont divisées en deux groupes :

- Une équipe du matin, travaillant de 6 h à 14 h ;
- Une équipe du soir, travaillant de 14 h à 22 h.

Aucune ouvrière ne fait partie de l'équipe de nuit, car l'Office du Travail l'interdit.

La journée de travail à l'usine est donc de 8 heures à temps continu, et pendant 6 jours par semaine (48 heures). Huit heures sont considérées comme supplémentaires, et sont payées suivant un tarif spécial.

5. — SALAIRE

Les ouvrières sont payées à l'heure. La grande majorité d'entre elles ne perçoivent donc pas des sommes mensuelles régulières.

Tarif : Le premier mois : 37 F + 3 (prime Gonfreville).

Le deuxième mois et au-delà : 38 F + 4.

Heures supplémentaires : 41 F + 3.

Signalons que le salaire horaire des ouvrières est le même que celui des ouvriers.

6. — AVANTAGES DIVERS

a. — *Primes d'ancienneté.*

3 % du salaire pour trois ans d'ancienneté.

4 % du salaire pour quatre ans d'ancienneté.

etc.

15 % maximum au bout de 15 ans de présence.

b. — *Congé de maternité.*

1/2 salaire pendant 14 semaines.

2 heures le matin, 2 heures le soir, pour l'allaitement à la reprise du travail.

c. — *Congé de maladie.*

Le montant de la prime varie suivant le temps de présence :

Première année :

— Plein salaire pendant une période égale à celle du préavis.

— 1/2 salaire pendant les trois mois suivants.

Deuxième à la cinquième année :

— Plein salaire pendant une période égale à deux fois celle du préavis.

— 1/2 salaire pendant les quatre mois suivants.

Après 5 années de présence :

- Plein salaire pendant une période égale à deux fois la durée du préavis.
- 1/2 salaire pendant les quatre mois suivants.
- 1/4 de salaire par deux années de présence au-delà de la 5^e année.

d. — Soins médicaux.

L'usine met à la disposition des ouvrières et des ouvriers un dispensaire, où sont soignées les maladies professionnelles et extra-professionnelles.

Deux médecins, deux infirmiers et une infirmière en constituent le personnel.

Une chambre est prévue pour l'hospitalisation des ouvrières.

Ceux qui sont atteints d'une maladie grave sont transférés à l'hôpital de Bouaké.

Les médicaments d'usage courant sont distribués gratuitement.

Pour obtenir un bulletin de repos, à la suite d'une maladie, l'ouvrière est obligée de remettre au chef du personnel, l'ordonnance tamponnée par la pharmacie (certifiant que les médicaments ont été achetés). Ceci afin de prouver que l'ouvrière cherche effectivement à se soigner, et afin d'éviter les fraudes. Un autre but recherché est que les employées ne se fassent pas traiter selon les procédés traditionnels, car ceci peut avoir des conséquences fâcheuses sur la durée de la maladie.

Afin que les ouvrières et les ouvriers aient plus de facilités pour se faire soigner, une caisse mutuelle a été créée sur l'initiative et grâce à un prêt de la direction de Gonfreville. Elle est gérée par le personnel lui-même.

e. — Congé annuel.

18 jours par an correspondant à 0,06 des jours de travail, ou 1 jour et demi par mois de présence.

f. — Gratification annuelle.

Des gratifications sont distribuées en fin d'année en fonction de l'assiduité et de l'application au travail de chaque ouvrière. La moyenne de ces gratifications atteint 50 % du salaire mensuel.

7. — PÉNALITÉS

a. Pénalités de retard.

Nombre de retards au cours de		Suspension de prime	Sanctions		Licenciement	
1 mois	2 mois		Avertissement	Mise à pied	Faute grave	Faute lourde
1		1 jour				
2		4 jours				
3	5	6 jours	oui	1-3		
4	6	1 mois	oui	4-8		
5	7	1 mois	oui		oui	

b. Absence non déclarée.

Suppression de la prime.

c. Permission d'absence.

Prime conservée, mais suppression de la solde pendant la durée de l'absence.

d. Licenciement.

3 avertissements en 6 mois déposés à l'Office du travail conduisent au licenciement. (Les avertissements sont rares chez les ouvrières.)

Prime : 6 journées de salaire.

8. — ATTACHEMENT AU MÉTIER

La durée moyenne de présence des ouvrières interrogées est de trois ans :

1 an ou moins	2 ans	3 ans	4 ans	5 ans	6 ans
22 %	26 %	30 %	10 %	10 %	2 %

Cela semble indiquer un certain attachement pour le métier de la part des ouvrières.

Mais on ne peut vraiment parler d'amour du métier chez elles. Car il équivaut avant tout, dans leur esprit, à une source de revenus relativement réguliers. Si pour une raison ou pour une autre, les ouvrières avaient l'espoir de gagner de l'argent autrement, beaucoup abandonneraient leur travail.

Ainsi, lorsque nous leur avons posé la question : « Resterez-vous à Gonfreville si vous vous mariez ? » :

60 % affirment qu'elles abandonneront leur métier à condition que le mari soit suffisamment riche pour les entretenir convenablement. (8 ouvrières sur 30 ont spécifié lorsqu'elles auront un enfant.)

34 % resteront à l'usine, surtout si leur mari ne peut pas leur procurer ce dont elles ont besoin.

4 % sont sans opinion.

2 % feront ce que leur mari leur dira.

Certaines ouvrières (18 %) ne sont pas satisfaites de leur sort à l'usine, car elles trouvent qu'elles ne gagnent pas assez d'argent.

9. — CONSCIENCE PROFESSIONNELLE

Les cadres de l'usine semblent en général satisfaits du rendement de la main-d'œuvre féminine. Lorsque les ouvrières ont assimilé les techniques de leur travail, elles l'accomplissent avec soin et application. Elles doivent être surveillées, si on veut qu'elles ne se relâchent pas.

La Direction a ajouté cependant qu'on ne peut leur demander aucune initiative personnelle.

III. — CONDITIONS DE VIE DE L'OUVRIÈRE

1. — LA RÉSIDENCE

Lieu de résidence	% d'ouvrières y résidant
Konan Kankro.....	20
Alokokro.....	18
Campement Gonfreville.....	26
Kamounoukro.....	12
Tola Kouadiokro.....	4
Asouakro.....	2
Minankro.....	2
Kouamékro.....	2
Bouaké Koko.....	14

Après leur entrée à Gonfreville, 64 % des ouvrières n'ont pas changé de résidence. La majorité des autres se sont installées au campement Gonfreville. Celles qui habitent à Koko se trouvent généralement hébergées par leur famille ou des amis. Certaines d'entre elles doivent payer un loyer qui varie entre 500 et 1 500 francs par mois. Mais, pour la plupart, le fait de rentrer à Gonfreville ne les a pas coupées de leur milieu familial. Celles qui vivent en ville rendent des visites hebdomadaires à leurs parents des villages les plus proches, et celles qui sont originaires de localités éloignées y vont régulièrement au moins une fois par mois.

2. — LE BUDGET

Il est assez difficile d'obtenir des renseignements précis sur le budget des ouvrières car, celles-ci ne tiennent aucune comptabilité de leurs dépenses. Elles ont tendance à oublier involontairement certains achats, et à masquer une partie de leurs économies. Leurs revenus sont d'autre part susceptibles de variations au cours d'une année.

A. — LES REVENUS.

Une ouvrière qui travaille régulièrement à l'usine de Gonfreville, est assurée de recevoir chaque mois un salaire moyen de 8 000 francs. Elle est donc nettement favorisée sur le plan matériel par rapport aux autres femmes du milieu rural.

— 80 % des ouvrières reçoivent chaque mois une aide en espèces de leur amant ou de leur mari, qui est lui-même en général un salarié. Les sommes qu'elles perçoivent de cette manière sont en moyenne les suivantes :

Sommes perçues	0	500	1 000	2 000	3 000
% d'ouvrières	20 %	8 %	22 %	30 %	20 %

soit en moyenne : 1 460 francs par mois.

Certaines ne reçoivent pas régulièrement des sommes de la part de leur amant. Celui-ci leur vient en aide lorsqu'elles en font la demande, pour remplacer l'équipement usagé et leur offre selon ses possibilités, pagnes et boucles d'oreilles.

B. — LES DÉPENSES.

1. Alimentaires.

a) Les grosses dépenses alimentaires sont assez faciles à calculer, car en général les ouvrières donnent à celles qui les hébergent une somme mensuelle forfaitaire :

Somme versée	non déclaré	1 000	2 000	3 000	4 000
% d'ouvrières.....	12 %	26 %	22 %	34 %	6 %

donc en moyenne : 2 230 francs par mois pour 88 % des ouvrières.

b) Dépenses alimentaires annexes pendant le travail.

Afin qu'ouvriers et ouvrières aient la possibilité de se restaurer rapidement au cours de leurs 8 heures de travail, des arrêts de 15 minutes sont prévus : le matin à 7 heures, et l'après-midi à 17 heures 30. Des vendeurs et vendeuses de beignets, de foutou, riz cuit, sucre, pain, boissons, sont admis alors près des ateliers. La plupart des ouvrières achètent quotidiennement des beignets pour une somme moyenne de 20 francs.

2. — Dépenses d'équipement domestique.

50 % des ouvrières prennent entièrement à leur charge les dépenses ménagères courantes : achat de marmites, assiettes, verres, cuvettes, louches, lampes, pétrole, savon, etc.

38 % partagent ces dépenses avec leur mère, leurs sœurs ou leur mari.

Signalons que 16 % des ouvrières ont acheté elles-mêmes leur lit, d'une valeur moyenne de 5 000 francs.

3. — Dépenses vestimentaires annuelles.

a) Pagnes.

Nombre de pagnes...	2	3	4	5	6	7 et plus
% d'ouvrières.....	14 %	16 %	18 %	14 %	20 %	18 %

donc en moyenne 4,8 pagnes par ouvrière, soit une valeur approximative de 10 500 francs.

b) Foulards.

Nombre de foulards.....	1	2	3	4	5 et plus
% d'ouvrières.....	6 %	14 %	18 %	24 %	38 %

soit en moyenne 4 foulards par ouvrière, d'une valeur approximative de 1 600 francs.

c) Chaussures.

Nombre de paires de chaussures	1 paire	2 paires	3 paires	4 paires
% d'ouvrières.....	10 %	30 %	36 %	24 %

soit une moyenne de 2,5 paires représentant une valeur de 1 250 francs.

d) Bijoux.

Au cours de l'année 1962 :

30 % des ouvrières ont acheté une chaîne en or d'une valeur moyenne de 6 500 francs.

36 % ont acheté des boucles d'oreilles, d'une valeur moyenne de 3 000 francs.

4 % ont acheté une montre d'une valeur de 3 000 francs.

A première vue, il paraît surprenant qu'un aussi faible pourcentage des ouvrières ait pensé à acheter une montre. Car cela présentait le double avantage de fournir une parure et d'être utile. Mais si elles l'avaient fait, elles se seraient couvertes de ridicule, car la montre est comme la robe courte le privilège des femmes éduquées.

4. — Frais médicaux annuels.

Les médicaments prescrits par les médecins du dispensaire de l'usine sont à la charge des ouvrières.

Frais médicaux	0	500	1 000	2 000	3 000	5 000 et plus
% d'ouvrières.....	10 %	12 %	24 %	28 %	18 %	8 %

soit en moyenne la somme de 2 000 francs par ouvrière.

5. — Logement.

Parmi les 40 % des ouvrières qui habitent en ville, 25 % doivent payer leur loyer qui varie de 500 à 1 500 francs par mois (entre 6 000 et 18 000 francs par an).

6. — Transport.

L'usine se trouve à 4,5 km de Bouaké. La majorité des ouvrières se font transporter par leur amant à bicyclette ou à mobylette.

10 % seulement prennent régulièrement le soir un taxi. Le prix d'un aller Gonfreville-Bouaké est de 50 francs.

7. — Dépenses coutumières annuelles.

a) au cours de l'année 1962, 26 % des ouvrières ont dépensé des sommes variant de 200 à 7 000 francs à l'occasion de funérailles de proches parents.

b) Oracles, médicaments traditionnels, sacrifices.

Dépenses en espèces	0	500	1 000	2 000
% d'ouvrières	40 %	48 %	10 %	2 %

Dépenses en nature	0	Poulets	Moutons	Cabris	Bœufs
% d'ouvrières	48 %	46 %	2 %	2 %	2 %

8. — Cotisation R.D.A.

Toutes les ouvrières versent chaque année la somme de 200 francs.

9. — Charges de famille.

Les ouvrières vivant encore très près du milieu traditionnel, ont souvent la charge d'un certain nombre de personnes de leur famille. Celles qui ont perdu leur père ont, en particulier, des charges très lourdes.

Nombre de personnes à charge	0	1	2	3	4	5	6	7
% d'ouvrières	14 %	6 %	12 %	14 %	25 %	17 %	6 %	6 %

soit en moyenne 3,35 personnes à charge par ouvrière.

Une partie des dépenses que cela peut leur occasionner a déjà été traitée dans le chapitre « Alimentation ». Il faut y ajouter suivant les cas, et pour certaines, les dons faits à la mère et les dépenses scolaires des enfants, petits frères et sœurs, neveux, etc.

a) Dons à la Mère.

Somme régulière mensuelle	0	500	1 000	2 000
% d'ouvrières	32 %	18 %	38 %	12 %

soit en moyenne mensuellement : 710 francs par ouvrière.

7 % des ouvrières avaient perdu leur mère, et dans ce cas, les dons ont été faits à la sœur de la mère et au père. 25 % des ouvrières remettent à leur mère des sommes variables certains mois.

b) Dépenses scolaires.

Plus de la moitié des ouvrières interrogées prennent à leur charge les dépenses scolaires (uniforme obligatoire : coût 1 000 francs, et les fournitures de classe) de leurs frères et sœurs cadets, de neveu ou nièce, etc.

Nombre d'uniformes	1	2	3	4
% d'ouvrières	30 %	15 %	2 %	8 %

10. — Participation de parents ou d'amants à certaines dépenses.

- 14 % des ouvrières n'ont aucune personne à charge.
- 12 % ne dépensent rien pour leur nourriture, leur équipement domestique.
- 10 % n'ont aucun frais de médicaments.

Il s'agit de jeunes ouvrières dont l'entretien est régulièrement assuré par leurs père et mère, leur amant ou leur mari.

C. — LES ÉCONOMIES.

Un petit nombre d'ouvrières privilégiées (environ 12 %) qui sont entretenues par leur amant ou leur mari, et n'ont pas de charges de famille, peuvent réaliser au cours d'une année des économies importantes.

22 % reconnaissent en faire régulièrement.

29 % des ouvrières qui ont plus de cinq personnes à charge, ne peuvent pratiquement pas mettre de l'argent de côté.

Le reste peut en épargner de temps en temps.

1. — LE PARION OU ÉPARGNE COLLECTIVE.

Le Parion est une institution assez répandue actuellement dans le milieu des salariés et des fonctionnaires des villes.

Un certain nombre d'individus s'associent et remettent chacun mensuellement une certaine somme convenue à l'avance une fois pour toutes.

La tontine, somme totale versée par les participants, est remise chaque mois à l'un d'eux à tour de rôle. L'importance de la somme est donc facteur du montant de la participation et du nombre des participants.

62 % des ouvrières de Gonfreville font partie du Parion. Les groupes se composent de deux à cinq personnes; la plupart des ouvrières interrogées remettent 5 000 francs par mois. Un petit nombre d'entre elles remettent de 2 à 3 000 francs.

Cette institution est intéressante, car psychologiquement, elle donne l'habitude à l'ouvrière d'économiser une grande partie de son salaire chaque mois et de gérer, périodiquement, une somme relativement importante. Malheureusement, les femmes qui ont des charges de famille importantes, n'ont pas les possibilités matérielles de rentrer dans cette association.

2. — LES DÉPOSITAIRES.

84 % des ouvrières préfèrent confier à quelqu'un l'argent de leur salaire mensuel, et celui qui leur est restitué périodiquement par le parion. Les personnes dépositaires sont les suivantes :

Dépositaires	Mère	Père	Oncle	Tutrice	Cousin	Sœur	Frère	Tante	Mari
% d'ouvrières.	42 %	16 %	4 %	4 %	2 %	6 %	2 %	6 %	2 %

Il est remarquable de constater que la plupart des femmes mariées confient régulièrement leur argent à leur mère, plutôt qu'à leur mari.

Projets d'emploi des Économies.

- 42 % des ouvrières espèrent un jour se faire construire une maison au village.
- 38 % épargnent dans le but d'acheter une machine à coudre.
- 22 % souhaitent s'acheter des bijoux en or et des pagnes.
- 6 % seulement mettent de l'argent de côté pour faire face à des dépenses imprévisibles (frais médicaux, accouchement).
- 4 % investiront leur argent dans du mobilier.
- 2 % investiront leur argent dans l'équipement ménager.
- 12 % enfin ne savent pas encore l'emploi qu'elles feront de leurs économies.

Note : Deux ouvrières ont déjà pu réaliser leurs désirs en faisant construire une maison au village.

3. — UTILISATION DES LOISIRS.

80 % des ouvrières participent à certains travaux des champs le dimanche, les jours fériés et de congé. Étant donné le peu de temps que le travail de l'usine leur permet de consacrer à l'agriculture, 8 % seulement d'entre elles ont un champ personnel.

La plupart des autres se contentent d'aider leur mère à cultiver son champ, et éventuellement le dimanche, se rendent au marché pour lui vendre certains produits.

CHAMPS SUR LESQUELS TRAVAILLENT LES OUVRIÈRES

Mère	Ami	Sœur	Frère	Sœur de la mère décédée	Personnel
48 %	8 %	6 %	2 %	8 %	8 %

La moitié des ouvrières qui possèdent une plantation personnelle sont mariées.

Quant à celles qui n'ont pas d'activités agricoles, il s'agit d'ouvrières qui habitent en ville, ou bien sont originaires de villages trop éloignés.

4. — LES CROYANCES ET LES CULTES RELIGIEUX.

En général, les croyances religieuses des ouvrières n'ont guère été modifiées par le fait de leur entrée à l'usine :

— 8 % seulement ont abandonné les cultes traditionnels pour adopter la religion protestante.

— 2 % ont perdu toutes convictions religieuses.

5. — ÉDUCATION.

Un grand nombre d'ouvrières ont exprimé un vague désir de s'instruire, mais leurs conditions de vie actuelle ne leur en fournissent pas le moyen, les cours d'adultes organisés à Bouaké coïncidant avec les heures de travail.

6. — ÉTAT MATRIMONIAL DES OUVRIÈRES.

- Les ouvrières mariées avant leur entrée à l'usine (6 %) n'ont pas changé de statut.
- 8 % se sont mariées depuis.
- 78 % ont eu de nombreuses liaisons passagères, et ont actuellement un amant attiré.
- 8 % qui n'ont pas encore subi la cérémonie traditionnelle de purification (après l'apparition des premières règles) n'ont pas encore eu de relations avec l'autre sexe.

Lorsqu'on compare le statut des parents à celui des ouvrières, on constate que le travail salarié a eu apparemment pour effet d'accroître considérablement « l'instabilité » des femmes. On peut se demander alors quelles sont les causes principales de cette évolution des mœurs.

— *Une première remarque s'impose* : en matière de mariage, l'initiative revient à l'homme. C'est lui qui se charge des démarches et qui fournit les prestations coutumières aux parents de la femme, à la suite desquelles celle-ci abandonnera sa famille pour venir définitivement habiter chez lui.

La femme n'a que la possibilité d'exercer un pouvoir attractif sur l'autre sexe, de refuser ou d'accepter tel ou tel candidat.

Si 78 % des ouvrières ne sont pas mariées, on doit donc en rendre d'abord les amants responsables.

— *Il faut ensuite ajouter que* dans la société Baoulé moderne, le fait qu'une fille ait des relations sexuelles avant son mariage, surtout si elles sont suivies et avec le même partenaire, n'est pas considéré comme anormal.

Traditionnellement, une femme n'est considérée comme mariée que dans la mesure où les différentes prestations d'usage exigées par sa famille (à titre de compensation), ont été entièrement fournies par le mari. Cela peut demander un certain temps. En attendant, le « fiancé » peut avoir des relations avec elle. Mais tant qu'il n'a pas rempli ses obligations, la femme demeure chez elle, et les enfants qui naissent appartiennent à sa famille. Celle-ci n'est donc pas pressée de voir les dernières formalités s'accomplir. L'homme seul y a un grand intérêt. Car tant que la femme n'est pas venue définitivement habiter chez lui avec ses enfants, il ne peut bénéficier de leur aide. Son amour-propre le pousse également à se marier, car s'il tardait trop, il serait en butte aux moqueries des autres personnes du village.

Comment se fait-il donc que les hommes que fréquentent les ouvrières, ne semblent pas obéir à ces impératifs ?

Une première réponse peut être donnée par le milieu auquel ils appartiennent :

39 ouvrières ont un amant.

- 25 sont des ouvriers de Gonfreville.
- 4 sont commis dans l'administration.
- 1 est chauffeur.
- 1 menuisier.
- 4 sont des agriculteurs.
- et 4 sont « indéterminés ».

La grande majorité d'entre eux ont donc un métier qui les font participer à la vie citadine.

Dans ce milieu en général, le principal souci des hommes est de se libérer des contraintes et des charges que représente la famille. Pour ceux qui vivent en ville, le fait d'avoir une femme et des enfants constitue avant tout une source de dépenses. Le fait de se marier implique également de gros sacrifices : versement de la dot, obligations vis-à-vis des beaux-parents. Si une dispute s'élevé au sein du « ménage », ces derniers peuvent créer des difficultés, et le divorce amène toute une série de complications.

Pour éviter tout cela, les hommes de la ville préfèrent pratiquer le « mariage à l'essai » : ils ont une liaison au cours de laquelle ils ont le loisir d'étudier le comportement de leur maîtresse. Si au bout de quelque temps (souvent plusieurs années) elle leur a donné satisfaction, ils se décideront peut-être à faire les démarches nécessaires auprès de sa famille pour que le mariage soit reconnu. Sinon, ils l'abandonnent et tentent de nouvelles expériences.

Le fait que les ouvrières de Gonfreville gagnent de l'argent, devrait normalement militer en leur faveur, car elles peuvent contribuer par leur salaire à augmenter considérablement les revenus du « ménage ».

Mais ceux qui ont la velléité de les épouser, sont généralement rebutés par les inconvénients majeurs que cela représente. C'est ici que les ouvrières sont **largement responsables de leur manque de stabilité**.

— Elles ont tendance à abuser de l'indépendance que leur confère l'argent gagné et à lui donner un aspect agressif dans leurs relations avec les hommes.

— Ces derniers ne peuvent se permettre de leur faire des remarques sur leur conduite, car elles les menaceraient immédiatement de les quitter.

— Elles se plient difficilement aux obligations que représente la vie de « ménage » et ont la réputation d'avoir des mœurs assez légères.

— Le fait de gagner de l'argent leur a donné des habitudes dépensières, et si jamais elles quittaient leur emploi, elles deviendraient une charge très lourde pour leur mari.

— Elles sont très exigeantes, et demandent souvent de l'argent à leur ami, car elles cherchent à garder tout ce qu'elles gagnent pour elles.

— Elles lui témoignent même une certaine défiance, car il est extrêmement rare qu'elles lui confient le dépôt de leurs économies.

— Enfin, leur travail à Gonfreville les empêche de se consacrer comme les autres femmes aux différentes besognes ménagères, et à la préparation de certains repas.

Pour ces différentes raisons, les hommes sont en général peu tentés de fonder des foyers stables avec des ouvrières de Gonfreville.

De leur côté, les femmes font peu d'efforts pour changer de condition, car elles **n'en éprouvent pas le besoin immédiat**

— Elles subissent très profondément l'influence de leur mère qui n'a aucun intérêt à ce qu'elles se marient.

— Pendant qu'elles travaillent à l'usine, les ouvrières qui ont des enfants n'en ont pas le souci, car elles peuvent les confier à leur famille.

— L'éducation traditionnelle qu'elles ont reçue, ne leur a fourni aucun motif affectif de préférer la vie de femme mariée. (Le modèle du couple, tel qu'il est conçu dans la civilisation occidentale leur est parfaitement étranger.)

Interrogées sur les qualités qu'elles demandent d'un mari, les ouvrières ont répondu :

— Qu'il soit travailleur (64 % des ouvrières), afin qu'avec son salaire, il puisse donner beaucoup de pagnes et d'argent (40 %).

— Qu'il ne devienne pas ivrogne (46 %) afin qu'il ne les batte pas (42 %).

— Qu'il ne soit pas tenté de voler (20 %).

— Qu'il soigne sa femme si elle tombe malade (14 %).

— Qu'il s'occupe de sa belle-famille (12 %).

— Qu'il soit économe (6 %).

Le premier souci des femmes est donc que le mari soit riche, et qu'il leur donne beaucoup d'argent.

C'est seulement à cette condition qu'elles désiraient vraiment changer d'état.

7. — NOMBRE D'ENFANTS.

— 42 % des ouvrières n'ont pas d'enfant.

— 42 % ont mis au monde un enfant.

— 14 % ont 2 enfants.

— 2 % ont 3 enfants.

Dans la mesure où 92 % des ouvrières sont mariées, ou ont depuis longtemps des amants, le fait de leur passage à l'usine semble avoir une influence néfaste sur la natalité.

Nous avons demandé aux ouvrières si elles désiraient avoir des enfants. Aucune n'a déclaré ne pas en vouloir :

— Le fait qu'elles travaillent une grande partie de la journée à l'usine ne pose pas à celles qui en ont, des problèmes aigus. Car la garde des enfants est en général assumée par la famille.

— Mais une femme qui aurait de nombreux enfants sans être mariée, prendrait de grands risques car :

- Lorsqu'elle n'est engagée qu'à titre provisoire, une ouvrière s'exposerait, en accouchant, à perdre sa place.
- Nous avons vu que les hommes de la ville, dans les conditions actuelles de la vie moderne, ne tiennent pas tellement à en avoir ; la femme risque donc d'être abandonnée par son amant, et de supporter toute seule les dépenses qu'implique une nombreuse progéniture.

CONCLUSION

Comparé au sort de la grande majorité des femmes de la région de Bouaké, celui de l'ouvrière de Gonfreville est relativement privilégié sur le plan matériel.

— Par rapport à la femme des villages, elle a des tâches moins pénibles à accomplir et plus d'argent à sa disposition. Au contact du milieu de Gonfreville, elle a appris à s'associer à d'autres femmes pour réaliser des économies : le parion. (Cette forme d'entraide est encore, il est vrai, très rudimentaire.)

— Par rapport à la citadine illettrée, elle jouit d'une plus grande sécurité grâce à son métier, et au fait qu'elle reste en contacts étroits avec sa famille. L'argent dont elle dispose et dont elle n'est redevable qu'à elle-même, lui permet de se faire mieux respecter par les hommes.

— Par ailleurs, l'ouvrière semble s'être assez bien adaptée à son travail à l'usine, et bien qu'on ne puisse encore déceler chez elle un véritable amour du métier, elle y est très attachée (comme le prouve les états d'ancienneté). Sa conscience professionnelle satisfait en général ses employeurs.

Mais dans l'état actuel des choses, le travail salarié offert par Gonfreville est loin de réaliser encore les conditions idéales d'une véritable promotion de la femme.

● En premier lieu, en effet, l'usine n'est pas encore en mesure de donner à toutes les ouvrières des garanties de sécurité dans l'exercice de la profession. Pour celles qui sont engagées à la tâche ou à titre provisoire, et qui peuvent s'attendre d'un jour à l'autre à perdre leur emploi, le travail salarié bouleverse le style de vie, car il donne temporairement à la femme l'habitude d'une certaine indépendance matérielle et de satisfaire des besoins luxueux.

Si elle vient à être congédiée, sa condition devient plus pénible que celle de la villageoise.

Dans cette profession également, la femme n'a, jusqu'à présent, aucun espoir de s'élever au-dessus de la condition de travailleur manuel, d'obtenir un poste de responsabilité. Sa seule perspective d'avenir est de percevoir, chaque année, une très légère augmentation de salaire sous la forme d'une prime d'ancienneté de 1 %, et d'acquiescer plus de sécurité.

● En second lieu, le travail salarié, bien qu'il y contribue sur le plan matériel, n'a pas réalisé une véritable émancipation de la femme. Elle reste prisonnière de sa famille et sa mentalité est fortement marquée par les normes d'un milieu où l'introduction d'une économie monétaire a produit ou accentué les conflits entre les sexes.

Comme le prouvent sa résidence et ses dépenses, l'ouvrière est étroitement liée à un groupe familial dont sa mère est le personnage principal.

Sans qu'elle s'en rende compte, cette situation présente un certain nombre d'obstacles à une amélioration véritable de sa condition.

- En effet, elle puise dans le fait qu'elle vit dans ce milieu, un sentiment de sécurité contraire à toute initiative personnelle et qui l'empêche de faire des économies lui permettant de faire face à des « coups durs » dans l'avenir (maladie, congédiement, vieillesse).

L'ouvrière vit surtout au jour le jour.

- Elle ne peut ensuite espérer recevoir dans ce milieu aucun conseil sur l'emploi judicieux de l'argent qu'elle reçoit. Car sa mère à qui elle confie ses économies, n'a de par sa formation, aucune expérience de la gestion d'un budget important. Elle ne saura souvent lui suggérer qu'une thésaurisation stérile ou des dépenses somptuaires. Elle ne l'empêchera certainement pas de trop dépenser pour les vêtements et les objets de frivolité, car à ses yeux, cela rehausse le statut de sa fille et elle en tirera une source de vanité.

La famille impose au budget de l'ouvrière des charges très lourdes, et nous avons vu que pour cette raison, un certain nombre d'entre elles ne peuvent réaliser aucune économie.

Très fortement marquée enfin par son milieu familial, et soumise à l'influence prépondérante de sa mère, l'ouvrière n'éprouve pas le besoin d'en sortir et d'organiser sa vie sur de nouvelles bases. En particulier, elle ne pense qu'à utiliser agressivement son indépendance dans ses relations avec l'autre sexe, à exiger de l'homme plus qu'elle ne veut lui donner. Elle perd ainsi ses chances de fonder une cellule familiale stable où la bonne harmonie et la coopération mutuelle du couple jouent un rôle prépondérant.

Dans ces conditions, le travail salarié ne réalise que très imparfaitement une amélioration dans les conditions de vie et le statut de la femme.

Un réel progrès suppose de la part de l'ouvrière une meilleure adaptation aux différents aspects de la vie moderne, et elle ne peut se réaliser que par l'éducation.



DEUX CULTES RÉCENTS DANS UN VILLAGE OUARÉBO

(« Tété-Kpâ » et « Tigari »)

PIERRE ÉTIENNE

Sociologue, chargé de recherches
à l'Office de la Recherche Scientifique
et Technique Outre-Mer

Andobo-Aluibo est un gros village des environs de **Sakassou** (1). Il jouit d'un haut statut dans la hiérarchie politique traditionnelle, non seulement, parce qu'il est le siège de la chefferie *Andobo* (groupe qui comprend trois villages), mais aussi, parce qu'une partie des gens d'Andobo est liée par une branche de sa généalogie à Mme Yao Afoué, une des plus hautes figures de l'histoire des *Faafoué* du *Ouarébo*.

En outre, les gens d'Andobo-Aluibo prétendent commander deux autres groupes : les *Aoué* (3 villages) et les *Mendéké* (3 villages).

Déjà, dans le contexte pré-colonial, les gens d'Andobo étaient riches. En effet, bien que le village occupât une situation assez méridionale par rapport au grand point d'approvisionnement en esclaves *Kotia-Kofikro* (2), on peut considérer que près de la moitié de sa population est constituée par des descendants de captifs (« *kàga* ») ou de personnes mises en gage pour dettes (« *aoua* »). Notons aussi que, en dehors du coton, de la teinture à l'indigo et du tissage, les gens d'Andobo ne pratiquaient aucune forme d'artisanat et achetaient à l'extérieur poteries, couvertures d'écorce battue, houes, chaises, bijoux en cuivre ou en or, etc.

Le plus clair des ressources provenait pour une part du tissage, mais aussi du commerce avec *Tiassale* et le nord du pays, et, accessoirement du brigandage (3).

Actuellement, les gens d'Andobo tirent des revenus monétaires très importants de la culture du café et du cacao à laquelle ils se sont mis, dès les années 30, sous l'impulsion de l'ancien Chef de Canton, *Anougle*.

Cette ouverture précoce à ce qu'on pourrait appeler le modernisme se manifeste dans d'autres domaines et, en particulier, dans celui de l'urbanisation. Parmi les hommes âgés de plus de cinquante ans, plus de la moitié ont fait des séjours en ville ou dans des milieux à vocation urbaine, où ils ont séjourné parfois de longues périodes (4).

Actuellement, de nombreux éléments du village sont installés en milieu urbain ou semi-urbain d'une manière durable (5), et conservent avec le village des liens solides.

Lorsque le sous-préfet de *Sakasso* entama les opérations de lotissement dans cette localité, la plupart des gens d'Andobo qui avaient de l'argent prirent des options sur des lots pour y faire construire des maisons à usage locatif.

Toutefois, cette ouverture au modernisme s'est faite sans que les systèmes de valeurs et de représentations traditionnels aient été bouleversés. Bien au contraire, ce sont les éléments modernes qui ont été réinterprétés en fonction de ces valeurs et de ces représentations avant de pouvoir être intégrés à l'univers quotidien.

De ce point de vue, la religion, en tant qu'instrument de contrôle social, a joué un rôle de premier plan. Nous verrons comment l'acquisition de deux cultes récents « *Tété-Kpà* » et « *Tigari* », a permis aux gens d'Andobo-Aluibo de surmonter une situation de crise engendrée par l'apparition d'éléments étrangers apportés par la situation coloniale : le numéraire et les marchandises en abondance (6).

Mais, en même temps, ces nouveaux cultes diffèrent peu des cultes traditionnels. Il est remarquable que *Tigari*, en passant chez les *Baoulé*, ait perdu des caractères qu'il possédait dans son milieu d'origine (7), tels que ses aspects syncrétiques à référence islamique ou sa fonction d'instrument rituel de détection des sorciers (8).

L'univers religieux traditionnel des gens d'Andobo nous a paru particulièrement riche et complexe.

Il existe de nombreux cultes individuels et familiaux, des cultes semi-collectifs et, enfin, des cultes collectifs. Le passage d'une catégorie à l'autre se fait très facilement.

Le seul culte véritablement individuel est celui de la « *Brolo-Bla* » ou du « *Brolo-Bià* » : ce sont les conjoints (« *bla* » : femme, « *bià* » : homme) que chacun possède dans l'autre monde, dans l'au-delà. Toutefois, la « *Brolo-Bla* » est rarement l'objet d'un culte et le culte du « *Brolo-Bià* » lui-même est facultatif. Ce n'est qu'après avoir consulté un devin ou un voyant qu'une femme ou une jeune fille fait sculpter l'effigie de son « *Brolo-Bià* » et lui offre les sacrifices destinés à apaiser sa jalousie vis-à-vis de l'époux terrestre.

Le « *Kra* », sorte d'esprit personnel, généralement transmis en lignée masculine et auquel sont liés des interdits alimentaires spécifiques est, lui aussi, l'objet d'un culte. Mais, alors que le « *Brolo-Bià* » est une puissance surnaturelle strictement individuelle, le « *Kra* » intéresse en général toute la cour. Il s'agit plutôt là, d'un culte familial.

Dans la même catégorie que le culte du « *Kra* » il faut ranger ceux de « *Nzüé* » (l'eau) et de ses manifestations, *Comoë*, *Nzi*, *Bandama*, *Tano* qui sont les grandes rivières du Pays *Agni-Baoulé*. Toutefois, bien qu'elles jouent parfois le même rôle que le « *Kra* » ces puissances surnaturelles peuvent aussi être l'objet d'un culte public de la fécondité féminine.

De la même façon, le culte des « *Asyé-Usu* » (génies de la brousse qui ont été domestiqués) (9) peut rester un culte individuel ou familial, ou bien devenir un culte public, lorsque l'intéressé se découvre la faculté d'appeler, de danser et de consulter le, ou les, « *Asyé-Usu* » avec qui il est en rapport.

(1) 638 habitants recensés dans l'enquête démographique de 1962, alors que la moyenne de la taille des villages pour l'ensemble de la région est de l'ordre de 300 habitants.

(2) Andobo est à environ 70 km de *Kotia-Kofikro*.

(3) La pratique de piller, rançonner ou garder en captivité les commerçants isolés, semble avoir été assez courante, tout le long des routes de traite entre *Tiassalé* et le nord du pays *Baoulé*.

(4) Pour les séjours en ville des hommes de cette classe d'âge, plus de 30 % portent sur des périodes de 3 ans et plus.

(5) Cette urbanisation est sensible surtout pour les hommes de 21 à 35 ans : près de 40 %.

(6) Les deux cultes permirent aussi de surmonter un conflit d'autorité entre les héritiers légitimes de la chefferie et la famille du chef actuel, qui s'empara du pouvoir à la faveur de la situation coloniale.

(7) Pays *Fante*, au Ghana.

(8) Cf. *Morton-Williams* - 1956.

(9) Les « *Asyé-Usu* » rentrent dans la catégorie des « *Bro-Nige* » les choses de l'au-delà ou les choses de la brousse, c'est-à-dire, les êtres non-socialisés.

Certains « Amouè » (1) à fonction spécifique, tel que « Léla », « amouè » de l'or, restent l'apanage d'une famille ou d'une lignée; certains de ces « Amouè » n'ont parfois qu'un seul adepte : c'est ainsi que le culte de « Vlo » n'est entretenu que par un seul chef d'« Auro » (2), venu d'un village éloigné recueillir une succession.

Andobo possédait autrefois deux des plus puissants « Amouè » collectif « Do » et « Djé ». Mais « Djé » n'est pratiquement plus entretenu et « Do » est dansé seulement en de rares occasions. Ils ont été remplacés par « Gbokro-Kofi », « divinité de rang inférieur » (3), qui a assumé leurs caractéristiques de cultes de la société des hommes, interdits aux femmes et aux non-initiés et ayant pour principale fonction de protéger la communauté villageoise, dans son ensemble, contre les calamités et d'y assurer le maintien de l'ordre social (punir l'adultère, la malveillance, etc.). Mais, en 1952 « Gbokro-Kofi » fut, à son tour, supplanté par de nouveaux cultes : « Tété-Kpâ » et « Tigari » (4).

« Bla-nzé » (5), réplique féminine de « Do » et « Djé » semble être plus vivace que ces derniers. Lors de notre séjour à Andobo, le chef ayant fait un rêve de mauvaise augure, demanda aux femmes de sortir le « Bla-nzé » et de procéder aux rites de protection du village.

L'univers religieux comprend en outre le culte des mânes des ancêtres (« Umyè ») et le culte de la terre (« Asyè »). Ce sont à la fois des cultes collectifs qui intéressent le village en tant que communauté et des cultes domestiques ou familiaux qui sont entretenus aux diverses instances de l'organisation sociale : « Auro », famille étendue, « Akpassoua » (quartier de village ou plus exactement grand groupement de familles étendues liées entre elles par des relations de parenté, de captivité ou de simple clientèle).

Enfin, « Ndolé-Kpolé » (littéralement : cordelette nœud) mérite une mention spéciale. Il s'agit d'une cordelette qui porte des nœuds et des perles; on l'attache au-dessus ou au-dessous du genou, ou encore au poignet. C'est essentiellement une amulette : elle est censée assurer la réussite sociale et économique — dans un contexte moderne (6) — des enfants de la femme qui en a fait l'acquisition.

Cette amulette est en train de se transformer en objet de culte (7). Certes on ne parle pas encore de « Ndolé-Kpolé » comme d'un « Amouè », mais il a son jour d'invocation; le mercredi matin, les femmes qui en ont fait l'acquisition se tiennent sur le pas de leur porte; elles l'invoquent et lui demandent de donner santé et richesse à leurs enfants. On lui offre des sacrifices propitiatoires ou d'actions de grâces. Enfin, il a, en quelque sorte, son prêtre; en effet, la vieille femme qui en est propriétaire et qui confectionne les amulettes, peut seule procéder au sacrifice des animaux offerts.

Voilà donc un horizon religieux riche et complexe, capable semble-t-il de fournir un arsenal suffisant de puissances surnaturelles protectrices. Or, en 1952, les gens d'Andobo acquièrent simultanément deux cultes nouveaux : « Tété-Kpâ », qui serait né dans la région d'Aboisso, et « Tigari » importé du Pays *Fante*. On en est d'autant plus surpris que les cultes sont d'une acquisition particulièrement onéreuse; à peu près : 350 000 F CFA pour chacun.

Comme nous l'avons suggéré au début de ce chapitre, ces cultes n'ont été acquis que pour surmonter une crise sociale.

« TÉTÉ-KPA » ET « TIGARI » : MEDIA DE RÉOLUTION DES CONFLITS

En effet, d'après les gens d'Andobo eux-mêmes, des décès « suspects » commencèrent à se manifester et à se multiplier dans des proportions inquiétantes à partir de 1947-1948.

Pour les *Baoulé*, une mort est suspecte, au premier chef, lorsqu'elle survient brutalement, sans maladie préalable (8). En effet, la maladie n'est pas seulement une sanction mais aussi un avertissement, le signe qu'une offense ou une infraction par référence à l'ordre surnaturel ont été commises. Il convient donc de les découvrir, car elles peuvent très bien avoir été commises involontairement et à l'insu même de leur auteur. La première démarche du malade consiste à consulter un devin qui révèle la nature de la faute, la personnalité surnaturelle intéressée et la nature du sacrifice expiatoire. Si le devin découvre la raison exacte de la maladie, ou toutes ces raisons — car il peut arriver que plusieurs personnalités surnaturelles aient été simultanément offensées — si le malade est de bonne foi, reconnaît ses torts et procède aux sacrifices prescrits, il recouvrera la santé, après avoir suivi la thérapeutique appropriée. Si l'une de ces conditions n'est pas remplie, le malade est appelé à mourir, en dépit des soins du guérisseur. Une mort brutale, sans maladie — avertissement préalable — ou qui survient après que tous les sacrifices expiatoires aient été accomplis — ne saurait être que l'effet de la malveillance d'un empoisonneur ou d'un sorcier.

(1) Entités religieuses à fonction protectrice et vindicative.

(2) Famille restreinte ou petit groupe de familles restreintes vivant dans une même cour.

(3) Cf. B. Holas - 1956 « Gbokro-Kofi » — Kofi l'hyène est un personnage des contes traditionnels où il joue le rôle de la brute peu intelligente et méchante, régulièrement dupée par son partenaire, l'araignée.

(4) Alors que nous n'avons rencontré aucune difficulté à enquêter sur « Tété-Kpâ » et « Tigari » toutes les fois que nous interrogeons nos informateurs sur « Do » et « Djé » et « Gbokro-Kofi », nous nous sommes heurtés à des réticences et des refus de répondre. De telles réticences semblent être l'indice d'une certaine fragilité et indécision des croyances vis-à-vis de ces cultes; car, dans un autre village, situé dans le nord du pays *Baoulé*, où le culte de « Djé » est resté très vivace, les informateurs ne manifestèrent aucune répugnance à en parler.

(5) Le « Bla-nzé » est la poterie que les femmes utilisent pour leur toilette intime.

(6) Réussite dans la scolarité, dans les plantations, dans le commerce et dans les métiers urbains.

(7) D'après Ph. de Salvete-Marmier, dans la région proche de Bouaké, « Ndolé-Kpolé » constituerait déjà une société culturelle réservée aux vieilles femmes riches et puissantes.

(8) Est suspecte aussi une série de morts rapprochées dans la même famille.

L'enquête post-mortem vient généralement confirmer ces premiers soupçons. Pour certains décès — vieillards malades depuis longtemps, enfants en bas-âge, personnages de peu d'importance, etc. — on se contente en général de la consultation d'un devin. Dans les autres cas, on interroge le cadavre lui-même. Le « Saka » — le cadavre — ou plutôt, son substitut, sous forme de cheveux et de rognures d'ongles, est lié sur une perche par deux « Saka Suafoùé » (porteurs du cadavre);

Aux questions qu'on lui pose, le « Saka » répond par déambulations vers la gauche ou vers la droite, vers l'avant ou vers l'arrière. Dans les cas de mort suspecte, le « Saka » révélait presque invariablement qu'il avait été tué par le poison ou par un « Bayéfoué » (sorcier possédé par un démon).

Lorsqu'il s'agit de malveillance, les *Baoulé*, eux-mêmes, distinguent deux ordres de causalité. Un ordre des causes naturelles et un ordre des causes surnaturelles. Dans le premier agissent les poisons et les charmes des « Kramo » (magiciens musulmans). Dans le second agissent les « Bayéfoué », c'est-à-dire ceux qui sont possédés par un démon (« bayé »). Certes, l'univers des causes naturelles, tel que se le représentent les *Baoulé* ne correspond pas à nos propres conceptions. C'est ainsi qu'ils mettent sur un même plan d'efficacité un poison ingéré et un poison jeté dans le feu enfoui dans le sol. Toutefois, ils font une nette distinction entre, d'une part les empoisonneurs (« Dolefoué ») et les « Kramo » et, d'autre part les « Bayéfoué ». Les premiers sont des praticiens qui ont appris un certain nombre de techniques (1). Il est probable que l'invocation de puissances surnaturelles, des libations et des sacrifices, des interdits alimentaires ou sexuels se superposent aux manipulations proprement techniques; mais, celles-ci n'en appartiennent pas moins à l'ordre de la causalité naturelle telle que les *Baoulé* se la représentent.

Enfin, le poison ou le charme protecteur est une substance matérielle qui, pour agir, doit entrer en contact direct ou indirect avec la personne.

Le « Bayéfoué », en revanche, n'est que l'agent, le plus souvent inconscient, du démon malfaisant qui l'habite. Il n'y a pas d'apprentissage préalable (2), le « Bayéfoué » est un possédé. Son action néfaste n'a pas besoin de support matériel : il « tue en diable, en démon; il mange ses victimes de l'intérieur » (3). Nous sommes, avec lui, dans l'ordre des causes surnaturelles.

Ainsi, vers 1947-48, la plupart des décès à Andobo étaient interprétés en ces termes. Toutefois, jamais le « Saka », ni qui que ce fut de sa famille ou de sa parenté, ne dénonçait nommément tel ou tel comme empoisonneur ou comme « Bayéfoué ».

Une telle discrétion renvoie sans doute à la crainte de représailles de la part de l'accusé ou de sa famille et, aussi, à la difficulté de faire la preuve depuis que l'Administration coloniale a interdit l'ordalie. Mais — et ceci explique probablement en grande partie la facilité avec laquelle les *Baoulé* ont renoncé aux épreuves d'ordalie — cette discrétion renvoie aussi à la crainte de dénoncer un scandale qui appellerait des sanctions exemplaires et capitales capables de menacer gravement l'équilibre et l'intégrité du groupe.

En revanche, les accusations de tentatives d'empoisonnement ou de pratiques de sorcellerie non avenues ne sont pas rares, car justement, elles ne mettent en jeu que des processus de répression bénigne (confession, demande de pardon, amende) qui ne menacent pas l'intégrité physique de l'accusé et qui, de ce fait, ne suscitent pas chez lui ou dans sa parenté des ressentiments indéfectibles.

La rancune, les ressentiments durables, ainsi que l'envie et la jalousie constituent le résidu le plus irréductible des situations conflictuelles. Dans le contexte pré-colonial, la plupart des conflits trouvaient leur solution dans des comportements de fuite, soit individuels, soit collectifs; or, depuis la conquête coloniale, il est devenu de plus en plus difficile de recourir à de tels procédés en raison de la saturation du territoire et du contrôle de l'Administration.

Aussi, et en raison de la pauvreté des processus de résolution des tensions, les conflits sont de plus en plus appelés à se maintenir à l'intérieur du village et à y pourrir la situation sociale.

A Andobo, à partir de 1947-48, les décès étaient de plus en plus fréquemment interprétés en termes de malveillance concertée et attribués au poison ou à l'action des « Bayéfoué »; toutefois, personne n'osant prendre le risque de formuler des accusations précises, le village vivait dans un climat d'anxiété et de tensions psychologiques peu supportables.

On peut, certes, se demander quelle est la part du réel et de l'imaginaire dans les affaires d'empoisonnement et de sorcellerie (4).

Mais, en ce domaine, on est réduit à formuler des conjectures : empoisonnements réels? simples manœuvres d'intimidation (5)? anxiété déterminant des troubles psychosomatiques capables d'entraîner la mort? rationalisation correspondant à une conjoncture particulière?

L'analyse de conjoncture socio-économique du dernier après-guerre met en évidence, d'une part, des conflits sociaux propres à induire des pratiques d'empoisonnement ou d'intimidation et, d'autre part, des conflits psychologiques à l'intérieur

(1) Cet apprentissage, comme celui de la préparation des remèdes, peut tout aussi bien être imaginaire et se faire au cours d'une révélation anémique.

(2) On peut devenir « Bayéfoué » par hasard — et c'est pour cette raison que les *Baoulé* sont plus indulgents à l'égard des « Bayéfoué » qu'à l'égard des empoisonneurs. Toutefois, selon un de nos informateurs, c'est en quelque sorte par prédestination — au sens leibnizien du terme — que l'on devient « Bayéfoué », par méchanceté, par accumulation de rancunes et de jalousies. Celui qui a accumulé les souffrances, les rancunes, les envies, devient une réalité psychomorphe propre à héberger un « Bayé ». Autrement dit le « Bayéfoué » est malfaisant malgré lui parce qu'il est habité par un démon qui, le plus souvent, opère à son insu; mais en même temps il n'a pu en être ainsi parce que le « Bayéfoué » était déjà lui-même plein de méchanceté.

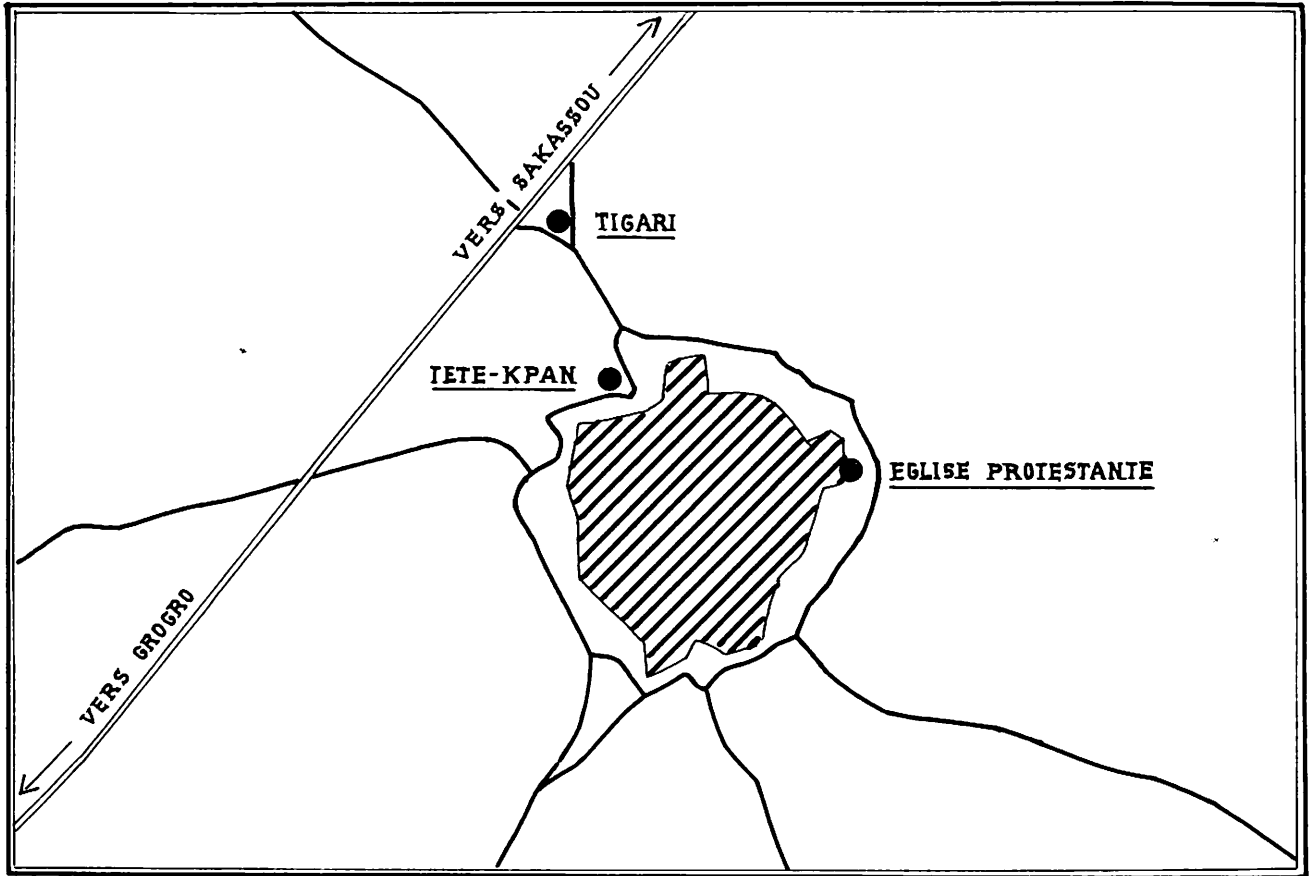
(3) Nous citons ici les termes mêmes utilisés par nos interprètes ou ceux de nos informateurs qui parlaient français.

(4) En fait, c'est à deux niveaux qu'il faudrait poser la question. En effet, il s'agirait de savoir, d'abord, jusqu'à quel point le système toxicologique et pharmacologique traditionnel est efficace et, en second lieu, jusqu'à quel point la pratique des empoisonnements — réels ou imaginaires — et la pratique de la sorcellerie sont répandues. C'est ainsi qu'à Andobo, la réalité des empoisonneurs et des « bayéfoué » est radicalement contestée par l'un des « esprits forts » du village. (Cet informateur n'appartient ni à « Tété-Kpà » ni à « Tigari »; il ne se sent pas non plus attiré par le christianisme ou les religions syncrétiques. Les mânes des ancêtres (umyè) et dieu (nyamyè) suffisent à le protéger).

(5) C'est ainsi que le promoteur du « Tété-Kpà », alors qu'il avait commencé à faire construire une maison en dur et à toit de tôle, trouva sur un tas de briques les cadavres d'un serpent, d'un lézard et d'un rat recouverts d'une poudre non identifiée; il sut aussitôt qu'on voulait l'empoisonner.

ANDOBO ALUIBO

LES LIEUX DE CULTE



du « moi » capables d'engendrer une forte anxiété et des troubles psychosomatiques; quant aux rationalisations, elles correspondent aussi bien aux conflits sociaux qu'aux conflits psychologiques.

A la fin de la seconde guerre mondiale, les gens d'Andobo possédaient d'importantes réserves de numéraire qu'ils avaient tirées de la production de café et de cacao à laquelle ils s'étaient mis dès les années trente.

En même temps, les anciens combattants et les requis que les populations avaient dû fournir pour soutenir l'« effort de guerre » regagnaient leurs villages pleins d'expérience du monde occidental, et porteurs d'aspirations nouvelles dans le domaine de la consommation.

Enfin, à la pénurie de marchandises d'origine européenne, qui avait contraint les populations d'outre-mer à une sorte d'épargne forcée pendant toute la guerre, succéda une abondance de biens d'importation.

La solution rationnelle, qui aurait pu être apportée à cette situation et qui aurait consisté à satisfaire, à l'aide des réserves de numéraire accumulées depuis 1930, les aspirations véhiculées par les éléments modernistes, rencontra un double blocage : au niveau des rapports sociaux et au niveau du « moi » et du système de valeurs.

Ce furent les éléments à bas statut social (1) qui se trouvèrent être les plus déterminés à assumer et vouloir satisfaire des aspirations modernistes parce que ce furent les premiers à être scolarisés, à être fournis pour le service militaire et les réquisitions, à être envoyés sur les plantations en forêt, ou en milieu urbain, pour gagner de l'argent. En outre, ils étaient peu enclins à épargner dans la mesure où ils ne participaient que d'une façon marginale aux intérêts de prestige traditionnels.

Les *Baoulé*, ne surent résoudre le problème de l'utilisation des surplus qu'en se désaisissant de leurs richesses au profit des morts et à l'intention des générations à venir. Dans le contexte traditionnel, la richesse — or, bijoux, pagnes, etc. était thésaurisée dans l'« Adja », le trésor — héritage, qui était le garant de la pérennité du groupe et qui circulait de génération en génération dans la lignée utérine; ou bien, elle était dépensée à l'occasion des funérailles : pagnes ensevelis avec le cadavre, captifs immolés, animaux sacrifiés, palmiers abattus, etc. (2). L'héritier n'est que le dépositaire, le gardien de l'« Adja ». Non seulement il doit veiller à ce que le fonds laissé par les ancêtres reste intact, mais encore, il se considère obligé à épargner pour laisser à son tour des richesses qui viendront grossir le trésor, car, plus important sera leur volume, plus grand sera son prestige après sa mort : on invoquera sa mémoire, on lui offrira des sacrifices et des libations.

Un homme qui n'était pas en position d'héritier s'efforçait néanmoins de thésauriser pour inaugurer un nouvel « Adja » et un nouveau groupe social qui se constituerait autour de son héritage, réunissant ses fils et les fils de ses sœurs (3).

Quant aux captifs ou aux fils de captives, ils n'ont pas d'ancêtres, ils n'ont pas d'héritiers. Leurs biens reviennent à celui qui les a achetés ou qui a acheté leur mère — ou le cas échéant à son héritier. Ils ne peuvent ni hériter, ni inaugurer une nouvelle lignée.

Ainsi, privés de motivations pour s'identifier au fondement sacré de la solidarité du groupe — la richesse thésaurisée — et ayant fait plus que les autres l'expérience des secteurs modernes de la société coloniale, ces éléments de bas statut social sont moins portés à épargner qu'à dépenser pour leur propre compte ou à investir dans des biens de prestige non traditionnels (maison en dur ou à toit de tôle, bicyclette, vélomoteur, etc.)

Les notables, de leur côté, ayant eu moins de contacts directs avec les secteurs modernes de la société coloniale, avaient à la fois moins de numéraire et moins d'aspirations à le dépenser. Mais, en même temps, ils étaient assez peu satisfaits de voir « leurs captifs » dépenser en vêtements, bicyclettes, maisons, etc., un argent qui aurait dû revenir au trésor alors qu'eux-mêmes ne pouvaient pas — ou n'osaient pas — se permettre de telles dépenses.

Ajoutons que les éléments modernistes ne se recrutèrent pas seulement parmi les captifs et les descendants de captifs ou de captives, mais aussi, parmi une partie des notables qui avaient été évincés de la succession à la chefferie à la faveur de la situation coloniale. En effet, vers les années 20, le chef légitime fut déposé et remplacé par un intrigant protégé par l'administration coloniale. En partie parce qu'ils y furent forcés — désignés par le nouveau chef comme requis pour les corvées, comme recrues pour l'armée, comme responsables des cultures obligées — mais, aussi, par réaction spontanée pour compenser dans le domaine économique la perte de prestige subie sur le plan politique, plusieurs des héritiers légitimes ou des parents de l'ancien chef orientèrent leur activité dans une perspective moderne.

Il est probable que les notables les plus attachés à la tradition ou les plus intéressés au maintien du statu-quo aient tenté de freiner ces éléments révolutionnaires, soit en les intimidant par des menaces, soit même en recourant à l'empoisonnement.

A ces conflits qui se manifestaient sur le plan des rapports sociaux correspondent des conflits à l'intérieur du « moi ».

Nous l'avons déjà dit, dans le contexte traditionnel la richesse n'appartenait pas aux hommes vivants et réels; elle était conservée au nom des ancêtres ou thésaurisée à l'intention des héritiers. Ce n'était que par contre-bande, en quelque sorte, que les vivants en jouissaient : à l'occasion des funérailles (4) ou à l'occasion du mariage « Atô-vlé ».

Dans le premier cas ce sont les morts qui servent d'alibi; dans le second, c'est l'héritier, car on le pourvoit ainsi de descendants sur lesquels leurs utérins n'ont plus aucun droit.

Les aspirations à dépenser la richesse en dehors des patterns traditionnels, et qui sont renforcées par l'abondance du numéraire et de biens d'importation, entrent en conflit avec l'idée que la richesse appartient aux ancêtres — ou aux générations futures — et ne saurait être dépensée qu'à leur intention.

On peut raisonnablement estimer que ceux qui utilisèrent la richesse pour leur compte personnel et en dehors des patterns traditionnels suscitérent ainsi en eux-mêmes de forts sentiments de culpabilité et d'anxiété qui, d'une part, furent capables d'engendrer des troubles psychosomatiques graves et qui, d'autre part, les induirent à interpréter en termes de

(1) Descendants de captifs et de captives, de personnes mises en gage pour dette, etc.

(2) Il existait une autre occasion de dépenses et de consommation ostentatoire : le mariage « atô-vlé ». Dans cette forme de mariage, la famille de la femme renonçait à tous ses droits sur celle-ci et sa descendance. L'« atô-vlé » était sanctionné par d'importants transferts de richesses, en particulier d'or, et par des festivités où la viande et le vin de palme étaient consommés en grandes quantités.

(3) Ce sont en général des fils ou des petits-fils de chefs qui fondent ainsi de nouvelles lignées.

(4) Tout sacrifice est une occasion de consommer des biens rares : viandes et boissons.

malveillance concertée la réprobation dont ils se sentaient l'objet de la part des autres. En revanche, ceux qui s'abstenaient d'acquérir des biens modernes ou qui n'en avaient pas les moyens, éprouvaient des sentiments de frustration et d'insatisfaction propres à déterminer une agressivité susceptible de se manifester soit par des signes de réprobation, soit par des tentatives d'intimidation ou d'empoisonnement.

Ainsi les processus qui se déroulent dans l'**imaginaire** sont renforcés par les événements qui peuvent survenir dans le plan du **réel**.

« Tété-Kpâ » et « Tigari » permirent aux gens d'Andobo de briser ce cercle.

Tout d'abord « Tété-Kpâ » et « Tigari » sont des cultes puissamment protecteurs — et la sécurité élémentaire qu'ils apportèrent se trouva renforcée par des phénomènes psychologiques secondaires. C'est ainsi que les forts sentiments de culpabilité engendrés par le désir ou l'action de dépenser selon des modèles non traditionnels sont en partie levés par le prix exorbitant payé pour l'achat du culte (1). La simple satisfaction des tendances à dépenser est, elle aussi, propre à renforcer la sécurité du « moi ». Enfin, le rapport de forces entre empoisonneurs et « Bayéfoué » — ou soi-disant tels — et leurs victimes est inversé : c'est au tour de ceux-là à être intimidés. En effet, les décès sont de moins en moins interprétés en termes d'empoisonnement ou de « Bayéfoué », mais en termes de sanctions infligées par les nouveaux cultes; lorsqu'ils meurent, ceux qui sont soupçonnés d'être des empoisonneurs ou des « Bayéfoué », sont alors dénoncés comme tels. Le « Saka-sualé » révèle que « Tété-Kpâ » ou « Tigari » les a tués pour les punir de leur méchanceté et de leur malversation. L'héritier est alors obligé d'offrir des sacrifices et des libations onéreuses (un bœuf et du gin en abondance) et souvent de payer une amende au chef du culte (2).

En second lieu, « Tété-Kpâ » et « Tigari » obligèrent les notables à se réconcilier avec le modernisme, à se remettre en quelque sorte dans le sens de l'histoire et à participer plus pleinement aux nouvelles modalités de la vie économique et sociale. En effet, la plupart entrèrent dans « Tété-Kpâ » ou dans « Tigari », certes en partie pour se mettre sous la protection des « Amoué », ou pour faire la preuve qu'ils n'étaient pas eux-mêmes empoisonneurs ou « Bayéfoué » (3), mais aussi pour récupérer ou conserver une place éminente dans le contrôle du procès social.

« TETE-KPA » ET « TIGARI » : INSTRUMENTS DE CONTROLE SOCIAL

ORGANISATION

« TETE-KPA ». — A la tête du culte, se trouve l'« Amoué kpê-gbê » ou chef de culte : c'est lui qui préside aux cérémonies, qui prend les décisions et qui perçoit les amendes (4).

— Les porte-parole, appelés tantôt « Amoué nuâ idjofoué » (« nuâ » = bouche) ou « Amoué nu ndé kâfoué » (« nu » = à l'intérieur, « ndé » = affaire, « kâfoué » = celui qui dit); ils sont au nombre de trois; ce sont eux qui parlent au nom du chef du culte; ils exposent toutes les affaires qui concernent le culte, depuis les différends qui peuvent s'élever entre les fidèles jusqu'à l'initiation de nouveaux adeptes.

— Les victimaires (« Sofoué »); ils immolent les animaux offerts en sacrifice et procèdent aux libations de vin de palme et de gin; en outre, ils savent si le sacrifice a été agréé par « Tété-Kpâ »; enfin, ils s'occupent de la préparation et de la distribution de l'eau consacrée; ils sont au nombre de sept, quatre pour l'« Amoué-bla » (culte féminin) et trois pour l'« Amoué-yasoua » (culte masculin).

— Les « Amoué-kpâgo », littéralement : les chevaux du culte. Ce sont des inspirés, ils entrent en transes et « montés » par « Tété-Kpâ » transmettent ses volontés; ce sont aussi des voyants : ils prophétisent les maladies et les calamités, ils dénoncent les offenses et les infractions. Ils sont au nombre de deux : un pour l'« Amoué-yaousa » et l'autre pour l'« Amoué-bla ». Ils procèdent par gesticulations et vociférations incohérentes qui sont traduites en clair par les « Akoto » — leurs guides-interprètes — qui les accompagnent pendant la crise de possession en agitant des clochettes dont le son sert de guide. Les « Akoto » sont au nombre de six : quatre pour l'« Amoué-bla » et deux pour l'« Amoué-yasoua ».

« TIGARI ». — A quelques variantes près, possède le même type d'organisation :

— un chef de culte : « Tigari-Kpê-gbê »

— quatre porte-parole : « Amoué su kpê-gbê »

— un seul victime : « Sofoué », qui officie pour les hommes et pour les femmes bien que le culte possède les deux hypostases : « Amoué-yasoua » « Amoué-bla »

— deux « Komié foué » : sous ce nom plus classique ils jouent le même rôle que le « Kpâgo » de « Tété-Kpâ » et sont accompagnés par quatre « Kiani » — guides-interprètes. Il convient de noter que le « Komié foué » de l'« Amoué-bla » est une femme.

— neuf joueurs de tambour : « Klê bo foué »

— quatre chanteuses « Gué to foué »

(1) On examinera la question en détail plus loin : mais disons tout de suite que l'acquisition de ces cultes peut être évaluée à 350 000 F CFA environ pour chacun d'eux.

(2) Pour un « Bayéfoué », l'amende est en général plus légère que pour un empoisonneur, parce qu'on considère que celui-ci n'est pas conscient du démon qui l'habite et qu'il agit involontairement. Le chef du culte n'exige guère que 1 000 ou 500 F d'amende d'un héritier de « Bayéfoué » alors qu'il peut exiger jusqu'à 10 000 F d'un héritier d'empoisonneur.

(3) Un « Bayéfoué », ou un empoisonneur, qui boit l'eau de « Tété-Kpâ » ou qui mange les kolas de « Tigari » est puni de mort par la divinité. Cf. plus loin. Ces cultes jouent, en un sens, pour leurs adeptes, le rôle d'une ordalie permanente.

(4) En fait, il y avait deux chefs dont l'un est décédé, sa fonction a été héritée par son frère, déjà « Sofoué » de l'« Amoué-blâ ».

— quatre « Amoué su kapla » (« kapla » est la déformation de caporal) sont chargés de rassembler les fidèles pour les cérémonies; les deux « Kapla » de l'« Amoué-bla » sont des femmes.

FONCTIONNEMENT

A quelques variantes près, « Tété-Kpâ » et « Tigari » fonctionnent de la même manière et mettent en jeu des mécanismes identiques.

1. Les éléments protecteurs

C'est sans doute en ce domaine que les différences entre les deux cultes sont les plus marquées. « Tigari » semble beaucoup plus dépouillé et les protections qu'il dispense beaucoup moins liées à des supports matériels. L'acte communautaire qui place le fidèle sous la protection de « Tigari » se réalise par la manducation d'une noix de kola bénite par le « Sofoué ».

Toutefois, les protections dispensées par « Tigari » sont du même ordre que celles offertes par « Tété-Kpâ ».

L'élément de protection le plus important de ce culte est l'eau consacrée (« amoué-nzué »). Tous les mercredis matins, les « Sofoué » la distribuent aux fidèles réunis; elle protège contre la malveillance, la jalousie, contre les entreprises des empoisonneurs, des sorciers « Kramo » et des « Bayéfoué ». Mais, en même temps, elle rend malade ceux qui conservent dans leur cœur de la rancune, de la jalousie, de la malveillance; elle rend malade aussi, ceux qui sont coupables d'adultère; elle peut tuer les empoisonneurs, les « Bayéfoué » et ceux qui se livrent à des pratiques de sorcellerie. Cette pratique constitue une sorte d'ordalie permanente.

A l'« Amoué-nzüé » s'ajoutent d'autres éléments protecteurs : le « Ba-sré » bracelet huméral que les hommes portent lorsqu'ils partent en voyage pour se protéger contre les dangers de la route; le « Lofani » — pâte à oindre, mélange de terre et de feuilles macérées — dont les femmes s'enduisent les épaules et les bras avant de partir en voyage; le « Ngolé » vaccin plantaire administré par scarification, et qui protège contre les poisons enfouis dans le sol.

2. — Les interdits.

Ici encore on peut noter quelques différences entre les deux cultes : interdits qui se manifestent dans le domaine alimentaire et dans le domaine du travail.

Alors que les adeptes de « Tété-Kpâ » n'ont pas le droit de manger les abattis de volailles, les graines de palme le jour même où elles ont été cueillies et les restes de boules d'igname de la veille, le seul interdit alimentaire imposé par « Tigari » porte sur le porc (la référence islamique est ici évidente) (1).

Les interdits de travail — qui ne concernent que le travail à la houe et à la machette — portent pour « Tété-Kpâ », sur le lundi et le mercredi et pour « Tigari », sur le vendredi, samedi et dimanche toutes les six semaines.

En revanche, les interdits moraux et psychologiques, sont identiques dans les deux cas : « Tété-Kpâ » aussi bien que « Tigari » interdisent et punissent la sorcellerie, les pratiques d'empoisonnement, l'adultère, la malveillance, la rancune, la jalousie, les insultes et les injures, en particulier entre conjoints.

3. — Les sanctions, les sacrifices expiatoires, les amendes.

Les sanctions, en dehors du fait qu'elles menacent d'abord l'intégrité physique du coupable par la maladie et, à la limite, par la mort, se manifestent surtout comme pénalités économiques, sous forme de sacrifices et d'amendes.

Certes, lorsque les infractions sont mineures ou involontaires, et, lorsqu'elles sont confessées tout de suite, les sanctions sont bénignes : une pièce de 5 francs, un canari de vin de palme pour les libations expiatoires, tout au plus, un poulet. Toutefois, les confessions spontanées, quelle que soit la gravité de l'infraction, sont rares, car l'idée qu'une faute commise sans témoin et dont personne n'est au courant a peu de chances d'attirer la vindicte de la personnalité surnaturelle intéressée, est fortement enracinée dans la pensée Baoulé. Aussi, le coupable attend-il généralement que sa faute soit sanctionnée par une maladie ou dénoncée par le « Kpago » ou le « Komiéfoué », avant de prendre le risque d'un aveu qui l'obligera à offrir des sacrifices expiatoires, dont on ne sait presque jamais à l'avance combien ils vont coûter, car le « Sofoué » peut tout aussi bien dire que le sacrifice ou la libation n'ont pas été agréés et qu'il faut recommencer après avoir consulté un devin.

Le cycle le plus classique est inauguré par une maladie ou un accident. On consulte alors un devin, qui, souvent avec l'aide du patient, met à jour une infraction; il détermine aussi la nature du sacrifice expiatoire car, sauf pour quelques rares cas, il n'y a pas de tarif des infractions (2)

Ensuite, le malade confesse publiquement sa faute (3) et donne au « Sofoué » l'animal qui doit être offert en sacrifice expiatoire. Si le sacrifice a été agréé, le malade peut alors recourir aux services d'un guérisseur (« aééfoué »).

En revanche, si le sacrifice n'a pas été agréé c'est qu'une infraction n'a pas été mise à jour et il faut de nouveau consulter un devin.

Il existe une variante : c'est le « Kpâgo » — ou le « Komiéfoué » pour Tigari — qui, en état de possession, dénonce tel ou tel en lui prophétisant la maladie ou la mort.

Une telle organisation et de telles modalités de fonctionnement font de ces cultes des instruments de contrôle social et économique puissants et expliquant que les éléments modernistes du village aient pu, en s'appuyant sur eux, faire admettre de nouvelles attitudes vis-à-vis du numéraire et de nouvelles habitudes de dépense et de consommation.

En effet, à côté du chef du culte, qui occupe une position particulièrement éminente, la plupart des agents du culte détiennent des moyens de pression liés à leurs fonctions liturgiques.

(1) Même remarque pour la manducation de la noix de Cola et pour le dépouillement des supports matériels de la protection.

(2) De toute façon les porte-parole du chef du culte peuvent toujours exiger un sacrifice plus important et des amendes en numéraire.

(3) Pour Tigari, la confession est seulement semi-publique et n'exige que la présence des dignitaires du culte les plus importants.

— Les porte-parole sont appelés à régler publiquement les affaires dont ils sont saisis par le chef du culte, par le danseur inspiré et ses interprètes, ou par de simples fidèles; cette capacité de formuler en public les choses et les événements les investit d'une grande autorité car ils sont ainsi amenés à donner son sens officiel au procès social.

— L'ensemble « Kpâgo-akoto » pour « Tété-kpâ » et « Komiéfoué-kiani » pour Tigari jouent eux aussi un rôle important; ils sont capables de prophétiser les calamités, de dénoncer les infractions, d'exiger des sacrifices et de prescrire des pratiques collectives expiatoires ou propitiatoires (1) : les initiatives qu'ils peuvent prendre en ce domaine sont propre à peser fortement sur l'orientation du procès social.

— Enfin, les victimaires (« sofoué »), par leur aptitude à déterminer si le sacrifice a été agréé ou non par la divinité sont à même de maintenir, de rompre ou de renforcer des déséquilibres économiques en obligeant tel ou tel à renouveler indéfiniment l'offrande de victimes onéreuses.

C'est par référence à cette qualité d'instrument de contrôle social que s'explique l'acquisition simultanée de ces deux cultes particulièrement onéreux.

Le promoteur de « Tété-Kpâ » (2) appartenait à la branche évincée de la chefferie (3). Lorsqu'il demanda au chef mis en place par l'Administration de réunir les notables pour discuter de l'opportunité de l'acquisition de ce culte, celui-ci ne put s'y opposer; mais il était fortement réticent car son autorité, qui était déjà vigoureusement contestée par une partie des villageois, risquait d'être réduite à bien peu de chose si un instrument politique aussi puissant que « Tété-Kpâ » s'installait dans le village hors de son contrôle. Il lui était aussi difficile de s'associer directement à l'entreprise, en raison de l'hostilité qui existait entre lui-même et les héritiers légitimes de la chefferie.

Comme dans beaucoup de cas chez les *Baoulé*, la solution fut celle d'un compromis. Les héritiers légitimes achetèrent « Tété-Kpâ »; le chef du pouvoir et ses partisans firent l'acquisition du « Tigari » (4).

Au début, le chef de « Tigari » essaya d'éliminer son concurrent; prenant prétexte de ce que le « Kpâgo » de « Tété-Kpâ » proclamait qu'il allait tuer tous ceux qui n'appartenaient pas à son culte, il déposa une plainte auprès du Tribunal du Chef de Canton à Sakasso. Toutefois, comme il ne put être prouvé que « Tété-Kpâ » ait jamais tué quelqu'un pour cette raison, l'affaire n'eut pas de suite.

Actuellement, « Tété-Kpâ » et « Tigari » se tolèrent fort bien l'un l'autre. Si la même personne ne peut pas appartenir aux deux cultes simultanément, elle peut fort bien quitter l'un pour l'autre, sans craindre de représailles. Dans une même cour on peut compter des adeptes de « Tété-Kpâ » et des adeptes de « Tigari »; enfin, les conjoints ne sont pas, non plus, obligés d'appartenir au même culte.

« Tété-Kpâ » et « Tigari » ont certes permis aux éléments modernistes du village d'imposer de nouveaux modes de comportement. Mais, en fait, il ne s'agit là que d'une révolution inachevée. De même que ces cultes ont permis aux gens d'Andobo de surmonter un conflit politique et d'autorité sans en supprimer les conditions de genèse, de même leur ont-ils permis d'introduire de nouveaux éléments dans le système de valeurs sans en altérer notablement la structure.

L'introduction du numéraire, par exemple, n'a pas fait éclater la structure du système de valeurs traditionnel. Bien au contraire on peut considérer que la monnaie n'a été qu'un élément nouveau du système et qu'elle a été l'objet d'interprétations successives, variant en fonction de conjonctures socio-économiques d'abondance ou de rareté, mais toujours élaborées par référence à l'échelle traditionnelle des valeurs. C'est ainsi que la monnaie fut d'abord considérée comme l'équivalent de l'or (5), et à ce titre comme une réalité sacrée, soumise à la thésaurisation et à une stricte dévolution en lignée utérine. Lorsqu'elle fut devenue moins rare, tout en restant le privilège d'un petit nombre (ceux qui avaient le plus de contacts avec l'économie coloniale), elle passa de la catégorie du sacré à celle du prestige. Aujourd'hui, la monnaie tend de plus en plus à se situer dans la sphère des réalités quotidiennes. Elle peut être dépensée, non seulement pour le prestige (en particulier maisons en dur et à toit de tôle), mais aussi pour la subsistance et la satisfaction de besoins élémentaires.

Si les éléments modernistes ont pu faire accepter ces transformations en utilisant « Tété-Kpâ » et « Tigari » comme instruments de contrôle social, c'est précisément parce que ceux-ci étaient conformes aux normes traditionnelles. C'est pour cette raison, aussi — caractère souple et diffus de l'autorité qui s'exerce en grande partie sous le couvert d'obligations culturelles et en fonction des pressions de l'opinion publique — que les notables ont été amenés à donner leur adhésion aux innovations promues par les éléments modernistes. Ils ne pouvaient pas se désintéresser des nouveaux cultes, car ils se seraient ainsi privés de tout moyen d'action et de contrôle sur le procès social. Mais dans la mesure même où ils adhèrent à « Tété-Kpâ » et à « Tigari », ils furent obligés d'entériner les choix modernistes de leurs promoteurs.

En tant qu'instruments de contrôle social, ces cultes agissent surtout par le truchement de sanctions économiques. En ce sens, même s'ils ont conservé la plupart des caractères des cultes traditionnels et remplissent des fonctions identiques, ils en représentent une version plus adaptée, mieux à même de contrôler un procès social où l'économie monétaire joue un rôle de plus en plus grand.

En ce sens, « Tété-Kpâ » et « Tigari » apparaissent aussi comme une tentative de normalisation nouvelle des rapports entre hommes et femmes.

Ils ont considérablement atténué la vieille séparation religieuse des sexes. Toutefois, ils ne l'ont pas complètement supprimée. « Gbokro-Kofi », le culte de la société des hommes, et « Bla-nzé », le culte de la société des femmes, sont encore entretenues. En outre, « Tété-Kpâ » et « Tigari » comportent également deux hypostases : l'« Amoué-yasoua », culte des hommes et l'« Amoué-bla », culte des femmes. De ce point de vue, « Tété-Kpâ » est beaucoup plus ségréatif que « Tigari ».

(1) Le « Kpâgo » de « Tété-Kpâ » imposa aux adeptes un carême de quinze jours et une cotisation de 100 F par personne destinés à l'achat d'un bœuf qui fut consommé par les fidèles à l'issue de la période de jeûne.

(2) Cf. p. 11, note 1.

(3) Cf. p. 2, note 3 et p. 13.

(4) Ce Chef avait épousé une femme de Langbo (village de la tribu *Bré* des environs de Diabo) dont le Chef était allé chercher Tigari au Ghana; pour être agréable à ses beaux parents, il avait adhéré à « Tigari » à titre individuel. Il était donc bien placé pour promouvoir un culte qui fasse concurrence à « Tété-Kpâ ».

(5) Dont elle porte encore le nom aujourd'hui (« Sika »).

En effet, certains rites de l'« Amouê-yasoua » sont interdits aux femmes. Cette séparation se reflète dans la morphologie du lieu du culte : au centre de l'enclos consacré à « Tété-Kpâ », une haute case ronde largement ouverte sur l'extérieur sert aux rites féminins et à ceux qui sont communs aux deux sexes ; un peu en retrait, une autre case ronde, mais très basse et fermée aux regards, est réservée à certains rites de l'« Amouê-yasoua ».

En revanche, pour « Tigari », bien qu'il possède les deux hypostases, toutes les cérémonies sont communes aux hommes et aux femmes. Bien plus, celles-ci y sont dans une situation de moindre dépendance vis-à-vis des hommes, puisque le « Komyéfoué » de l'« Amouê-bla » est une femme.

A notre sens, il faut voir dans cette communauté de cultes, moins une aspiration à égaliser les rapports entre sexes, qu'une tentative, de la part des hommes, à raffermir leur autorité sur les femmes. Car, les transformations socio-économiques introduites par la colonisation ont joué en faveur d'une émancipation féminine.

La suppression de la captivité et de la mise en gage en interdisant de faire sortir, par ce moyen, une partie de la descendance de la compétition à laquelle se livrent les partenaires de l'alliance matrimoniale accrut considérablement l'importance des femmes en tant que donneuses d'enfants (1). Les parents tolèrent facilement que leurs filles rompent les fiançailles ou le mariage pour garder les enfants en bas-âge, car des enfants élevés chez leurs maternels ont peu de chances d'être récupérés par leurs paternels. Dans cette compétition pour la descendance, les femmes jouent un rôle de premier plan, parce que ce sont elles qui, primordialement, sinon de droit, tout au moins de fait, disposent de leurs enfants.

En ouvrant des routes, en construisant le chemin de fer, en créant des villes, en promouvant la culture du café, et du cacao, la colonisation donna aux femmes la possibilité d'échapper aux contraintes traditionnelles, car elle leur ouvrit ainsi l'accès au numéraire.

Ce n'est pas seulement dans le milieu moderniste (sur les plantations extérieures, rétribution des travaux de cueillette et de préparation du café et du cacao ; en ville, petit commerce ; à cela s'ajoutent généralement des rétributions de services sexuels et domestiques) que les femmes jouissent d'une indépendance économique plus grande que par le passé, mais aussi, dans le cadre de l'économie villageoise. La colonisation, en créant des marchés où la petite commercialisation des produits vivriers est entièrement aux mains des femmes, leur donna accès au numéraire (2).

Il y a une quinzaine d'années, Anouglé, le dernier chef de canton du Ouarebo (3), pour enrayer les progrès de l'instabilité matrimoniale, fit appliquer systématiquement dans les cas de divorce portés devant le tribunal de Sakassou (4), le principe du remboursement des dépenses de mariage, faites par l'homme — qu'il s'agisse de la compensation matrimoniale proprement dite versée aux parents de la femme ou des cadeaux donnés à la femme elle-même. Il y ajouta 7 000 F de « dommages-intérêts » que la femme devait donner à l'homme « pour l'avoir laissé célibataire » ; en outre, dans la plupart des cas, la femme est tenue de verser au tribunal une amende qui peut varier de 1 000 à 10 000 F. Les sommes que la femme doit déboursier montent parfois jusqu'à 50 000 F. Or, cette pénalité d'ordre économique n'eut pas l'effet escompté. Dans presque tous les cas, les femmes semblent capables de réunir de telles sommes, soit qu'elles aient déjà l'argent en leur possession, soit que quelqu'un de leur parenté le leur prête, soit qu'elles aient trouvé un époux de remplacement prêt à assumer les frais de divorce.

De la même façon, « Tété-Kpâ » et « Tigari » fonctionnent comme s'ils avaient pour but de limiter l'épargne des femmes et, par ce moyen, leur indépendance économique et sociale. Quelques indications montrent clairement comment les hommes, en brisant l'ancienne spécialisation religieuse des sexes et en faisant entrer les femmes dans « Tété-Kpâ » et « Tigari » en même temps qu'eux-mêmes ont tenté de placer les femmes dans une situation de dépendance religieuse plus étroite et de les soumettre à un instrument de contrôle social à direction masculine dont les sanctions les plus lourdes s'appliquent au niveau économique.

Tout d'abord, lorsque les conjoints n'appartiennent pas au même culte, tout différent entre eux est jugé, comme s'exprimaient nos informateurs, « dans le fétiche de l'homme ». En outre, pour les querelles de ménage (insultes, coups et blessures, négligence des devoirs matrimoniaux, refus de services), pour l'adultère, pour les divorces, la femme est en général, plus lourdement pénalisée que l'homme. C'est ainsi que, dans « Tété-Kpâ », une femme coupable d'avoir insulté son mari doit, en général (5), sacrifier un mouton (2 500 à 3 000 F) ; un homme qui insulte sa femme sacrifie seulement une poule (350 à 400 F). Lorsqu'une femme est malade, on découvre en général, que c'est parce qu'elle conserve de la rancune vis-à-vis de son mari et elle doit alors offrir un sacrifice.

Toutefois, comme dans le cas de l'initiative d'Anouglé que nous avons mentionnée tout à l'heure, ces tentatives ne semblent guère avoir été couronnées de succès ; car si les hommes sont théoriquement unanimes en tant qu'époux, à souhaiter une plus grande sujétion des femmes en tant qu'épouses, ils sont portés dans la pratique, lorsqu'il s'agit de leurs filles ou de leur sœurs, à soutenir leurs aspirations à s'émanciper des contraintes matrimoniales, parce qu'elles leur apparaissent alors comme les donneuses d'une descendance utérine susceptible d'être récupérée à la faveur de la fragilité des liens du mariage.

(1) L'enfant d'une captive ou d'une femme mise en gage n'a pas de maternels qui puissent le réclamer, celui d'un captif ou d'une captive n'a pas de paternels qui puissent le garder chez eux.

(2) Aux petits vivriers bruts ou transformés, s'ajoutent le coton et quelques productions artisanales : indigo, savon, poterie...

(3) Chef supérieur des Baoulé (titre créé par l'Administration).

(4) En fait, la plupart des divorces se règlent à l'amiable au niveau des villages.

(5) En fait, il n'existe pas de tarif pour les infractions, l'amende de base, qui est un minimum, peut toujours être augmentée par les agents du culte.

« TÉTÉ-KPÀ » ET « TIGARI » : PHÉNOMÈNES ÉCONOMIQUES

L'acquisition de ces cultes a été extrêmement onéreuse, environ 350 000 F pour chacun.

Le prix élevé payé pour un culte protecteur et vindicatif ne semble pas être un phénomène récent introduit par la colonisation. Il y a plus d'une centaine d'années, le grand-père paternel d'un de nos informateurs (1), qui vivait à Sran-Srola (2), courtisait une jeune fille de Bondassou, village chef du groupe *Sran*. Parce qu'il était d'un statut inférieur, la famille de la jeune fille était opposée au mariage. Un jour qu'il était allé rendre visite à sa fiancée, les gens de Bondassou se jetèrent sur lui et le battirent cruellement. Il alla alors à Bondassou (3) où il avait entendu dire qu'existait « Vlo », culte protecteur et vindicatif extrêmement puissant. Il en fit l'acquisition pour son propre compte et, lorsqu'il fut rentré à Srola, « Vlo » tua tous les gens de Bondassou qui l'avaient frappé. Pour acquérir « Vlo », il avait dû donner : un sac de sel (2 à 3 kg), un fusil, une caisse de poudre (20 à 30 kg), un bœuf, un « ta » d'or (50 g) et une jeune femme enceinte.

C'est probablement sous leur aspect de phénomènes économiques que « Tété-Kpà » et « Tigari » diffèrent le plus l'un de l'autre.

● L'acquisition de « Tigari » s'est faite en plusieurs étapes, chacune étant sanctionnée par des prestations spécifiques.

— Le chef du village envoya deux émissaires à Langbo demander au chef du culte qu'on leur apporte « Tigari » à Andobo. Quatre jours plus tard, celui-ci envoya, deux porte-parole (amouè-su-kpègbè) installer les premiers éléments du culte Andobo. Les porte-parole demandèrent 10 000 F, douze bouteilles de gin à 300 F (3 600 F), un cabri (1 000 F) et un poulet (350 F) ;

A cela s'ajoutèrent les frais de transport entre Sakassou et Diabo — aller retour, 500 F — que les gens d'Andobo assumèrent aussi bien pour eux-mêmes que pour les gens de Langbo (4). Au total, une dépense de 16 950 F.

— Deux semaines après, une vingtaine de fidèles d'Andobo allèrent à Langbo chercher l'« Amouè-yasoua » ; aux frais de voyage, 10 000 F, pour la location d'un car, s'ajoutèrent : 10 000 F en espèces ; une caisse de gin (5 800 F), un mouton (3 000 F), un poulet (350 F), une paire de sandales (300 F) et une couverture *dioula* (1 100 F), au total : 31 200 F.

— Huit jours plus tard, une vingtaine d'adeptes de Langbo vinrent à Andobo apporter l'« Amouè-blà » et en enseigner le rituel. A cette occasion, les gens d'Andobo firent les mêmes dépenses que pour l'« Amouè-yasoua » ; à l'exception des 10 000 F en espèces, mais avec un mouton en sus ; au total : 24 200 F.

— Un an après, les quatre porte-parole et le victimeur d'Andobo retournèrent à Langbo pour demander au chef du culte de venir « finir le fétiche ». Celui-ci réclama les prestations suivantes qui lui furent apportées quelques jours plus tard au cours d'un second voyage : 150 000 F en espèces, un bœuf (13 000 F), un mouton, un chien, un chat, un poulet, une pintade (350 F), un pigeon (200 F), une paire de sandales, une lampe à pétrole, un pagne d'homme (3 000 F), une caisse de gin et six cartouches de cigarettes (3 500 F) : au total y compris les frais de transport, 185 850 F.

— Ce ne fut que lorsque ces prestations eurent été acquittées que le chef du Langbo vint transmettre les derniers éléments du rituel. Il était accompagné d'une nombreuse suite et les gens d'Andobo durent, encore une fois, faire les frais de louer un car. Ils durent donner, à cette occasion, deux bœufs, un mouton, un chien, un chat, un poulet, une pintade, un pigeon, une caisse de gin et six cartouches de cigarettes ; au total : 49 850 F.

En outre, le chef de Langbo encaissa les cotisations individuelles : 5 F pour les enfants (5) et 140 F pour les autres. On peut évaluer le nombre des adultes à un minimum de 150, ce qui représente une somme de 21 000 F.

Enfin, les gens d'Andobo envoyèrent quinze jeunes hommes travailler à Langbo au buttage des champs d'ignames pendant trois jours. Il ne nous a pas semblé pertinent de comptabiliser ces quarante cinq journées de travail, car, à cette époque, les gens d'Andobo n'avaient pas encore l'habitude de prendre des manœuvres et qu'ils n'ont pas été capables de nous donner l'équivalent en numéraire d'une journée de travail (6).

Il s'agit donc d'un total de frais et de dépenses qui peut être évalué à 329 500 F.

Le chef du village, promoteur de « Tigari » assumait une grande partie de ces dépenses ; mais il mit aussi à contribution les autres adeptes du culte. Il n'a pas été possible de faire préciser le nombre de ceux qui participèrent à ce financement, ni dans quelles proportions ils le firent. Toutefois, l'important est que « Tigari » ait été acquis par l'ancien chef du village et que ce soit, après lui, son héritier, le chef actuel, qui détienne l'argent du culte : amendes et offrandes en espèces, produits de la revente, droits d'entrée de nouveaux adeptes.

(1) Notre informateur avait une soixantaine d'années.

(2) Le groupe *Sran* (« *Srà* ») qui occupe l'extrême sud-ouest du *Uarébo* est composé principalement de réfugiés *Gouro* assimilés par les *Assabou*.

(3) Village du groupe *Fari*, canton *Kodé*.

(4) Il s'agit des prix pratiqués en 1952. Pour certains d'entre eux, en particulier pour les prix d'animaux, il s'agit de prix moyens et approximatifs.

(5) Jusqu'à l'âge de 6-8 ans.

(6) En outre, il y avait déjà une vingtaine d'années, qu'ils avaient commencé à créer des plantations sur leur terroir et qu'ils avaient cessé de participer au mouvement des migrations saisonnières.

**TIGARI
FRAIS ET PRESTATIONS**

Frais et prestations	ÉTAPES				
	1 Étape préliminaire	2 Acquisition de l'amouêbla	3 Acquisition de l'amouê-yasoua	4 Dernière étape	5 Total
Prestations en espèces.....	10 000	10 000		150 000	170 000
Cotisations individuelles.....				21 000	21 000
Frais de transport.....	2 000	10 000	10 000	22 500	44 500
Gin.....	3 600	5 800	5 800	5 800	21 000
Cigarettes.....			3 500	3 500	7 000
Bœuf.....				39 000	39 000
Mouton.....		3 000	6 000	6 000	15 000
Cabri.....	1 000				1 000
Poulet.....	350	350	350	350	1 400
Pintade.....			350	350	700
Pigeon.....			200	200	400
Chien.....		500	500	500	1 500
Chat.....		150	150	150	450
Couverture Dioula.....		1 100	1 100		2 200
Pagne.....				3 000	3 000
Sandales.....		300	300	300	900
Lampe à pétrole.....				500	500
Prestations de travail.....				(45 journées.)	
Total.....	16 950	31 200	28 250	253 150	329 550

VILLAGES AYANT ACQUIS TIGARI AUPRÈS D'ANDOBO

Date	Nom du village	Tribu ou groupe	Distance (1)
1953	Bengrénou	<i>Assabou</i> du Ouarebo	10 km
1954	Kekrénou	<i>Aougnassou</i> des Kodé	40 km
1954	Lenguédo	—	45 km
1955	Adjeouri	<i>Nanafoué</i> de Tiébissou	45 km
1955	Akimou-Yaokro	<i>Nanafoué</i> de Toumodi	60 km
1956	Ndébo	—	45 km
1956	Zanfla	<i>Gouro</i> de Zuénoula	70 km
1957	Gohitafla	<i>Gouro</i> de Zuénoula	65 km

(1) Distances approximatives et à vol d'oiseau.

Les sommes ainsi amassées sont thésaurisées au nom du culte et, en principe, cet argent ne doit pas être dépensé. En cela, « Tigari » est, beaucoup plus que « Tété-Kpâ », conforme aux modèles traditionnels de la manipulation des richesses, mais aussi moins adapté aux exigences du contexte économique moderne.

La plus grande partie de ce fonds provient de la revente de « Tigari » à d'autres villages. Depuis qu'ils en ont fait l'acquisition, les gens d'Andobo l'ont déjà cédé à huit autres villages.

Les gens d'Andobo sont en rapport d'alliance matrimoniale avec Bengrénou, Kékérénou, Lenguébo et Adjéouri, depuis déjà plusieurs générations.

Les deux villages des *Nanafoué* de Toumodi (Ndébo et Akimou-Yaokro) ont eu connaissance du « Tigari » par les gens d'Adjéouri avec lesquels ils se marièrent.

Enfin ce sont des manœuvres *Gouro*, venus travailler sur les plantations d'Andobo, qui ramenèrent « Tigari » dans leurs villages d'origine près de Zuénoula.

A chaque cession, le chef du culte d'Andobo réclame les mêmes choses et les mêmes sommes qu'il avait lui-même données. Toutefois, jusqu'en 1955, il était tenu d'en reverser la quasi-totalité au chef du culte de Langbo et ne pouvait garder pour lui que les prestations de la première série : 10 000 F, douze bouteilles de gin, un cabri et un poulet. Ce n'est donc que pour les trois dernières ventes (deux en 1956 et une en 1957) qu'il put conserver la totalité des redevances qui lui étaient versées par les villages acquéreurs.

● « Tété-Kpâ » a été acheté à Ghandobo, petit village des *Assabou Ouarébo* situé à quelques kilomètres de Sakassou; le chef du « Tété-Kpâ » de Ghandobo prétend l'avoir découvert dans la région d'Aboisso et être le premier à l'avoir introduit dans le pays *Baoulé*.

L'acquisition de ce culte s'est faite en une seule étape, et les prestations dans leur ensemble, furent versées en une seule fois.

Mais c'est surtout dans son mode de financement que réside l'originalité de « Tété-Kpâ ».

Déjà, au niveau des cotisations individuelles il manifeste, ainsi qu'en rend compte le tableau suivant, une complexité qu'ignore « Tigari ».

« TÉTÉ-KPÂ » COTISATIONS INDIVIDUELLES

	Hommes	Femmes
	1 poulet 350 1 canari de vin de palme par jour pendant deux semaines (1) 800	
Pour boire l'eau.....	espèces 85	espèces 85
Pour le « Ngolé ».....	espèces 50	espèces 50
Pour le « Ba-sré ».....	espèces 25	
Pour le « Lofani ».....		espèces 25
Total.....	1 310	160

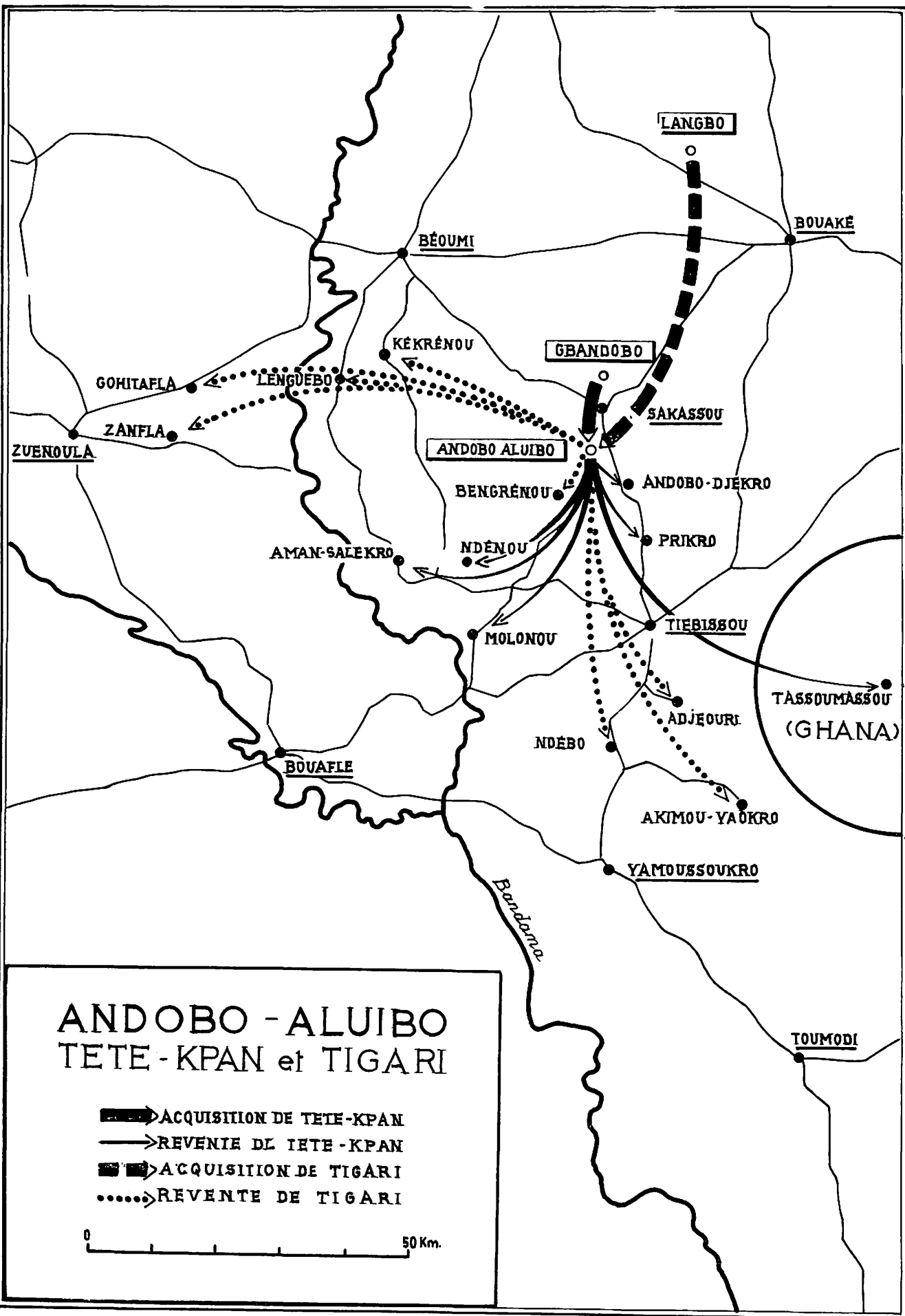
Mais, la plus grande originalité du financement de l'acquisition de « Tété-Kpâ » réside dans le fait que ce culte se présente, de ce point de vue, en quelque sorte, comme une société par actions.

Alors que pour « Tigari » c'est le chef du culte qui assume ou qui est censé assumer les frais de son acquisition, pour « Tété-Kpâ », chacun des titulaires des fonctions liturgiques du culte finance lui-même l'acquisition de sa charge. En revanche, lorsque le culte est revendu à un autre village, chacun des dignitaires se fait donner par ceux qu'il initie les prestations qu'il avait lui-même fournies lors de l'achat du culte.

Le tableau suivant donne la répartition des prestations que chacun des agents du culte a versées lors de l'acquisition de « Tété-Kpâ » par Andobo, et qu'il perçoit lorsque le culte est transmis à un autre village.

A cela s'ajoutèrent les prestations individuelles des adeptes de « Tété-Kpâ » qui comptaient alors, environ, une cinquantaine d'hommes et quelque quatre-vingts femmes. Ces prestations, versées au chef du culte du Gbandobo, atteignirent le total de 78 300 F.

(1) Le canari de vin de palme vaut 50 F les jours de semaine et 100 F le dimanche, jour de marché.



LANGBO

BOUAKE

BÈOUMI

GBANODOBO

SAKASSOU

ANDOBO ALUIBO

KÉKRÉNOU

GOHITAFLA

LENGUEBO

ZANFLA

ZUENOULA

BENGRÉNOU

ANDOBO-DJÉKRO

AMAN-SALEKRO

NDÉNOU

PRIKRO

MOLONOU

TIEBISSOU

TASSOUMASSOU
(GHANA)

NDÉBO

AKIMOU-YAOKRO

BOUAFLE

YAMOUSSOUKRO

Bandama

TOUMODI

« TÉTÉ-KPÀ » STRUCTURE DU FINANCEMENT

Fonctions	Nombre	Prestations	Valeur	Ensemble	Total
« Amouè kpègbè » (chefs du culte).....	2	espèces 1 poulet 1 cabri 1 porc 1 caisse de gin	18 000 350 1 000 2 000 5 800	36 000 700 2 000 4 000 11 600	54 300
« Amouè nuâ idjofoué » ou « Amouè nu ndê kâfoué » (porte-parole)	3	espèces	15 000	45 000	45 000
« Sofoué » de l'« Amouè-yasoua » (victimaires).....	3	espèces	8 000	24 000	24 000
« Sofoué » de l'« Amouè-bla » (victimaires)	4	espèces 1 poulet tabac 1 bouteille de gin	15 000 350 100 500	60 000 1 400 400 2 000	63 800
« Kpâgo » danseurs inspirés ..	2	espèces 1 poulet 1 bouteille de gin	12 000 350 500	24 000 700 1 000	25 700
« Akoto » guides et interprètes du « Kpâ go »	6	espèces	11 000	66 000	66 000
Total.....					278 800

« TÉTÉ-KPA » a déjà été revendu six fois (1).

VILLAGES AYANT ACQUIS « TÉTÉ-KPA » AUPRÈS D'ANDOBO

Date	Nom du village	Tribu ou groupe	Distance
1953	Aya-Prikro	Aïtou de Tiébissou	15 km
1953	Ndénou	Nanafoué de Tiébissou	25 km
1953	Molonou	Nanafoué de Tiébissou	35 km
1954	Andobo-Djékro	Groupe Andobo	8 km
1955	Aman-Salékro	Nanafoué de Tiébissou	35 km
1956	Tassoumassou	Ghana - Région de Kumassi	400 km

Aucune des prestations ne fut reversée au chef du « Tété-Kpâ » de Gbandobo. L'argent provenant de ces opérations n'est pas thésaurisé au nom de la divinité; chacun peut l'utiliser comme il l'entend.

A la mort d'un titulaire, sa fonction passe à son héritier au même titre que les autres biens et sources de revenus. Il

(1) Alliance matrimoniale avec Andobo-Djékro, Aya-Prikro, Ndénou et Molonou. C'est Ndénou qui a servi de lien avec Aman-Salékro. Pour Tassoumassou, c'est un homme d'Andobo, établi depuis longtemps dans la région de Kumassi, qui a servi d'intermédiaire.

n'est pas non plus interdit de cumuler les fonctions : la charge de l'un des deux « Amoué kpê-gbè » (chef du culte), décédé il y a peu de temps, est passée avec ses autres biens, à son frère cadet qui est, par ailleurs, victime de « l'Amoué-bla ».

Pour « Tigari » comme pour « Tété-Kpâ » les possibilités de revente se sont trouvées assez rapidement épuisées. Tout d'abord, « Tété-Kpâ » et « Tigari » sont en concurrence, d'une part, avec des cultes du même type : « Asyé » (1), « Soroboua-Asyé » (2), « Sakri » (3), « Masa » (4), etc., et, d'autre part, avec l'Islam, — à peu près exclusivement concentré dans la région de Mbahiakro — avec le christianisme, avec les religions synchrétiques dans le Sud (5).

En second lieu, chaque village qui acquiert le culte (6) est habilité à le revendre autant de fois qu'il le peut. Ainsi que nous l'avons vu, la plupart des transferts se sont faits par le truchement des alliances matrimoniales ; or, les relations de ce type avec l'extérieur sont, d'une part, assez limitées et, d'autre part, de faible extension (7).

Toutefois, il n'est pas exclu que ces cultes trouvent un débouché à l'extérieur du pays *Baoulé* : « Tigari » a été cédé à deux villages *Gouro*; « Tété-Kpâ » à un village *Ashanti*. En effet, les *Baoulé*, lorsqu'ils émigrent, n'exportent pas seulement leur force de travail mais aussi leurs techniques magico-religieuses. Denise Paulme a trouvé « Tété-Kpâ » et « Asyé » dans des villages *Bété* (8) Henri Raulin, a trouvé « Tété-Kpâ » près de *Daloa* (8).

LES RÉFRACTAIRES

A Andobo, sur les 122 chefs des familles restreintes qui ont été recensées lors de l'enquête démographique, 55 (soit 45 %) relèvent du culte de « Tigari » et 43 (soit 35 %) de celui de « Tété-Kpâ ». Sept chefs de famille sont protestants, un est catholique, un, enfin, a embrassé la religion Déma (9) dont une église se trouve à Kpatanou, village voisin; ces chrétiens — y compris le Déma — représentent 7,5 % des chefs de famille. Quant aux autres, 15 chefs de famille (12,5 %) ils ont refusé d'adhérer à « Tété-Kpâ » ou à « Tigari », ou les ont quittés au bout de quelque temps et sont également tenus à l'écart du christianisme et du Déma.

Parmi ces derniers, deux sont restés fidèles à des « amoué » anciens : « Vlo » dont il a déjà été question (cf. p. 28) et « Kara », « Amoué » d'origine *Dioula*.

Trois chefs de famille, qui résident d'une façon permanente sur un campement peu éloigné (10) ont fait l'acquisition de « Soroboua-Asyé », un des avatars de l'« Asyé » traditionnel (11). Certes, ce culte remplit des fonctions identiques à celles de « Tigari » ou de « Tété-Kpâ ». Toutefois, il est spécialisé dans la protection des communautés de faible volume (campements permanents, petits villages); il n'exige qu'un personnel liturgique réduit : un victime et un chef de culte qui fait en même temps office de porte-parole; enfin, et surtout, il n'est pas très onéreux (10 à 15 000 F de frais d'acquisition) et se montre beaucoup moins exigeant en matière de sacrifices et d'amendes.

Ceci est un point important, car tous ces réfractaires ont un trait en commun : ils trouvent « Tété-Kpâ » et « Tigari » beaucoup trop tracassiers et beaucoup trop onéreux. Ils saisissent clairement les cultes sous leur aspect de sanction économique.

En effet, chrétiens et animistes traditionnels répondent de la même façon à la première question de notre protocole d'interview : « Pourquoi n'êtes-vous pas dans « Tigari » ou « Tété-Kpâ » ? » Les uns et les autres allèguent les mêmes raisons : « Ils (ces cultes) embêtent trop; ils coûtent trop cher pour demander pardon; je n'ai pas assez d'argent pour moi, je ne vais pas aller le donner aux fétiches, etc. »

Toutefois, cette attitude de base s'inscrit dans des contextes radicalement différents.

On peut considérer les animistes traditionnels comme des « esprits-forts » : « Nyamyè » (12), les « Umyè » (13) et « Asyé » (14) suffisent à les protéger.

Une telle absence d'anxiété est peu courante chez les *Baouie*. Même chez les vieillards, « qui sont trop vieux pour avoir peur de la mort », elle ne saurait être considérée comme une marque d'intérêt pour les choses de ce monde. Le vieux A... Amani, qui était déjà « jeune homme » (15) lors du passage de Marchand à Sakassou à la fin du siècle dernier et qui doit avoir entre 80 et 90 ans, ne cache pas son mépris pour tous ces cultes nouveaux. Il prétend descendre tout droit de « Nyamyè » et il raconte qu'un chomancier *Dioula* lui prédit autrefois une longue vie et que, en fait, il ne mourrait pas vraiment, mais, que, lorsque son temps serait fini ici-bas, « Nyamyè », lui-même, viendrait le chercher pour le ramener dans le ciel.

(1) Il s'agit d'avatars de l'« Asyé » traditionnel, puissance surnaturelle attachée à la terre, représentés par de grandes figures en terre crue.

(2) « Soroboua » est le nom de son créateur.

(3) « Sakri » ou nom du village où il a vu le jour, chez les *Nzipri* de la région de « Tiébiissou ».

(4) Originaire du Pays *Séoufo*, il possède quelques adeptes dans les villages les plus septentrionaux du Pays *Baoulé*.

(5) Harrisme, Déma et, dans la région de *Bouaké*, *Kokakba* ou « Béègbè » : religion instaurée par un *Baoulé* des environs de *Brobo*, mais qui n'a guère eu de succès.

(6) Pour « Tété-Kpâ », lorsque toutes les prestations ont été versées; pour « Tigari », l'émancipation vis à vis du culte originaire peut se faire attendre plus longtemps.

(7) Cf. Bibliographie 1962.

(8) Cf. Bibliographie.

(9) Cf. Denise PAULME (1962).

(10) Ils n'ont plus de maison au village.

(11) « Soroboua » du nom de son créateur.

(12) « Nyamyè » désigne à la fois le ciel et le dieu créateur.

(13) Les mânes des ancêtres.

(14) L'esprit de la terre.

(15) Il était déjà marié à cette époque.

La plupart de ces réfractaires s'écartent radicalement des systèmes de valeurs et de représentations traditionnels. L'un d'eux nous déclara : « Si je paie un mouton ou un bœuf pour « Tété-Kpâ » ou pour « Tigari », les gens le mangent et il ne reste plus rien : au bout de huit jours, plus personne ne s'en souvient ; mais, si je construis une belle maison, elle reste ; tout le monde peut la voir et sait que je suis riche. »

Cette attitude ostentatoire est une contradiction fondamentale avec le pattern habituel d'occultation de la richesse. Une telle absence d'anxiété, une telle stabilité du « moi » ne se retrouvent pas chez les chrétiens qui semblent beaucoup plus proches des normes traditionnelles. Leur attitude, beaucoup plus conformiste se dessine assez tôt au cours de l'interview ; à la question : « Si vous aviez de l'argent, seriez-vous dans « Tété-Kpâ » ou dans « Tigari » ? » la plupart de non chrétiens répondent par la négative, tandis que bon nombre de chrétiens — et surtout de femmes — répondent affirmativement.

Pour eux, l'église (« Asonâ ») est l'équivalent d'un culte traditionnel et la protection qu'elle apporte — bien qu'elle soit peut-être considérée comme moins efficace — est d'un coût beaucoup moins élevé, puisque lorsque l'on a commis une infraction, il n'y a qu'à prier et demander pardon à Dieu, sans qu'il soit besoin de faire des sacrifices. De ce point de vue, l'église apparaît comme un ersatz bon marché des protections surnaturelles de type traditionnel.

L'un des « esprits forts » du village, A... Yao, probablement le plus intelligent de nos informateurs et le plus apte à saisir et formuler les problèmes et les contradictions de sa société, nous déclara qu'il n'était pas entré dans l'église de N... Kouadio (1) parce qu'elle était « comme un fétiche » ; que, peut-être, il deviendrait chrétien si « c'était un Blanc qui venait faire l'église dans le village », voulant dire par là que, pour lui, seul un pasteur européen serait un garant suffisant de l'authenticité du culte. Il ajouta : « Les Noirs (entendez : les *Baoulé*), tout ce qu'ils font (en matière de religion), ils le font comme un fétiche ».

Certes, il serait dangereux d'aller aussi loin dans la généralisation (2) mais il faut bien reconnaître que l'église de N... Kouadio n'a revêtu que les aspects superficiels du christianisme : signe de croix, genuflexion, prière, cantique, prône, confession (3) sans les assimiler. On ne peut même pas parler de syncrétisme : sous le couvert du christianisme le fond de la pensée animiste reste intact.

Nous demandâmes à assister au service du dimanche soir ; N... Kouadio nous accorda l'autorisation d'enregistrer les prières et les chants, mais nous refusa celle de photographier l'intérieur de l'église, parce que c'était la « Maison de Dieu ». Bien plus, dès que la prière fut terminée, les fidèles refusèrent de chanter les cantiques sous prétexte que nous allions les enregistrer.

Cette attitude de repli et de méfiance ne s'explique pas seulement par le petit nombre des fidèles, par leur isolement et par l'hostilité voilée dont ils se sentent l'objet de la part du reste du village, mais aussi, et surtout, à notre sens, par la timidité et l'incertitude de leurs croyances qui n'ont pas cessé de se référer aux valeurs et représentations traditionnelles. C'est ainsi que leur répugnance à procéder aux actes rituels devant des témoins étrangers renvoie à la crainte — typiquement animiste — que notre présence n'ôtât son efficacité à leur prière, comme celle d'un étranger malveillant pourrait annuler l'effet d'un sacrifice. Du même ordre, sont les réticences à l'égard de la photographie et de l'enregistrement sonore (4).

Animistes de type traditionnel et chrétiens, pour expliquer qu'ils n'adhèrent pas à « Tété-Kpâ » ou à « Tigari », invoquent généralement leur pauvreté comme première raison. En fait, ceci est loin d'être vrai pour tous ces « réfractaires ». On compte parmi eux le fils de l'avant dernier chef du village qui se trouve à la tête d'un « aulo » de grande taille comprenant 13 cours élémentaires qui regroupent une vingtaine de familles restreintes. N. Kouadio, le promoteur de l'église, est un ancien militaire pensionné de l'armée française : il jouit, à ce titre, d'un revenu monétaire fixe relativement important. Parmi les 24 chefs de famille qui ne sont, ni dans « Tété-Kpâ », ni dans « Tigari », 7 possèdent une maison en dur ou à crépi de ciment et à toit de tôle — soit une proportion de près de 30 % — alors que la moyenne pour le village est d'environ 25 %.

Aussi, si la pauvreté constitue bien pour certains, et particulièrement pour les femmes, un facteur déterminant de leur non-adhésion aux cultes modernes, elle n'est, pour la plupart d'entre eux, qu'un alibi commode de leur refus de « dépenser dans les fétiches ».

En ce qui concerne les non-chrétiens, ce refus d'assumer les frais de cultes de protection aussi onéreux que « Tété-Kpâ » et « Tigari » semble être dans un rapport de concordance avec une grande stabilité du « Moi » et un bas niveau d'anxiété.

Chez les chrétiens, qui sont beaucoup plus conformes à la personnalité de base *Baoulé*, ce même refus est souvent peu conciliable avec leur haut niveau d'anxiété. Leur recours à l'église, comme ersatz des cultes à forte protection, loin de réduire cette anxiété, risque de la porter à un niveau plus élevé et de les rendre davantage vulnérables aux aléas.

Le maintien de l'église sous son aspect actuel, ses progrès — en faisant de nouveaux adeptes — ou sa récession, sont liés à des accidents. Lors de notre séjour dans le village, un vieillard, qui avait quitté « Tété-Kpâ » pour l'église de N. Kouadio, parce qu'il refusait de faire les frais d'un mouton qui lui avait été demandé en sacrifice au cours d'une consultation, tomba gravement malade. De l'avis de tous nos informateurs, son décès aurait entraîné le retour à « Tété-Kpâ » ou à « Tigari » de bon nombre de fidèles de l'église de N... Kouadio. En fait, sa guérison, après une nuit que tous les fidèles passèrent à prier à son chevet, fut considérée comme une preuve de l'efficacité des protections surnaturelles dispensées par l'Église.

Paradoxalement, parmi ceux qui ne se sont pas affiliés à « Tété-Kpâ » ou à « Tigari », ce sont encore les chrétiens qui sont les plus proches de la pensée païenne. Les autres, ceux qui sont restés fidèles aux vieux cultes — et particulièrement ceux qui se contentent de la protection de « Nyamyè » et des « Umyè » — apparaissent comme des personnalités aberrantes.

(1) Il s'agit de son promoteur.

(2) En dépit de sa sagacité, cet informateur qui avait vécu à Abidjan pendant une quinzaine d'années semble avoir ignoré le harrisme et son contenu de négritude et de christianisme authentique.

(3) Qui a joué un rôle important dans le contexte traditionnel dans le processus de l'ordalie.

(4) Il est vrai que nous avons commis la maladresse de leur dire que nous n'étions pas chrétiens.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- C. BAETA — *Prophétisme : in Ghana* S.C.M. Press-London 1962 J.B. CHRISTENSEN. « The Tigari cult of west Africa » *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* Vol. XXXIX, 1954 (1953 Meeting) p. 389-398.
- « The adaptive Functions of Fanti Priesthood » in W.R. BASCOM and M.J. HERSKOVITS — *Continuity and Change in African Cultures* Chicago 1959 — p. 257-278.
- M.J. FIELD « Some New Shrines of the Gold-Coast and their significance », *Africa* Vol. XIII, n° 2, 1940 — p. 138-149.
- Search for Security An Ethno-psychiatric Study of Rural Ghana* FABER & FABER — London 1960 — 478 p.
- B. HOLAS — a) « Changements modernes de la pensée religieuse baoulé ». *Le monde non Chrétien* n° 31 juil. Sept. 1954.
- b) « Bref aperçu sur les principaux cultes syncrétiques de la Basse Côte d'Ivoire » *Africa* Vol. XXIV, n° 1 Janvier 1954
- c) « Note sur l'apparition du « vide spirituel » en Côte d'Ivoire et sur ses conséquences » *Revue de psychologie des Peuples*. 9^e année n° 4 — 4^e trim. 1954.
- d) « Sur quelques divinités baoulé (Côte d'Ivoire) ». *Comptes-rendus de la Conférence Internationale des Africanistes Occidentaux*, Madrid, 1954.
- « Sur quelques divinités baoulé de rang inférieur : leurs figurations, leur rôle liturgique ». *Bulletin de l'I.F.A.N. Série B* Tome XVIII — n° 3 — 4 Juil. Oct. 1956 — p. 408-432.
- F. MORTON - WILLIAMS. « The atingia Cult among the South — Western Yoruba. A sociological analysis of a witch — finding movement ». *Bulletin de l'I.F.A.N. Série B* — Tome XVIII, n° 3 — 4 Juillet Oct. 1956 — p. 315-334.
- Denise PAULME — *Une Société de Côte d'Ivoire — hier et aujourd'hui*. Les Bété — 1962 — 200 pages (pour Tété-Kpâ voir chapitre X — p. 180-193).
- « Une religion syncrétique en Côte d'Ivoire » *Cahiers d'Études Africaines* — Volume III 1^{er} cahier 1962 — p. 5-90.
- Henri RAULIN — *Mission d'étude des groupements immigrés en Côte d'Ivoire. Problèmes fonciers dans la région de Gagnoa et Daloa*.

LE « DO » SOCIÉTÉ INITIATIVE FÉMININE

Fonction sociale et économique

M.A. DE SALVERTE-MARMIER

INTRODUCTION

La femme devrait jouir d'un statut assez élevé dans la région de Bouaké, en accord avec son rôle social particulièrement important. Car, d'après la règle matrilineaire de succession, qui est plus ou moins strictement respectée par la grande majorité des *Baoulé*, une lignée s'éteindrait d'elle-même en l'absence d'éléments féminins parmi ses membres. Elle ne pourrait donc transmettre l'héritage des ancêtres et avec lui tout un système de valeurs.

En fait, la femme *Baoulé* reste en général dans un état de dépendance assez étroite vis-à-vis de l'homme et se trouve, sous bien des aspects, naturellement désavantagée par rapport à lui. Elle ne joue un rôle dans la vie publique des villages qu'à titre exceptionnel. Enfin, son statut d'épouse est relativement bas.

Tout ceci n'est pas dû uniquement à la volonté des hommes. Il faut tenir compte du fait que dans une communauté agricole insuffisamment développée sur le plan technique telle que la société *Baoulé*, les femmes ne peuvent échapper à des besognes fastidieuses et souvent pénibles. Elles ont également assez fréquemment contre elles leur caractère passif et leur individualisme.

Si les femmes des villages s'entraidaient mieux, elles pourraient, non seulement gagner du temps, mais aussi constituer une force collective avec laquelle les hommes devraient composer; cependant, elles ne le font en général qu'au sein d'une même famille et entre certaines catégories de parentes seulement.

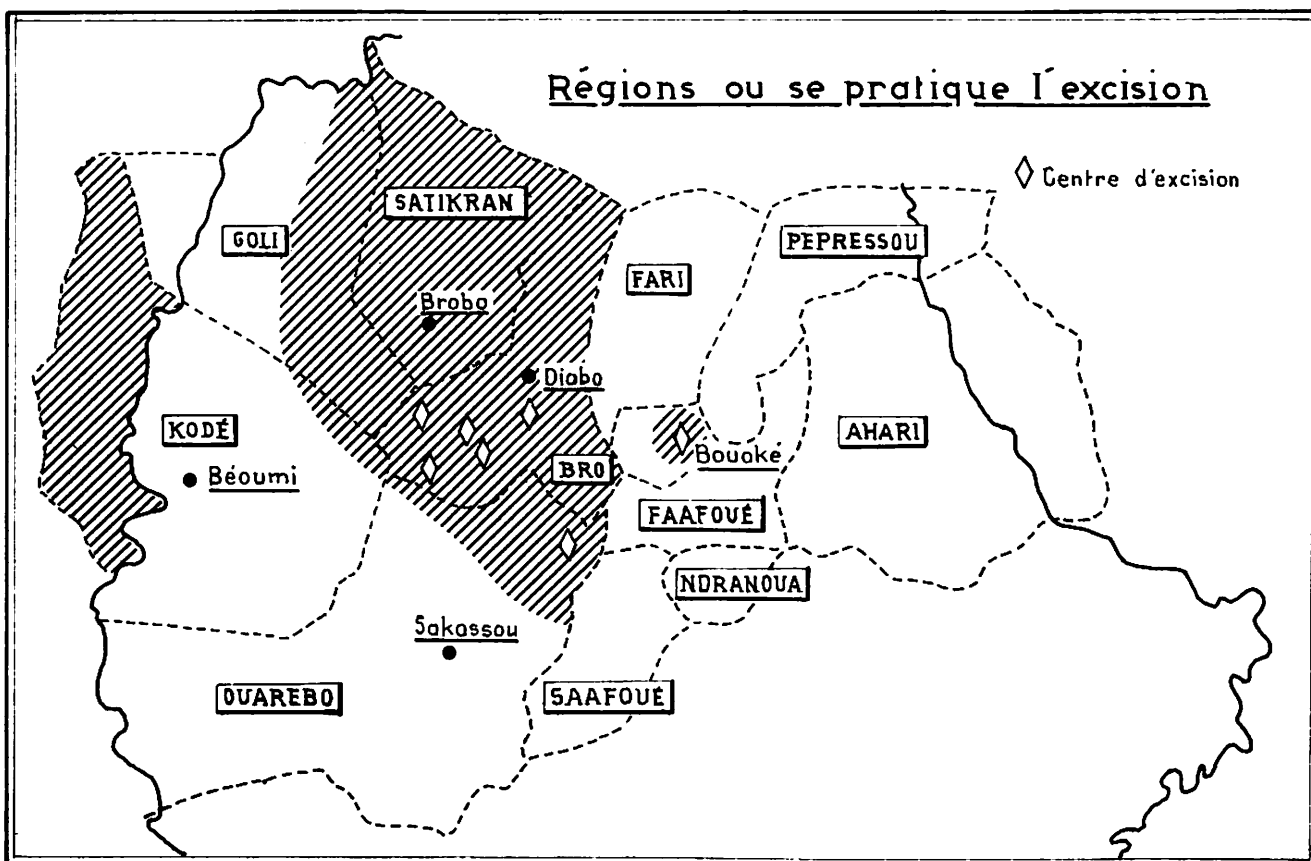
Dans le contexte général *Baoulé*, l'existence d'une association religieuse réservée aux femmes est une exception très localisée. Elle est répandue seulement à l'Ouest de Bouaké.

Nous verrons dans quelle mesure cette société contribue à améliorer les conditions de vie de certaines femmes et élever le statut de l'ensemble de ses membres. Ces avantages sont remportés au prix d'une mutilation : l'excision.

LOCALISATION

Le « Do » est actuellement répandu dans les cantons suivants :

- *Bro* et *Don*, sous-préfecture de Diabo en totalité.
- *Satikran*, sous-préfecture de Botro en totalité.
- *Goli*, sous-préfecture de Botro, seulement dans les villages de l'Est placés en bordure du *Bro* et du *Satikran*.
- *Kodé*, sous-préfecture de Béoumi partie Ouest, Ouan et quelques localités situées à la limite du *Bro*.
- *Ouarébo*, sous-préfecture de Sakassou zone nord-est, en bordure du *Bro*. Groupes de villages : *Waméla Pri*, *Dibri*, *Srola*, *Gban*, *Lomo* (une fraction).



Le nombre total des villages intéressés est de 170, mais il convient de préciser que toute la population féminine de ces localités ne fait pas forcément partie du Do.

Du fait qu'actuellement l'entrée dans la société n'est pas obligatoire, la proportion des femmes qui en font partie est très variable. Elle est la plus forte dans les cantons *Bro* et *Satikran*, premiers foyers à partir desquels s'est répandu le « Do ». Enfin, les cérémonies qui accompagnent l'excision elle-même ne peuvent jusqu'à présent être faites que dans quelques centres où toutes les femmes des villages environnants doivent venir s'initier et subir l'opération.

Il y en a cinq chez les *Bro* : Kondéhinou, Lokanoua, Gbangaakan, Agbakro, Languibonou et un chez les *Ouarébo* : Waméla Pri.

Tout récemment, un centre nouveau vient de s'organiser à Bouaké même. Il semble donc que cette société soit en expansion.

ORIGINE DE L'EXCISION

Le fait que le « Do » soit concentré dans cette partie de la région de Bouaké et ne se soit pas développé ailleurs n'est pas dû au hasard. Le groupe ethnique *Baoulé* est composé à l'origine d'éléments très divers : *Akan* (*Ashanti*, *Denkira*), *Sénoufo*, *Tagouana*, *Diamala*, *Gouro* et *Malinké*. Mais l'élément *Akan* venu du Ghana au XVIII^e siècle est prédominant. Chez ces derniers, les étapes de la vie des hommes et des femmes, à l'exception de la mort, étaient peu marquées par des rites de passage. L'organisation sociale était basée principalement sur la structure de la parenté.

Au contraire, chez les *Sénoufo*, l'âge a toujours joué un rôle de premier plan dans la vie sociale. La hiérarchie politique correspond à la structure des classes d'âge et le passage de l'une à l'autre se réalise dans le cadre des deux grandes associations religieuses : « Poro » des hommes, « Lo » des femmes.

L'initiation aux différents stades se fait dans le bois sacré et est marqué par une série d'épreuves physiques et morales dont la circoncision et l'excision font partie.

Parmi les autochtones de la région de Bouaké, se trouvaient des *Sénoufo* qui étaient surtout localisés, semble-t-il, au Nord-Ouest de la ville. Beaucoup sont restés sur place après l'arrivée des *Akan* et se sont mélangés avec eux. Par la suite, surtout au moment de la guerre de Samory, de nombreux *Tagouana*, *Diamala*, sont venus s'installer chez les *Baoulé*, soit de leur propre volonté, soit en qualité de captifs. Comme il est normal en pareil cas, des emprunts mutuels échelonnés dans le temps se sont réalisés à la suite des contacts intimes entre les deux cultures. Ils ont été particulièrement importants au sein des tribus *Baoulé*, qui, par leur position géographique, se trouvaient les mieux placés pour avoir des relations suivies avec le Nord : *Satikran*, *Goli*, *Bro*.

L'influence *Sénoufo* s'est surtout fait sentir dans le domaine de la religion. Les *Baoulé* leur ont emprunté en les transformant un certain nombre de cultes réservés aux hommes, qui jouent actuellement un rôle important dans la lutte entre les sexes, tels que : « Dié », « Tankori », « Gboso » et « Krolo ».

Ils ont eu dès le début un grand succès et certains comme le « Dié » se sont répandus dans presque tous les villages.

Il semble au contraire que les femmes aient été en général plus réfractaires aux influences extérieures. Diverses raisons peuvent expliquer ce fait : en matière religieuse elles ont rarement l'occasion de prendre des initiatives. La routine de leur vie dans le cadre des villages et leurs multiples activités manuelles limitent forcément leur horizon spirituel.

Quels qu'en soient les motifs, les femmes sont restées en général beaucoup plus attachées aux principes de la culture *Akan* que l'autre sexe ; l'introduction de l'excision dans la région de Bouaké s'est faite assez tard à la suite d'un cas fortuit et a été décidée par les hommes. Voici, d'après nos informations, les circonstances qui ont fait adopter le « Do » des femmes dans le canton de *Bro*.

Vers 1810, une violente épidémie décima une grande partie de la population de Kondéhinou. Ce village, fondé par les *Alanguira* vers 1750, est le siège de la chefferie des *Bro Mamela*. Au moment où la maladie sévissait, Kondéhinou était gouverné par le chef Kouamé Akpatou. Celui-ci décida de consulter les oracles afin de déterminer les causes du mal. Le devin auquel il fit appel expliqua que la maladie avait pu se répandre dans le village parce que l'on ignorait encore un culte réservé aux femmes, depuis longtemps à l'honneur chez les *Tagouana*.

Le chef et les notables furent tous d'avis de remédier au plus vite à cette situation et de l'introduire chez eux. Dans ce but, Kouamé Akpatou et son frère Kouamé Yao se rendirent un jour eux-mêmes à Katiola — près de Katiola — qui était le principal centre de la société des femmes excisées *Tagouana*. Le chef de ce village, nommé Noué, accepta de transmettre le « Lo » aux *Baoulé*, à condition qu'ils paient un fort droit d'entrée et qu'ils envoient une femme de Kondéhinou apprendre les secrets qui doivent demeurer ignorés des hommes.

Kouamé Akpatou, de retour dans son village, fit une collecte qui permit de réunir la somme demandée en couris et envoya son épouse à Katiola pour se faire initier. A la fin de son stage, elle revint dans son village accompagnée de plusieurs femmes *Tagouana* qui y séjournèrent longtemps pour transmettre leurs secrets et organiser la société.

Toutes les filles du village furent excisées cette année-là. Bientôt, l'exemple de Kondéhinou fut suivi par un grand nombre d'agglomérations des environs. Cela n'a rien d'étonnant en raison de l'influence politique exercée par ce village.

L'affluence des femmes qui voulaient être initiées devint bientôt telle que l'on ne put accepter toutes les candidatures. Pour cette raison, d'autres centres durent être successivement fondés dans le canton *Bro* : d'abord Agbakro, puis Languibonou, ensuite Bangao Kan et Lokanoua. Quant au village de Waméla Pri, il n'est devenu un centre autonome que depuis une vingtaine d'années. Enfin, un nouveau centre vient tout récemment de se constituer à Bouaké, en raison du coût élevé des droits d'entrée dans les villages.

Il est à remarquer que dans les tribus où s'est implantée l'excision, on trouve de nombreux éléments du nord à l'origine de la fondation des villages. Ainsi ceux qui font partie des groupes Waméla Pri et Dibri dans le *Ouarébo* ont été créés par des autochtones *Mandé* et *Diamala*.

D'autre part, les *Bro*, les *Satikran*, les *Kodé*, les *Goli* et les *Ouarébo* étaient les mieux placés géographiquement pour faire le commerce des esclaves avec Samory. Parmi les captifs et captives, particulièrement nombreux dans leurs villages, se trouvaient des femmes *Tagouana* qui faisaient sans doute partie du « Do » dans leur pays d'origine. Elles se sont souvent mariées dans la cour de leurs maîtres et les filles issues de ces unions ont suivi naturellement l'exemple de leur mère. Ces deux facteurs ont dû beaucoup contribuer à la propagation de l'excision.

L'ORGANISATION DE LA SOCIÉTÉ

Nous avons vu plus haut qu'il y a actuellement six centres principaux d'excision, regroupant les filles des cantons *Bro*, *Satikran*, *Goli*, *Kodé* et *Ouarébo*. Ils ne sont pas ouverts simultanément et une rotation a été établie entre eux. Elle n'obéit pas à des règles strictes et est adaptée avec souplesse. Ainsi les centres sont ouverts par couple pendant une période de quatre ans en moyenne, à la fin de laquelle deux centres suivants prennent la relève.

A titre d'exemple, les deux centres de Kondéhinou et Lokanou ont été ouverts en Avril 1962 et seront fermés au cours de 1966. A Kondéhinou, pendant neuf mois de l'année, un groupe part chaque semaine se faire exciser; le mouvement ne s'interrompt que pendant la période des pluies. Chaque groupe se compose en moyenne d'une trentaine de filles, aussi nous pouvons estimer à 1 200 le nombre d'initiales dans ce village.

Le centre de Lokanou est moins fréquenté et au cours de l'année dernière, 500 filles se sont présentées au « Dô ».

On peut donc estimer à 1 700 le nombre d'excisées en 1962. Il n'y a aucune règle stricte en ce qui concerne la répartition des filles entre les centres. La décision provient des liens familiaux qui relie l'intéressée à un village plutôt qu'à un autre.

LE DO, FACTEUR DE DIFFÉRENCIATION ENTRE LES FEMMES

L'excision est appelée « Lo » par les *Tagouana*. La prononciation a subi une légère modification et est devenue le « Dô » des *Baoulé*.

Au sein d'un village qui pratique l'excision, l'élément féminin se divise en deux catégories bien distinctes :

- Les « dioni », désignant les femmes non initiées qui ne font pas partie de la société.
- Les « do bla », femmes qui sont excisées.

Ce dernier groupe se subdivise en trois :

- Les « doba », postulantes et excisées en période de retraite (« Ba » = enfant).
- Les « doba laa », femmes ayant été excisées antérieurement.
- Les « doni », exciseuses qui dirigent la société (« Ni » = mère).

CONDITIONS D'ADMISSION ET DROITS D'ENTRÉE

L'excision, telle qu'elle était pratiquée autrefois dans des conditions d'hygiène très médiocre, présentait un caractère dangereux indéniable. Aussi, avant d'adresser leur demande aux « doni », les parents de la candidate consultaient les oracles pour savoir si celle-ci risquerait la mort au cours de l'opération. Si la réponse était affirmative, le projet d'excision était abandonné et on attendait une année avant de s'adresser de nouveau aux oracles. Cette pratique a cours encore aujourd'hui.

Autrefois, suivant l'exemple de leur mère, toutes les petites filles du village étaient présentées aux « doni » vers l'âge de sept ans. On pouvait alors assimiler ces groupes à des classes d'âge.

Actuellement, il n'y a plus obligation stricte pour la fillette d'entrer dans la société, car bien que la mère se réjouisse toujours d'entendre sa fille émettre le vœu d'aller au « Dô », elle ne fait pas pression sur elle. De plus les « doni » exigent des prestations en nature et en espèces de plus en plus considérables depuis quelques années : le droit d'entrée est de 1 000 francs par tête. Il arrive souvent que les parents, ne pouvant couvrir immédiatement de telles dépenses, soient obligés d'attendre quelques années pour réunir les sommes nécessaires. Pour ces différentes raisons, nous avons fréquemment vu, dans un même groupe, des « doba » dont l'âge s'échelonne de 5 à 25 ans et plus. Les unes sont des fillettes, des adolescentes célibataires, les autres sont des femmes mariées et mères de famille.

Les prestations versées lors de cette cérémonie varient en fonction du statut matrimonial de la « doba ». La fillette ou adolescente célibataire est présentée par ses parents qui assument l'un et l'autre les frais de la cérémonie; ils sont parfois aidés par l'oncle utérin. Mais lorsque la « doba » est fiancée ou mariée, le mari supporte à lui tout seul les charges des dépenses et le montant de celles-ci s'élèvent considérablement, comme nous pourrions le constater dans les tableaux suivants. Cette coutume explique pourquoi parfois les parents d'une fille ne sont pas très pressés de la faire exciser.

DÉPENSES POUR UNE « DOBA » CÉLIBATAIRE, ASSUMÉES PAR SA FAMILLE

Dépenses	Remis aux « doni »	Remis à la « doba »
Droit d'entrée.....	1 000	—
V viande de brousse.....	4 000	—
Riz.....	2 000	—
Arachide.....	500	—
Parfum.....	—	500
Total...	7 500	500
	8 000	

DÉPENSES POUR UNE « DOBA » FIANCÉE OU MARIÉE, ASSUMÉES PAR LE FIANCÉ OU LE MARI

Dépenses	Remis aux « doni »	Remis à la « doba »
Droit d'entrée.....	1 000	—
Viande de brousse.....	6 000	—
Riz.....	2 000	—
Arachide.....	500	—
Parfum.....	—	2 000
Cadeau.....	—	4 000
Sandales.....	—	500
Poulet.....	—	300
Total...	9 500	6 800
	16 300	

Les tableaux précédents démontrent que les dépenses faites pour la « doba » fiancée ou mariée sont égales au double de celles concernant la « doba » célibataire.

Si l'on considère que la dépense moyenne pour une excision est de 12 500 francs par tête, on obtient le chiffre total annuel de : 20 898 000 francs.

Le centre d'excision de Bouaké, ouvert depuis moins d'un an, offre des conditions beaucoup plus avantageuses. Le droit d'entrée est de 200 francs ; les dépenses somptuaires sont réduites à 2 000 francs, car il n'y a pas de sorties solennelles à l'occasion desquelles de grandes quantités de viande et de riz sont consommées. Deux cents excisions ont été effectuées, représentant une dépense atteignant 440 000 francs.

Annuellement, l'excision coûte aux *Baoulé* la somme de : 21 338 000 francs.

A cette somme, viennent s'ajouter les dépenses facultatives difficiles à évaluer, concernant l'achat de plaques en or, de colliers et de pagnes.

Les droits d'entrée sont remis intégralement entre les mains de l'exciseuse en chef qui en cède à son gré une partie aux trois « doni » qui l'assistent. Ainsi, 1 720 000 francs sont partagés entre les huit « doni » de Kondéhinou et Lokanoua. La presque totalité de cette somme est thésaurisée : la fraction restante est utilisée pour l'achat de poulets et cabris destinés aux sacrifices et des médicaments employés lors de l'excision.

Les dépenses somptuaires, achats de viande, riz, arachide, cadeaux destinés aux « doba », représentent une somme de : 19 578 000 francs.

On peut conclure en disant que, sous son aspect économique, l'excision favorise la concentration de richesses entre les mains d'un petit nombre de femmes dans un petit nombre de villages. Elle est faite également pour affirmer par des dépenses somptuaires la richesse, l'honorabilité des familles (Potlach).

Enfin, elle permet aux femmes de soutirer à leur mari de l'argent qu'elles ne pourraient obtenir autrement.

LES ÉTAPES DE L'INITIATION

1. — La cérémonie de l'excision.

La veille de l'excision, le plus souvent un mercredi, toutes les « doba » se réunissent dans une cour du village, autour des « doni ». Celles-ci, toute la nuit, animent la réunion par des chants et des danses desquels « dioni » et hommes sont exclus. Aux petit matin, les « doba » partent en file se laver au marigot, accompagnées de leur tante maternelle.

La plupart d'entre elles ignorent alors totalement la mutilation dont elles seront l'objet, car le secret le plus absolu couvre l'aspect chirurgical de la cérémonie. Les mères se contentent d'évoquer le côté attirant de l'excision : danses, festins, repos complet, cérémonie de sortie où la jeune fille est parée de bijoux ; elles passent volontairement sous silence la souffrance qui les attend.

Les filles sont conduites alors à « dobonou », (« Bo » = forêt, « Nou » = dedans) vaste clairière qui sera désormais leur lieu de retraite. En chemin, on leur demande de confesser leurs fautes puis on les oblige à danser jusqu'à épuisement complet au son d'un tam-tam réservé au « Dô ». Lorsqu'elles sont recrutées de fatigue, les « doba » voient les exciseuses se retirer derrière une haie de branches de palmiers. On les met en rang, puis, une par une, la tête recouverte d'un pagne, elles passent derrière la clôture, où elles sont rapidement excisées. Les cris sont couverts par le crépitement du tam-tam afin que les « doba » qui attendent leur tour ne puissent jusqu'au dernier moment soupçonner la douleur qu'elles devront supporter.

L'excisée est transportée à quelques mètres et immédiatement étendue ; on arrête l'hémorragie par des compresses de feuilles humides. La plaie est alors traitée à l'eau froide et à la pénicilline achetée dans les pharmacies de Bouaké. Dans l'après-midi, les mères remplies d'appréhension, s'approchent de leurs filles dont elles redoutent le ressentiment à leur égard, puisqu'elles ont trompé leur confiance en omettant de mentionner l'aspect douloureux de la cérémonie.

Grâce à la pénicilline, la blessure se cicatrise rapidement et au bout de quelques jours, la « doba » peut marcher presque normalement. Autrefois, les soins consistaient en l'application de plantes médicinales dont l'effet était très lent ; la

convalescence durait plus de deux mois. Il arrivait aussi que la plaie s'infecte gravement, dégénère en septicémie et il devenait impossible de sauver la « doba » de la mort. Aussi l'excision présentait-elle un caractère de danger mortel qui a presque disparu de nos jours.

Cependant, on peut signaler que douze morts se sont encore produites au cours de l'année 1962-1963.

2. — *La période de retraite.*

Cette période couvre cinq semaines pendant lesquelles aucun travail n'est demandé aux « doba ». On les oblige à absorber une nourriture très riche pour qu'elles aient engraisé à la fin de leur stage. Ainsi, chacun s'extasie devant leur bonne mine et ce sentiment incite les « dioni » à entrer dans la société.

Quelques jours après l'opération, les « doba » regagnent chaque soir une petite clairière proche du village, ceinturée d'une palissade. Des abris y sont dressés, dans lesquels les « doba » passent la nuit. Nul homme, nulle « dioni » ne doit les apercevoir lorsqu'elles se rendent de « dobonou » à la clairière, aussi en marchant, chantent-elles pour éloigner les indésirables.

Durant la période de retraite, aucun enseignement moral n'est réellement dispensé. Les « doni », qui font montre d'une autorité absolue à l'égard des « doba », se contentent de leur répéter sévèrement et inlassablement qu'elles ne devront sous aucun prétexte révéler le secret du « Dô » sous peine d'être châtiées cruellement. Les « doba », en signe de soumission, ensèrent de leurs mains les chevilles des « doni ». Elles reçoivent cependant un enseignement esthétique : on leur apprend les chants et les danses réservés aux diverses manifestations données plus tard par les membres de la société.

La nourriture de la « doba » est préparée sur place par la mère ou une tante maternelle si elle est encore célibataire. Autrement, c'est la mère du mari qui se charge d'assurer les repas. Durant la retraite, la « doba » ne peut saisir la nourriture entre ses doigts : elle ouvre la bouche et sa tante lui dépose une bouchée sur la langue.

Le lapin, le lièvre, la souris, l'igname krengré et le pain lui sont interdits.

Durant les longs après-midi entrecoupés de chants, les « doba » bavardent beaucoup entre elles et il se crée alors des liens d'amitiés féminines qui contribueront à renforcer la solidarité entre différents villages. Néanmoins, les « doni » interdisent de parler de liaisons passées ou en cours et de tenir tout propos concernant les hommes en général.

Les ordres que donnent les « doni » concernant l'heure des soins, des repas et du coucher sont transmis par l'intermédiaire d'une « doba » choisie pour son esprit d'obéissance. Cette petite fille nommée « kandé », est le plus souvent une jeune parente de l'une des « doni ». Il y a une « kandé » par groupe : c'est elle qui est excisée la première : les « doni » observent immédiatement les réactions de la malade. Si l'on ne peut arrêter l'hémorragie, si la « kandé » semble perdre rapidement ses forces, l'excision est suspendue et on attend que l'amélioration devienne sensible avant de poursuivre l'opération. L'attente peut durer quelques heures.

C'est toujours la « kandé » qui apprend à taper le tam-tam du « Dô ». La « kandé » sera considérée comme « doba » jusqu'à la fermeture du centre d'excision et pendant cette période, comme nous le verrons plus bas, elle devra respecter le « late », interdiction de toute relation sexuelle. C'est pourquoi on choisit comme « kandé » une petite fille de moins de dix ans.

Une fois le centre d'excision fermé, la « kandé » perd tout l'ascendant qu'elle avait acquis sur ses camarades.

À l'encontre des observations de Denise Paulme chez les Kissi, aucune brimade n'est imposée aux « doba », aussi celles-ci garderont-elles surtout de leur retraite le souvenir d'avoir été le centre de l'attention générale. Jamais, plus tard, dans leur vie de femme mariée, de femme au foyer, les « doba » ne retrouveront ces instants de repos total et ce sentiment d'avoir été dégagées de tout souci matériel et de toute contrainte familiale.

3. — *La première sortie et la période intermédiaire.*

Environ cinq semaines après la cérémonie, les « doba » se préparent à quitter la forêt. Au village chacun s'apprête à les recevoir avec honneur. Dans chaque cour, où l'excisée compte de la famille, cuisent de larges marmites de riz, des canaris contenant de la viande choisie et les meilleures sauces :

Les conversations se font très animées, on s'interpelle joyeusement et pendant que les mères vérifient les colliers et enfilent des perles, on attend avec une impatience grandissante l'arrivée des « doba ».

Celles-ci, dès le début de l'après-midi, se sont lavées puis faites coiffer. On leur passe autour des reins les colliers réservés à cet usage, qui soutiennent le morceau d'étoffe servant de cache sexe, ainsi que les fils de coton qui symbolisent l'interdiction de toute relation sexuelle. De ces fils pend un long rameau de fibres de raphia. Au cou est attachée l'amulette « Amou Ba » (enfant du fétiche) qui ne sera retirée qu'à la fin de la période de retraite.

Vers la fin de l'après-midi, le tam-tam du « Dô » est apporté au milieu du cercle formé par les « doni » et les « doba laa » sur la place du village. Les chants suivent le rythme du tambour. Venant de la forêt, les « doba » apparaissent en dansant, le visage grave et les yeux baissés. Elles semblent parfaitement consciente de l'importance sociale que leur a donné cette épreuve et jusqu'à la fin de la danse, elles conserveront cette attitude froide et distante. La foule jette sur les « doba » le contenu de flacons de parfums bon marché et au crépuscule, celles-ci rejoignent leur cour.

Pendant trois mois pour les femmes mariées — à cause de l'interdit sexuel — quelquefois un an pour les célibataires, les « doba » mèneront une vie calme et retirée où tout travail manuel est exclu. On leur prépare une nourriture abondante et elles se rendent entre elles de fréquentes visites, en extériorisant volontiers leur dédain vis-à-vis des filles qui hésitent encore à aller au « Dô » ; parfois, en groupe, de deux ou trois, elles vont de cour en cour présenter leurs remerciements et espèrent recevoir aussi de menus cadeaux que nul ne leur refuse.

Chaque soir elles partent en groupe se laver au marigot et chantent pour éloigner les « dioni » et les hommes.

4. — *La deuxième sortie.*

Au bout de cette période de repos variant de trois mois à un an, les « doba » retournent un après-midi au lieu de l'excision. Elles enlèvent rameau de raphia et fils de coton, les rassemblent en un tas auquel l'exciseuse en chef met le feu

en disant : « Aujourd'hui, ces filles qui portaient le raphia sont vraiment devenues des femmes ». Les amulettes sont remises aux « doni » qui les conservent pour les prêter au groupe suivant.

On habille alors les « doba » avec les plus beaux pagnes. Chaque mère apporte avec elle les plus belles plaques en or de la famille, prêtées ou achetées pour l'occasion et en orne le cou de sa fille. On la coiffe du chapeau d'apparat aux médaillons de bois recouverts d'or. On pique même parfois des billets de mille francs sur le chapeau, car c'est à cette occasion, au même titre que lors des funérailles, que s'affirment la puissance et la richesse familiale.

Les « doba » parées comme des reines apparaissent en dansant ; elles s'arrêtent fréquemment pour se laisser admirer, puis les filles des familles influentes s'asseyent sur la chaise « bia », à côté d'une cuvette remplie de poudre d'or. La « doba » pose alors ses pieds sur un joli pagne et son père lui glisse des billets de mille francs entre les dents. Chacun défile pour l'admirer et lui verse du parfum sur les épaules. A cette occasion, sont tués des cabris, des moutons et dans le cas d'une famille très aisée, un bœuf. La « doba » suscite la jalousie des « dioni » et c'est précisément ce sentiment d'envie qui décide le plus souvent ces dernières à demander de partir au « Dô ».

La « doba » adolescente se verra alors entourée de nombreux prétendants parmi lesquels elle pourra faire son choix.

LES CADRES DU « DO »

La société des femmes excisées ne comporte que trois grades : « doba », « doba laa » et « doni ».

Nous avons vu plus haut que quelques « doba » appelées « kandé » ont des responsabilités spéciales. Elles transmettent les ordres, sont chargées d'un groupe, apprennent à battre le tambour. Elles sont soumises à un interdit sexuel rigoureux. Cette différenciation s'estompe au moment de la sortie de l'initiation. Elles rentrent dans les rangs des « doba laa » qui sont toutes placées sur le même plan leur vie durant.

Un très petit nombre d'entre elles seulement pourront aspirer au grade supérieur, car pour y parvenir, elles devront remplir un certain nombre de conditions rarement réunies. Les « doni » de Kondéhinou sont au nombre de quatre. L'exciseuse en chef actuelle descend en ligne directe du chef Kouamé Akpatou, qui alla le premier chercher le « Dô » chez les *Tagouana*. Les « doni » chefs qui la précèdent descendent toutes de la même lignée. Cette fonction est donc héréditaire et se transmet le plus souvent de mère en fille, plus rarement de tante à nièce.

La « doni » doit avoir perdu sa mère et avoir pris part à ses funérailles ; elle doit avoir dépassé l'âge de la ménopause et les relations sexuelles lui sont rigoureusement interdites. En général, elle est crainte par toutes les femmes du village, qu'elles fassent partie ou non de la société. Elle jouit de la considération des hommes qui sollicitent souvent ses conseils sur la manière de régler les affaires publiques.

Au sein du « Dô », un seul homme joue un rôle très spécial : il est le gardien du tambour. En cette qualité, lui seul a le pouvoir de le prêter pour l'ouverture du « Dô », à l'occasion de funérailles dans les autres villages. Lorsqu'il a accordé la permission, en contrepartie, il demande qu'on lui verse une somme de deux cents francs.

Il ne joue aucun rôle dans l'initiation elle-même et ne peut pénétrer dans la forêt où a lieu l'excision, mais il sert d'arbitre dans les querelles qui peuvent éclater, soit au sein de la société, soit entre celle-ci et le reste de la population du village.

Ainsi, il y a quelques mois, un adepte du culte synchrétique « Dema » qui, comme tous les membres de cette nouvelle religion, ne respecte pas les croyances traditionnelles, s'est introduit dans le bois sacré et a caché des amulettes maléfiques à l'endroit même où a lieu l'excision. Son méfait a été découvert rapidement, car quelques jours après, un groupe de fillettes est entré dans cet endroit. Quatre sont mortes le lendemain de l'opération. Immédiatement, les oracles ont été consultés et ils ont désigné le coupable qui a dû avouer. Le gardien du tambour a été lui-même prévenir la police qui s'est rendue sur les lieux. A l'issue du jugement, l'homme a été condamné à payer 50 000 francs d'amende et toute sa famille a dû l'aider à s'en acquitter.

LES SYMBOLES MATÉRIELS DE LA DIVINITÉ PROTECTRICE DU DO

L'esprit du « Dô » se matérialise principalement par la présence de deux canaris.

— Le premier, appelé « Pondo », est gardé dans un grenier à riz appartenant à l'exciseuse en chef. Son contenu est secret et à l'exception des trois autres « doni », nul ne peut le voir. Recouvert d'un linge blanc, il est apporté sur les lieux de l'excision et posé à côté du tambour.

Le « Pondo » symbolise non seulement la puissance spirituelle, mais aussi la puissance matérielle du « Dô ». C'est à lui qu'on offre des sacrifices et auquel on s'adresse pour que soit punie la « doba » désobéissante ou indisciplinée ou le mari qui manque de respect envers sa femme excisée.

— Le deuxième canari s'appelle « Irasé ». Il est également gardé par l'exciseuse en chef. Un tel pot ne peut être confectionné que dans la cour de la « doni » et dès qu'il est achevé, on le recouvre d'un pagne. On construit pour lui une case de un mètre de haut. Ce canari est toujours recouvert de kaolin et apparaît devant tout le village durant la danse qui clôt les grandes funérailles d'une femme excisée.

Cependant, on ne porte pas à ce canari le même respect et la même crainte que l'on éprouve envers « Pondo ».

LES FUNÉRAILLES D'UNE FEMME EXCISÉE

C'est surtout à l'occasion de l'enterrement et des funérailles qu'apparaissent les différences entre les femmes excisées et celles qui ne le sont pas. La mort d'une femme ordinaire ne donne lieu le plus souvent qu'à des cérémonies rapides et, somme toute, assez ternes. Au contraire, la mort d'une excisée prend le caractère d'un événement dans la vie d'un village au même titre que les funérailles d'une femme riche ou appartenant à une lignée de chefs. Les dépenses somptuaires qu'elles entraînent peuvent être comparées à celles qui sont généralement réservées aux personnages importants : chefs d'Auro, d'Akpasoua. Ceci marque le statut privilégié dont jouissent les membres du « Do ».

Dès que l'annonce de la mort se répand dans le village, les « doni » et les « doba laa » se réunissent rapidement, puis partent en groupe dans la forêt rassembler du bois mort, qu'elles ramènent ensuite en fagots. Elles vont alors au marigot chercher des provisions d'eau. Arrivées dans la cour de la défunte, toutes les femmes, même les « dioni », enlèvent leurs pagnes et se mettent à genoux. Une « doni » puise de l'eau dans les canaris, y ajoute du sable et en asperge les femmes prosternées. Puis chacune s'approche de l'orpheline qui vient de perdre sa mère et qui s'est étendue à plat ventre sur le sol. On ramasse du sable mouillé que l'on applique sur son dos et sur sa tête. Enfin, les femmes partent se laver au marigot et les « doni » restent seules avec la morte. Elles préparent toutes sortes de médicaments à base d'herbes, de feuilles et de terre séchée. Elles lavent le cadavre, appliquent le médicament puis l'habillent de plusieurs pagnes. Une fois la toilette achevée, la cour est de nouveau ouverte à tous. Parents et familiers apportent pagnes et couvertures destinés à la morte. Le soir, on met le feu aux fagots de bois et une danse est organisée à laquelle les femmes étrangères à la société peuvent aussi prendre part.

L'enterrement n'ayant jamais lieu le mercredi et le vendredi, on attend tout au plus deux jours pour porter le cadavre en terre. Ce sont des parents de la défunte, le plus souvent des frères ou des cousins, qui le chargent sur leurs épaules. Le cortège prend le chemin du lieu spécial où sont enterrées les femmes appartenant à la société¹.

Arrivés près de la tombe qui a été creusée quelques heures plus tôt, tous les hommes sauf un seul regagnent le village. Aucune « dioni » n'assiste à la cérémonie.

Le tambour du « Dô » est apporté et frappé par une « doni ». Des chants s'élèvent, puis chacune des femmes présentes applique la paume de ses mains sur le front de la morte. Le seul homme de l'assistance prend alors le cadavre et le dépose dans la tombe.

Revenue au village, la famille de la défunte songe alors à se préparer pour les funérailles, mais les dépenses engagées sont si importantes que l'on attend parfois deux ans pour les célébrer. Les funérailles durent sept jours.

Le premier jour, vers six heures du matin, l'exciseuse en chef, après avoir prié les hommes de s'éloigner, prend le canari « Pondo », le cache sous plusieurs pagnes et l'apporte dans la chambre de la défunte. Pendant six jours, les « doni » se succéderont pour veiller sans cesse auprès du « Pondo ». Celle qui est de garde ne prépare pas sa nourriture, on lui apporte de la viande séchée, de l'igname blanche et du riz. Chaque matin, les « doni » reçoivent un canari de vin de palme et un autre de vin de raphia; nourriture et boissons sont fournies par le mari, à défaut par le fils.

A l'aube du septième jour, les « doni » demandent une cuvette de riz, une cuvette de viande séchée, un cabri et trois poulets. Tout ceci est préparé puis partagé à midi exclusivement entre les femmes. Le soir, au moment où l'on prépare les fagots de bois destinés à la danse, les « doni » reçoivent encore quatorze canaris de vin de raphia ou de palme et trois mille cent francs en espèces.

Vers 22 heures, la danse commence et seules les femmes excisées y prennent part, bien que chacun puisse les regarder. Les femmes crient, s'excitent à danser, particulièrement les plus âgées. Trois heures plus tard, le rythme du tambour change, puis une « doni » apparaît, vêtue de blanc et les épaules enduites de kaolin, tenant sur sa tête le canari « lrasé ». D'un mouvement saccadé, elle se penche à droite puis à gauche et ceci semble déchaîner l'enthousiasme général.

A l'aube, les femmes partent se laver puis font trois fois le tour de la maison qui abritait la défunte. Il fait alors jour, elles reviennent sur la place au milieu de laquelle sont groupées les « doni », puis les « doba », chacune à son tour, s'agenouille à leurs pieds et les remercie, en étreignant leur cheville gauche.

Les funérailles sont alors terminées.

Voici à titre d'exemple, les dépenses concernant l'enterrement et les funérailles d'une veuve excisée parvenue au grade de « doba laa ». Il s'agissait donc d'un cas normal. Son fils a dû supporter la plus grande partie de la charge.

65,4 % des dépenses en espèces et en nature ont été supportées par le fils, soit au total : 50 150 francs. Les prestations en nature se présentaient principalement sous forme de pagnes, boissons et nourriture.

Parmi les parents proches, les hommes puis les femmes ont donné des pagnes respectivement pour 15 000 et 8 800 francs. A l'occasion des funérailles 15 pagnes ont été offerts. La plus grande partie a servi à envelopper la morte et est enterrée avec elle.

La contribution des parents éloignés a été de 2 625 francs et les sommes apportées ont varié de 50 à 200 francs.

1. Toutes les autres femmes sont enterrées dans le cimetière commun. La différence entre femmes excisées et celles qui ne le sont pas se matérialise donc même après la mort.

Contribution de la famille	Espèces	Nature	Valeur	Total général
Fils	3 500	2 couvertures 1 pagne homme viande brousse 3 poulets 3 moutons 1 bœuf 2 caisses bière 4 caisses vin 2 rhums 1 gin vin de palme	4 000 1 500 5 000 1 050 9 000 10 000 1 500 4 000 2 400 800 7 400	
Total ...	3 500		46 650	50 150
<u>Parenté proche :</u> Hommes	500	2 couvertures 1 natte 1 couverture 1 couverture 1 couverture 1 couverture 1 pagne homme	4 000 1 000 2 000 2 000 2 000 2 000 1 500	
Total ...	500		14 500	15 000
Femmes.....		1 pagne 1 pagne 1 pagne Wax 1 mouchoir 1 pagne Wax 1 pagne homme	2 000 1 000 2 000 300 2 000 1 500	
Total ...	—		8 800	8 800
<u>Parenté éloignée :</u> Hommes	1 025	—	—	1 025
Femmes.....	1 600	—	—	1 600
Total général	6 625		69 950	76 575

LES EFFETS DE L'EXCISION

Les filles et les femmes qui ne font pas partie du « Dô » regardent avec envie les jeunes « doba » devenir le centre de l'intérêt général lorsque, au cours de leur sortie, elles viennent danser en procession sur la place publique. Tout le village est en fête; elles portent à leur cou toutes les plaques en or qui sont l'orgueil et le symbole d'honorabilité de leur famille. Les jeunes gens du village échangent des propos flatteurs à leur sujet, versent sur elles des flots de parfum. Elles peuvent constater également que celles qui font partie du « Dô » ont toujours de belles funérailles et qu'à cette occasion, les hommes sont obligés de faire de grandes dépenses en boisson, en nourriture et en espèces qui profitent aux membres de la société.

Par comparaison, l'existence de celles qui ne font pas partie du « Dô » leur paraît fade, et elles ressentent cruellement leur état d'infériorité qui leur est d'ailleurs constamment rappelé par les excisées; ces dernières empêchent les « dioni » de se mêler à leur groupe en disant :

« Prends garde, n'approche pas, nous sommes en train de parler de notre fétiche et si tu entends son nom, il va te tuer. »

Elles se moquent également d'elles, leur faisant comprendre qu'elles ne sont pas des femmes à part entière.

Se soustraire à ces brimades, satisfaire leur vanité et leur besoin de prestige, acquérir des privilèges, sont certainement les principaux motifs qui poussent les femmes tôt ou tard à se faire exciser. A ceci s'ajoute la croyance dans les vertus thérapeutiques du « Dô » que les mères qui veulent faire rentrer leurs filles dans la société, leur inculquent très jeunes : il combat la stérilité et facilite les accouchements.

Enfin, les étrangères à la société ont le sentiment qu'il leur manque quelque chose pour l'épanouissement de leur féminité. Elles ne savent pas en quoi cela consiste, puisque le secret de l'acte chirurgical est jalousement gardé. Lorsqu'elles se sont décidées et après l'opération, cette impression persiste et elles s'imaginent que sur le plan physique elles sont supérieures aux autres femmes.

Il est indiscutable que sur le plan social, le statut de la novice se transforme dès la période de retraite, car elle fait désormais partie d'un groupe puissant qui peut égaliser et même rivaliser avec les associations masculines du village.

Théoriquement, son statut d'épouse sera le même que celui des autres femmes. Car la coutume qui régit les rapports entre les sexes n'a pas été modifiée à la suite de l'introduction tardive de l'excision. Elle sera donc assujettie aux mêmes obligations vis-à-vis de son mari, mais elle possède contre lui une arme efficace en cas de conflits : la protection de l'esprit du « Dô ».

Les hommes le craignent et comme chaque initiée porte en elle une parcelle de cette puissance, le mari sera forcé de la traiter en conséquence et de la respecter.

On peut dire également, que dans les cantons où il existe, le « Dô » contribue fortement à resserrer les liens de la parenté éloignée et à en élargir le cercle. Il crée et maintient des contacts étroits entre des villages éloignés. Enfin, dans le cas précis de Kondéhinou et de Waméla Pri, il renforce l'influence que les sièges de la chefferie traditionnelle continuent à exercer sur les villages qui dépendent d'eux.

L'enseignement dispensé pendant la période de réclusion est assez peu conséquent, il se réduit surtout à l'interprétation de chants et de danses. Les « doba » apprennent cependant à témoigner un respect quasi absolu envers les « doni ». Ces dernières n'infligent pas de brimades sans raison mais exigent une stricte obéissance. Les fillettes qui, avant de rentrer dans le « Dô », étaient élevées dans la liberté la plus complète suivant la méthode normale *Baoulé*, sont forcées de se plier à une discipline sévère et doivent renoncer momentanément à leur personnalité pour s'identifier avec un groupe. En son sein, les femmes sont unies par une étroite solidarité.

Cette solidarité se matérialise surtout pendant la retraite, la période intermédiaire et la dernière sortie, à l'issue de laquelle chacune regagne son village, sa cour. Le très fort individualisme qui caractérise la société *Baoulé* reprenant le dessus, la solidarité s'estompe alors progressivement mais retrouve ensuite toute sa force à l'occasion des manifestations publiques organisées par la société : danses d'excisées et surtout funérailles. Dans les circonstances de la vie quotidienne, les excisées semblent se dégager de l'emprise qu'exerçaient sur elles les « doni » : le consentement de ces dernières n'est pas sollicité lorsqu'une « doba » désire contracter mariage, elles n'interviennent généralement pas en cas de litige entre époux.

Sur le plan affectif, l'excision est pour la « doba » le point de départ d'un choc émotionnel assez intense, qui pendant un certain temps, perturbe les bonnes relations existant entre fille et mère. Celle-ci, respectant le secret qui lui a été imposé, ne présente pas cet événement comme une épreuve physique. Au contraire, elle s'ingénie à lui décrire cette journée sous les aspects les plus plaisants : on lui préparera une nourriture très abondante, on lui enseignera de beaux chants, elle apprendra à exécuter de nouvelles danses, bref, tout sera mis en œuvre pour rendre encore plus attrayante cette retraite en forêt. Confiante dans les paroles de sa mère, la « doba » part avec enthousiasme; sa surprise au moment de l'acte chirurgical en est d'autant plus cruelle et sa déception l'affecte profondément. La rencontre qui suit l'opération devient aussi pénible pour la mère que pour la fille. Par la suite, ce sentiment s'atténue pour disparaître complètement lors des danses de sorties.

Dans le domaine économique, les effets du « Do » sont très importants. D'abord, pendant la durée de l'excision, un village perd une grande partie de sa main-d'œuvre féminine. De plus, pendant près d'un an, les « doba » sont exemptées de tout travail. Ensuite, l'organisation du « Do » actuelle a pour effet de faire périodiquement entrer dans quelques villages des sommes assez importantes qui se concentrent entre les mains des « doni » : elles peuvent alors devenir aussi riches et aussi puissantes que les hommes les mieux placés d'un village tel que Kondéhinou.

Enfin, l'existence de cette société de femmes, dans une agglomération, a pour conséquences de gonfler le volume des dépenses de prestige à l'occasion des funérailles, de grever le budget d'un « ménage » qui possède plusieurs filles à exciser et d'entraîner des frais supplémentaires pour l'homme qui cherche à se marier.

CONCLUSION

La société des femmes excisées telle qu'elle existe dans le pays *Baoulé* a un caractère ambivalent.

— Parmi les effets négatifs, la mutilation sexuelle apparaît comme une épreuve physique inutile et du strict point de vue médical ne répond pas à un but prophylactique tel que la circoncision.

— En second lieu, les manifestations collectives de la société entraînent de grandes dépenses à caractère somptuaire qui grèvent le budget des familles. Le droit d'entrée a un taux excessif qui peut être comparé à celui du « Tété Kpá » et impose de lourdes charges au père de famille ou au mari.

— Le but de cette association, dans la mesure où il a un caractère agressif, n'est pas souhaitable car il conduit à la ségrégation des sexes.

— La solidarité qui régit les rapports entre « doba » au moment de la retraite ne persiste que d'une façon très atténuée dans la vie courante. Elle ne parvient pas à triompher du fond d'individualisme des femmes *Baoulé*.

— Enfin, l'enseignement qui est prodigué est assez rudimentaire et superficiel. Il touche assez peu la vie morale, et pas du tout la vie matérielle.

Cependant, malgré son insuffisance et ses mauvais effets, il est indéniable que le « Do » présente un côté très positif pour les femmes, compte tenu de leur statut et de leur condition actuelle de vie ; ceci explique son pouvoir d'attraction et le fait qu'il semble en période d'expansion même dans le milieu citadin où il touche des femmes éduquées. L'intérêt qu'il présente du point de vue féminin est le suivant :

— A partir du moment où une femme entre dans cette société, elle prend conscience qu'elle a désormais derrière elle toute une organisation prête à la soutenir. La puissance occulte du « Do » la protège et lui permet de se faire respecter des hommes. Sous ce rapport, elle sera donc privilégiée.

— De plus, l'éclat des cérémonies de sorties de l'initiation et des funérailles, le montant élevé des dépenses qu'elles entraînent et qui sont supportées par les hommes, donnent aux femmes le sentiment de leur importance dans la vie du village et ont pour elles la valeur d'une véritable promotion.

— Dans la vie monotone quotidienne, le « Do » est un facteur d'animation aux périodes d'ouverture de l'excision, qui constituent un moment de détente précieux pour les femmes qui y participent.

— Sur le plan matériel, les femmes excisées et surtout les « doni » retirent un bénéfice certain. Car à l'occasion des manifestations collectives de la société, elles exigent des hommes d'importantes prestations en argent et en nature : boissons, nourriture, pagnes, parfums, que les femmes ordinaires ne pourraient jamais obtenir.

— Enfin, cette société, qui étend son emprise sur près de cent soixante dix villages, crée entre eux des liens assez étroits et les centres d'excision deviennent alors des pôles d'attraction. De ce point de vue, le « Do » des femmes n'a pas d'équivalents dans les sociétés religieuses des hommes qui ne dépassent généralement guère le cadre du village.

Ces différents aspects positifs du « Do » nous permettent d'envisager à titre hypothétique la possibilité de s'en servir à des fins de développement économique et social. Le « Do » pourrait éventuellement être utilisé comme un instrument de diffusion d'un enseignement dans la mesure où on parviendrait à convaincre les « doni ». Car celles-ci exercent une réelle autorité et une influence considérable.

Cet enseignement pourrait, par exemple, porter sur toutes les matières qui peuvent améliorer directement la vie des femmes : notions de puériculture, d'hygiène, d'artisanat, de cuisine, utilité de l'entraide, etc.

Pour qu'une telle action ait des chances de réussir, un certain nombre de conditions sont nécessaires :

1. Trouver un personnel féminin qualifié, qui parvienne à gagner la confiance des « doni ».
2. Donner un enseignement laïque qui ne porte pas atteinte, au moins directement au début, au principe religieux du « Do » et à l'excision elle-même.

Dans la pratique, l'utilisation de l'organisation que représente le « Do » est donc assez délicate. Le champ d'action sera également limité à sa zone d'influence. D'un autre côté, cette association est une arme à double tranchant ; elle améliore le statut des femmes, mais non les relations entre les sexes. Car, dans ce domaine, elle peut aggraver les conflits en les faisant passer sur le plan collectif. L'adaptation du « Do » aux exigences de la vie moderne ne permettra pas de résoudre, au contraire, les conflits entre époux, le manque de coopération réelle entre les sexes, facteur principal de déséquilibre actuel au sein de la cellule de base : la famille nucléaire.



