

L'air de la calomnie : l'esclavage et son héritage chez les Gouro (Côte d'Ivoire)

Autor(en): **Deluz, Ariane**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Ethnologica Helvetica**

Band (Jahr): **5 (1981)**

PDF erstellt am: **24.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1007559>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ariane Deluz

L'air de la calomnie. L'esclavage et son héritage chez les Gouro (Côte d'Ivoire)¹

Les Gouro savent² lesquels d'entre eux sont des descendants de leurs anciens esclaves, mais font peu volontiers allusion aux gens de leur propre ethnie vendus ou pris à la guerre et dont les descendants³ résident dans des populations voisines. On m'a rarement, dans un village gouro, montré un vieux ou une vieille revenu chez les siens après un temps de captivité, et ceci après la conquête française qui a théoriquement libéré tous les esclaves.

C'est donc aux esclaves des Gouro et à leur descendance que je m'intéresse ici. En analysant la manière dont ils sont perçus⁴ de nos jours, je vais essayer de montrer comment leur condition permet de mettre à jour une idéologie latente de type inégalitaire, en contradiction avec l'idéologie égalitaire patente affirmée par les Gouro⁵. Comment se traduit, indirectement, cette idéologie latente? A travers les hommes, les associations de cultes, les danses et les quelques leaders qu'elle reconnaît, la société globale implique sa supériorité et elle postule l'infériorité des segments sur lesquels elle exerce une certaine autorité: les femmes, les esclaves, les cadets; mais en fait, les membres de ces groupes détiennent certains moyens qui sont comme les armes d'un contre-pouvoir: la capacité génésique, le savoir, l'argent. La riposte de la société gouro à ce contre-pouvoir est triple: réaffirmation constante de l'idéologie patente égalitaire, en parallèle loi du silence et du non-dit, et attribution de divers éléments négatifs à la catégorie des esclaves, perçue comme mauvaise.

Il n'est pas aisé d'évaluer le nombre et l'importance économique des esclaves avant la colonisation. Mes estimations recourent celles de C. Meillassoux⁶. Dans le sud, seuls les *migonè* (hommes riches, littéralement "hommes garçons") possèdent alors des esclaves, rarement beaucoup plus de dix, et plutôt deux ou trois. En général on se les procure en dehors du pays gouro contre de la cola, des pagnes, des ivoires ou des *bro* (monnaie de fer). Un esclave s'échange contre un pagne *kamakyè* et une défense d'éléphant. En outre, chaque tribu gouro capture d'autres Gouro dans les tribus avec lesquelles elle entretient une inimitié traditionnelle, mais ne les garde pas et les échange en pays baoulé contre des fusils, de la poudre, du sel.

Enfin, les rares Gouro réduits en esclavage pour crime ou pour dette sont également échangés à l'extérieur de l'ethnie. Les esclaves des Gouro sont donc des étrangers. Traditionnellement, ils participent aux activités agricoles et domestiques de la famille; quoiqu'inférieure, leur condition n'est pas misérable et ils partagent la vie quotidienne de leurs maîtres, dont on verra

plus loin qu'ils peuvent devenir les gens de confiance. Leur importance dans l'économie gouro ne doit pas être surestimée, mais le prestige que procure leur possession est certain.

Chez les Gouro du Nord dont il est surtout question dans ce texte, les *Fwa* (riches) détiennent plus d'esclaves et il semble que ceux-ci aient formé de vrais villages antérieurement à Samory. Un esclave s'échange alors contre 200 *bro* ou une valeur équivalente en colas, pagnes ou ivoire. Lors de leurs deux premières expéditions dans la région (1894), les lieutenants de Samory⁷, le conquérant dyula, razzient les franges nord et ouest de l'ethnie gouro et dispersent des villages dans lesquels ils font certainement des prisonniers. En 1898, lors de leur déroute, les troupes de Samory⁸ manquent cruellement de nourriture et, chez les Gouro de l'Ouest et du Nord, ils offrent des esclaves contre des ignames et du manioc. Le cours d'un esclave baisse alors à 100 *bro* ou même moins. Les Français occupent entièrement le pays en 1912. Un rapport⁹ fait alors état de la libération de dix à douze mille esclaves. Beaucoup parmi ceux-ci s'installent dans les chefs-lieux de cercle ou de subdivision, maintenant préfectures et sous-préfectures, où ils fondent des quartiers qu'on appelle "liberté". D'autres continuent à vivre encore maintenant dans des villages satellites de ceux de leurs maîtres avec lesquels l'administration les a souvent "regroupés" par la suite. D'autres constituent aujourd'hui des pseudo-segments du lignage de leurs maîtres. Au sud où ils sont moins nombreux (sous-préfecture de Sinfra) les anciens esclaves se sont intégrés au lignage de leur maître, mais on sait encore leur condition.

Lors d'une enquête historique chez les Gouro¹⁰, j'ai maintes fois discuté sous un "hangar" avec l'ensemble des vieux d'un village, lesquels appartenaient souvent à des lignes provenant de migrations différentes et qui n'avaient pas d'ancêtre commun. Je n'ai pas eu alors à connaître l'existence des descendants d'esclaves parce qu'ils étaient officiellement rattachés aux lignages de leurs maîtres. Mais quelques anciens m'ont déclaré, soit publiquement, soit en privé: "nos ancêtres sont venus d'un peu partout", manière de dire qu'ils étaient d'origine servile, et l'étiquette m'interdisait alors d'en demander plus sur leurs cheminements. Leur mémoire généalogique remontait en fait, en 1964, aux grand-pères des plus vieux d'entre eux.

Dès la conquête, les Gouro ont mis en avant leurs esclaves pour leur faire endosser le poids des tracasseries du colonisateur. Dans cette société sans chefferie, où seules sont reconnues l'autorité des anciens et celle, éphémère, des *Fwa*, qu'ils se soient enrichis par le commerce, le tissage, l'agriculture ou la guerre, des chefs administratifs ont été nommés, dont certains ont un père ou une mère ancien esclave. Et de même, beaucoup des enfants scolarisés jusqu'à une certaine époque appartiennent à cette catégorie sociale: en fait un bon nombre, mais pas tous, ce qui brouille les cartes. Ceux d'entre eux qui sont devenus ensuite des cadres de la jeune nation ivoirienne sont donc dans une situation peu confortable; avec le temps et avec la colonisation, le secret

et le non-dit s'épaississent et de nos jours leur situation apparaît complexe à l'observateur étranger.

Les familles de bonne souche étaient souvent riches avant la conquête et détenaient des esclaves dont la descendance est comptée avec la leur; mais bien que la descendance d'une fille captive ait été libre, et qu'elle-même ait pu être l'épouse préférée, la tache captive reste sur elle et sur sa descendance.

Les enfants des hommes captifs étaient, eux, comptés comme membres du lignage du maître. Dans une famille riche on offrait volontiers un ou une esclave à une fille du lignage qui partait pour se marier et était ainsi déchargée des travaux pénibles d'une jeune épouse: corvée de bois, d'eau, etc. Les enfants éventuels de ce ou cette esclave appartenaient au lignage du mari de sa maîtresse.

“On ne se marie pas dans les ‘mauvaises familles’ ”, (sous-entendu chez les descendants d'esclaves), déclarent les Gouro de toutes extractions. D'où les fouilles généalogiques quand un garçon désire prendre femme dans un village, dont une partie de la population est notoirement de souche captive... Souvent d'ailleurs, les filles de ces villages profitent de leur situation pour se marier contre une très faible compensation matrimoniale, puis quitter leur mari à la première occasion et revenir s'installer dans leur village d'origine avec leurs enfants. D'où l'allure parfois très vivante de ces villages pleins de jeunes enfants et de “filles”¹¹ actives et heureuses d'être chez elles et qui contraste avec l'aspect triste d'autres villages où les “épouses” gémissent après leur village natal.

Il y a vingt ans lorsque j'en parlais à peine la langue, la société gouro vivait encore plus ou moins refermée sur elle-même et le statut des descendants d'esclaves ne posait pas de problème majeur. Autour de moi, on y faisait donc librement allusion, surtout s'agissant d'“autres”, de voisins, et je pouvais parfois déduire leur statut; ainsi me trouvai-je en train d'établir une généalogie de village qui comportait une endogamie intra-lignagère incompatible avec les prohibitions matrimoniales gouro, lesquelles sont de type omaha¹². Ailleurs on m'avait avertie: “il y a de nombreux esclaves dans cette région”; je ne posai donc pas de question, notai cette généalogie telle quelle, et, à l'aide d'un informateur compétent, je pus facilement repérer les segments de lignages en question, tant la structure de leur intégration était claire.

En effet les généalogies les désignent comme fils ou fille de leurs maîtres, si bien qu'aux générations suivantes, quand il y a mariage dans la famille des maîtres ou mariage entre descendants d'esclaves, des unions apparemment prohibées ont lieu entre des gens que des liens de parenté fictifs font apparaître comme enfants de soeur de pères et de frères de mères (cousins croisés) par exemple.

Avec les années, ma connaissance des Gouro s'est quelque peu affinée; or maintenant je ressens des incertitudes croissantes au sujet du statut de certains; paradoxalement, à mesure que je suis censée mieux appréhender l'univers gouro, mes doutes augmentent: qui est qui?

De nos jours, peu de Gouro sont entièrement d'origine captive, mais beaucoup comptent un ou une esclave dans leur ascendance. Une des prémisses de l'idéologie égalitaire patente gouro est que tous les hommes se valent et que les descendants d'esclaves sont considérés comme les autres dans la société moderne. Il est donc illicite de faire allusion à l'ascendance captive de quiconque, homme ou femme, de jour et en public. Dit en plein jour devant témoin, ce fait est une insulte passible du tribunal. Cependant on jette souvent aux descendants d'esclaves des insultes qui rappellent métaphoriquement leur statut. Par exemple: *mêi*, contraction de *mâ i ye*, littéralement "je te vois", c'est-à-dire "je sais qui tu es" sous-entendu "un descendant d'esclave". Le mot qui désigne un esclave est *luu*, dérivé de *lulu* = herbe, l'esclave étant négligeable tout comme l'herbe qui repousse sur les brûlis¹³. Un autre terme plus euphémistique est aussi utilisé: *milezâ* (humain mis devant, à la place de). Ce dernier terme ne désigne pas seulement les esclaves mais aussi tout individu qui effectue un travail à la place de quelqu'un d'autre, un manoeuvre par exemple. Puisqu'il leur est interdit de se référer à quelqu'un comme à un esclave, les Gouro usent de différentes périphrases pour ce faire. Un exemple: Bolia, le plus grand chanteur gouro, raconte la conquête du pays par les Européens, et comment un homme riche – appelons le Tra, fils de Voli – en a assez de ravitailler les soldats installés dans son village. Il s'en va donc, et remet la responsabilité de pourvoir les Blancs en nourriture à un homme que Bolia appelle Zan, fils du même Voli; et il insiste "son frère, je dis bien son frère". Or Zan n'est pas le fils de Voli et donc pas frère de Tra, il est un esclave de la famille. Bolia veut faire passer ce message, et l'antiphrase "son frère" lui permet de le faire sur un mode tout à fait ambigu. Aucun descendant de Zan ne peut reprocher quoi que ce soit à Bolia et seuls les auditeurs attentifs ou initiés comprennent que Bolia dupe ses auditeurs, tout comme Tra les Européens, en leur faisant prendre un esclave pour un parent.

Une autre manière qu'ont les Gouro de dire les choses – ou de les insinuer, car parfois ils se rétractent ensuite – consiste à se laisser aller ou à feindre la colère, à perdre le contrôle de soi, sous l'effet du vin de palme: "Enfin, vous savez bien que un tel est le descendant des esclaves de telle famille...". On m'explique ensuite que si d'aucuns boivent pour dire la vérité, d'autres en profitent pour raconter n'importe quel mensonge sous l'effet de l'alcool, bref: *in vino veritas*, mais aussi: la signification de tout proverbe peut s'inverser selon les circonstances dans lesquelles il est dit ... et le doute s'installe... Ajoutons que certains noms-proverbes – qui ne sont plus attribués de nos jours – désignaient les esclaves, surtout dans les régions où ils étaient peu nombreux: "héritage du père", "je suis sûr de moi".

J'ai traité ailleurs¹⁴ des *yunètâ* ces insultes rituelles nocturnes qu'échangent lors de grandes funérailles les deux camps entre lesquels se répartissent les tribus gouro du Nord, *Ma* et *Nya*; leur contenu, toujours véridique, rappelle souvent le statut de Gouro célèbres ou d'ancêtres fondateurs et il doit rester ésotérique. Les descendants bilatéraux d'esclaves ne participent pas à cette cérémonie: les insultes se chantent les deux bras levés; si un homme a un ancêtre esclave du côté de son père il garde baissé le bras droit, et le bras gauche si c'est du côté de sa mère. Or une des insultes des *yunètâ* concerne un guerrier qui fut un héros de la résistance contre les Français: "Untel est un captif de la tribu X". On peut penser que de là découle le fait que sa mémoire n'a jamais officiellement été honorée et que la très belle geste que lui consacre Bolia est un chant tout à la fois de louange et de dérision. Pas plus qu'aux *yunètâ* les esclaves ne participaient aux sessions de justice organisées au sein de la famille ou du village, sauf s'ils y étaient convoqués. De nos jours, leurs descendants sont considérés comme "palabreurs" impétueux, bruyants, susceptibles d'affirmer d'énormes mensonges (sur l'origine de leur famille par exemple) mais prêts aussi à se "dégonfler" dès que ceux des anciens qui ont le droit de le faire leur rappellent la vérité; ils auraient aussi tendance à porter leurs litiges devant l'administration plutôt que devant les tribunaux coutumiers.

De nuit, surtout lors des rites d'enterrement et de funérailles, bon nombre d'interdits sont levés et il devient moins illicite de parler des esclaves; les chanteurs truffent alors leur production d'allusions à leur sujet, Bolia en particulier étant orfèvre en la matière. Aussi ai-je choisi d'analyser trois enregistrements de chanteurs connus, qui ont chacun trait aux esclaves, mais s'y réfèrent en des termes de moins en moins explicites.

Gore bi Nangone de la tribu Bron (sud du pays gouro) parle ouvertement des esclaves, alors que je l'ai enregistré "hors funérailles". Il est vrai qu'il croyait que je m'intéressais à la mélodie de son chant, et non pas au sens de ce qu'il disait. Ou alors, Gouro du Sud, il a voulu narguer les Gouro du Nord, chez qui les statuts sont plus susceptibles d'être douteux.

Deux chanteuses du Nord s'affrontent lors d'une nuit de funérailles et l'une, Gueiman, que j'avais déjà enregistrée et dont je ne dissimule donc pas l'identité¹⁵ traite l'autre – dont j'ai maquillé les coordonnées – de descendante d'esclave.

Enfin, un long conte allégorique chanté par Bolia, fait allusion de façon imagée aux esclaves dans des contextes généalogiques ambigus.

Ces textes recueillis dans des circonstances fort variées laissent cependant tous trois bien pressentir l'importance des chanteurs, hommes et femmes, dans le processus de sélection et de manipulation des faits au sein d'une société à tradition orale.

1) J'ai enregistré Gore bi Nangone le 26 mars 1976. Après un chant, lui-même fort court, il chante un long commentaire que je traduis en entier, mais sans les répétitions ni les reprises; il s'agit là d'une traduction aussi littérale que possible. Les quelques éclaircissements que j'intercale, et qui sont indispensables à la compréhension du texte, sont entre crochets.

Chant de Nangone:

Ueti est désormais l'ami de son maître.
Depuis les Européens, les maîtres n'enchaînent.
plus leurs esclaves, leurs esclaves les enchaînent.
Autrefois nos ancêtres possédaient des esclaves.
Me voici, Zroti, l'éléphant des chanteurs.
Me voici, Gore bi Nangone, l'éléphant des chanteurs.

Commentaire, de Nangone:

Voici ce que cela veut dire:

Autrefois les membres de certaines familles ne vont pas déféquer en même temps que les esclaves. Leur pied ne touche pas la merde des esclaves, ils ne mangent pas dans le même plat que les esclaves. [Ne pas toucher la merde des esclaves, ne pas manger avec eux, c'est symboliquement refuser toute relation sexuelle avec eux et ne pas en avoir d'enfant]. Or depuis que les Européens sont venus chez nous, il y a beaucoup de maladies et la cause en est connue. Autrefois certains ancêtres sacrifient un esclave à leur yu. [Yu désigne à la fois un culte, un objet de culte, un masque de culte, la force qui émane du culte ou de son masque. On peut le traduire par "fétiche"].

Aujourd'hui certains descendants des esclaves vont couper et défricher de grandes forêts pour leur propre compte, et ils deviennent fwa: riches [ils deviennent riches, sous-entendu: nous leur donnons donc nos filles en mariage et leurs enfants sont nos neveux utérins]. Et dans certaines familles, c'est l'esclave qui vient sacrifier au yu. Lui et les siens ne sont-ils pas les neveux utérins? Or autrefois un esclave ne se présente pas devant le yu des ancêtres de ses maîtres; maintenant il y sacrifie, or dès le sacrifice effectué, la maladie attaque des enfants des autochtones; d'où la multiplication des maladies; ces bêtes de maladies sont en train de nous exterminer nous autres. [Les enfants tombent malades parce que la terre, qui représente l'ensemble des ancêtres, refuse le sacrifice effectué par un esclave].

Autrefois on a les Mossi d'un côté, les Gouro de l'autre, les Dioula d'un côté, les Gouro de l'autre. Depuis les Européens, tous sont regroupés.

Autrefois les autochtones [littéralement “graines de la terre”] et les esclaves ne mangent pas dans le même plat. De nos jours les descendants des esclaves sont assis autour du plat et les descendants des autochtones sont debout derrière eux. D’où les nombreuses maladies et les maux de ventre dont nous souffrons. Regardez les cicatrices de couteau sur le bas-ventre de nos femmes, à la suite de leurs difficultés à accoucher. C’est là la trace des esclaves. Ceux-ci sont devenus gros et riches. Que leur dire? [devant les esclaves on se tait par crainte et non par respect, affirme le chanteur]. Nous restons sans voix devant eux et leurs enfants. Ne nous sommes-nous pas mis sous leur coupe?

Ce chant résume ce que pensent bien des Gouro: “nos esclaves sont devenus nos maîtres” (par l’appropriation de terres et de femmes). De là découlent de faux stéréotypes qu’exprime le commentaire du chanteur et dont l’ancrage se situe à divers niveaux sociaux et idéologiques.

La mise en parallèle de l’univers traditionnel où les esclaves sont “enchaînés” avec l’univers actuel où ils “enchaînent” fait apparaître une série d’oppositions, de disjonctions et de déplacements que le tableau de la page 33 synthétise, et que je vais tenter d’explicitier:

Selon mes informateurs gouro, intestins et ventre¹⁶ ont la même racine, et il prévaut une représentation cloacale de l’origine des enfants, après fécondation par le sperme de l’homme. Par ailleurs, “manger” et “avoir des relations sexuelles” sont désignés du même terme¹⁷. En ce qui concerne les esclaves, défécation et nourriture sont ici explicitement liés. Le rapport déchet/esclave se retrouve dans l’homophonie qui existe dans la langue gouro entre l’expression “aller sur l’herbe” qui signifie “faire ses besoins” et “aller chez un esclave”. On a aussi en gouro un nom propre qui peut se traduire par “poubelle”. Ce nom qui recouvre alors plusieurs individus, sert de souche et de marqueur à des familles de descendants d’esclaves. “Poubelle” est aussi le nom conjuratoire d’un enfant né après une série d’enfants décédés en bas âge. Il existe ainsi en pays gouro un “village poubelle” qui regroupe des descendants d’esclaves, et un autre “village poubelle” dont l’éponyme est un guerrier illustre. Il y a là matière à bien des équivoques.

Nangone rappelle qu’on sacrifie parfois des esclaves aux *yu*. En fait, les rares allusions des Gouro à des sacrifices humains (à des rivières, rochers, montagnes ou lors de certaines funérailles), laissent entendre qu’ils sont peu répandus, ce que corrobore le texte des “devises”¹⁸ de certains lignages “nous les untels nous sacrifiions un humain à telle montagne, nous les Untel nous sacrifiions un humain à telle rivière”; la victime est toujours un esclave.

Par ailleurs, une coutume déjà précoloniale consiste à confier à un esclave le soin d’effectuer les sacrifices aux *yu* les plus puissants; en effet, ces *yu* sont extrêmement dangereux pour leurs détenteurs à qui ils font des demandes incessantes en sacrifices divers et qu’ils n’hésitent pas à tuer. On dit ainsi du Zamble qu’il “mange son maître” (*zâ ble*, et il est reconnu que les familles des détenteurs de *gyè* sont décimées par leur *yu*; dans ce cas, l’esclave est en

quelque sorte “promis en sacrifice” en même temps qu’investi de la confiance de son maître.

On ne confie d’ailleurs pas seulement ses cultes à un esclave, c’est-à-dire à un étranger, on lui confie aussi les secrets de famille, et on peut dire que tout *Fwa* a pour confident un esclave.

Cette coutume traditionnelle de confier ses cultes à un esclave contraste avec la situation moderne dénoncée ci-dessous, où les esclaves sont les aides sacrificateurs parce que devenus les neveux de leurs maîtres. Nangone tait pourquoi les esclaves deviennent riches, mais j’ai entendu raconter ailleurs que c’est parce qu’ils n’ont pas de “soucis de famille”, pas de frère cadet à qui procurer une épouse, pas de frais de funérailles importants à assumer. Ce que Nangone implique c’est qu’ils obtiennent les filles de leurs anciens maîtres en offrant de fortes compensations matrimoniales et deviennent ainsi leurs neveux. Nous sommes ici au coeur du problème. En effet, le neveu utérin (fils de soeur) gouro est chargé de creuser la tombe de son oncle maternel, ainsi que de ramasser le cadavre de l’oncle, quel que soit son degré de pourriture, et de le porter sur ses épaules avant de le mettre en terre. Le neveu a une relation de parenté à plaisanterie avec son oncle maternel. Il peut toujours venir se réfugier chez lui, il a droit de pillage dans sa cour; en cas d’adultère de l’épouse de l’oncle il châtie cette dernière en la battant, puis il offre à la terre (aux ancêtres de l’oncle) un sacrifice pour l’apaiser. Il le fait en tant que représentant de sa propre mère “fille” et gardienne du lignage de l’oncle. Ceci dit, les relations entre l’oncle et le neveu sont ambiguës et s’expriment souvent à travers des insultes dont la plus courante de la part du neveu est “tu ne peux rien sans moi, après ta mort tu seras condamné à pourrir jusqu’à ce que je vienne te ramasser pour t’enterrer” ce à quoi l’oncle répond: “tu es mon esclave, même si je ne suis plus que pourriture, tu seras obligé de me prendre sur ton dos et de m’enterrer”. Une des métaphores pour désigner un esclave est *lofè zâ* “celui qui traite le palmier” pour en extraire et récolter la sève, travail réservé dans des circonstances cérémonielles aux neveux utérins, et sinon à des descendants d’esclaves ou à des salariés. *Lofè zâ* est aussi une des insultes de l’oncle maternel au neveu utérin.

Tout neveu est donc un esclave symbolique que son statut d’intermédiaire (*yurugonè*) entre le lignage d’où sa mère est venue et les lignages des épouses des hommes de ce lignage oblige à accomplir certains rites. Symbole vivant, il représente l’échange qu’a réalisé le lignage de sa mère en la cédant contre une compensation matrimoniale, laquelle a permis de se procurer à son tour une épouse, celle de l’oncle maternel.

Quand une fille est trop “dotée” (pour parler en français de Côte d’Ivoire), c’est-à-dire que son mari a versé à son lignage une compensation matrimoniale si importante que, quels que soient les mauvais traitements qu’on lui inflige, elle est dans l’impossibilité de le quitter parce que ses pères

ou frères seraient incapables de rembourser une si forte somme, cette femme se plaint en disant “je suis une esclave chez mon mari” ou “mes frères m’ont vendue comme esclave”.

Univers traditionnel: Domination des esclaves et séparation	Univers moderne: Interférence des esclaves
<p>1. Naissance = défécation</p> <p>2. Défécation ≠ nourriture</p> <p>3. Nourriture = relation sexuelle</p> <p>4. Défécation ≠ relation sexuelle</p> <p>5. Esclave sacrifié-sacrificateur/ maître indemne</p> <p>6. Neveu utérin réel = Esclave symbolique. Assume la nourriture</p> <p>Médiatise les relations sexuelles</p> <p>7. Le neveu, esclave symbolique, sacrifie au <i>yu</i> un esclave réel ou symbolique. Nourriture enterrée ou expulsée.</p> <p>8. Terre = ancêtres satisfaits.</p> <p>9. Bonne santé des filles, bonne expulsion des nouveaux-nés, défécation, naissance cf. 1.</p> <p>10. Esclaves silencieux par respect.</p>	<p>Non naissance = non défécation</p> <p>Défécation = nourriture</p> <p>Nourriture = relation sexuelle</p> <p>Défécation = relation sexuelle</p> <p>Esclave sacrificateur/maître malade</p> <p>neveu utérin réel = Esclave réel. Il est lui-même la nourriture, ne peut l’assumer. N’est pas né, ne peut donc pas média- tiser les relations sexuelles.</p> <p>Le neveu, esclave réel, sacrifie au <i>yu</i> quelque chose de non symbolisé.</p> <p>Nourriture retenue.</p> <p>Terre = ancêtres fâchés.</p> <p>Maladies, césarienne = non nais- sance d’où, implicitement, 1.</p> <p>Maîtres silencieux par mépris.</p>

Symétriquement, une femme pour laquelle aucune compensation matrimoniale n’a été versée se fait traiter d’esclave par ses co-épouses. Inflation ou absence de compensation matrimoniale renvoient l’épouse au même statut en l’assimilant à une esclave: dans le premier cas, les anciens esclaves autrefois achetés sont maintenant acheteurs, et se procurent des femmes avec de l’argent. Leur statut captif contamine ensuite ces épouses et leurs enfants; dans l’autre cas, parce que seules les filles esclaves sont cédées sans contrepartie par leurs maîtres, à un très cher ami par exemple. De nos jours, le frère qui se désintéresse du mariage de sa soeur et ne revendique pas de

compensation symbolique, la traite en étrangère, et non en parente dont il lui est douloureux de se séparer. Un vrai Gouro ne vend ni ne donne ses soeurs, il les échange indirectement contre des épouses.

On a vu que les *yu*, qui chez les détenteurs de cultes gouro personnifient les ancêtres de lignages, acceptent le sacrifice effectué par un esclave que le maître a délégué à cet effet; cet esclave est à la fois sacrificateur et victime, en ce qu'il assume le trop plein de force qui sans lui risque de rejaillir sur le détenteur du *yu* et de l'attaquer.

Cependant l'esclave devenu neveu utérin reste un esclave. Esclave réel, il ne peut être à la fois l'esclave symbolique de son oncle maternel, et il est donc incapable de remplir son rôle métaphorique d'intermédiaire. Au lieu qu'il détourne les forces mauvaises, elles s'attachent à lui, s'accrochent à ses épouses et à ses enfants. D'où les maladies, et cette marque du couteau qui évoque, aussi bien les césariennes que subissent ses épouses qui ont des enfants "non nés", que les scarifications faciales, marques tribales des peuples étrangers d'où proviennent les esclaves (les Gouro n'ont pas de scarifications faciales; à la place, ils liment leurs incisives).

Le chant de Nangone s'achève sur une allusion au silence obligé des maîtres, lesquels sont responsables de leurs malheurs, puisque, poussés par le goût de l'argent, ils se sont laissés aller à la promiscuité. Dans la nuit, Nangone exprime lumineusement l'essentiel de l'idéologie gouro à propos des esclaves, idéologie empreinte d'analité où dominant les thèmes de la défécation, de l'argent, de la rétention, de la non-naissance ou de la mauvaise naissance¹⁹.

2) J'ai enregistré Gueiman et Tra lou Na la nuit du 22 au 23 décembre 1979, lors de grandes funérailles – celles qui ont lieu au plus tôt à la saison sèche qui suit un décès –, clôturent la période de deuil et asseyent le mort au rang d'ancêtre.

Tra lou Na a été invitée par les organisateurs, Gueiman s'est présentée pour la défier. Il s'agit donc d'une compétition. Chacune a droit à quatre chants, puis cède la parole à l'autre. En fin de nuit, après avoir chanté plusieurs heures, et à la fin d'un de ses tours de quatre chants, Gueiman se met à insulter vertement sa rivale qui lui répond. C'est cet épisode que je traduis. Ici aussi, la traduction est aussi proche du texte que possible et mes éclaircissements sont entre crochets.

Gueiman:

*... moi je dis que Na et son père sont tous deux des vauriens. Je ne parle pas de tous les Nya [c'est-à-dire des tribus qui s'opposent au groupe des Ma lors des *yunètâ*] je parle de Tra lou Na. C'est une affaire entre nous deux, Na et moi.*

Sènè et sa fille sont paresseux. Mon ancêtre est le tisserand vendeur de pagnes Zalola bi Bolou bi Koulè bi Gwan bi Beli bi Fwa; ce Fwa a pour esclave B... bi B... père de Tra lou Na.

[La pluie se met alors à tomber, en pleine saison sèche – et interrompt les chanteuses; les assistants se mettent à l’abri. La pluie cesse après un quart d’heure; c’est alors à Na de répondre].

Chant de Tra lou Na:

Le gibier est tombé dans mon piège. Voici la mort. Moi Na ici présente, je tue le gibier. J’ai vaincu. [Le chant signifie: j’ai pris un gros gibier dans un gros piège, j’ai donc vaincu: elle prétend par là que la pluie est venu punir Gueiman d’avoir menti].



Gueiman chante, la nuit du 22 au 23 décembre 1979.
(Photo A. Deluz)

Commentaire de Tra lou Na:

Gueiman, ton chant n'est pas bon. Tu veux chanter, or tu chantes mal. La maladie n'est pas une offense. Les mauvaises actions des humains sont des offenses. J'ai mis six enfants au monde, et ils sont tous vivants. Je ne suis pas (comme toi) un pot troué, incapable de garder le sperme. Toi tu pisses de partout, par trois trous. [Na sait – Gueiman ne le cache pas – que sa rivale a subi une opération gynécologique importante. Les trois trous sont le vagin, l'anus et le méat urinaire. Le même mot gouro yi désigne l'eau et le sperme]. Ni mon père ni ma mère ne sont des esclaves des Mè. Mon propre père était chanteur à D... Regardez quels mensonges cette femme trouée tient dans ses mains. Chaque fois que tu respirez, tu dois laver ta culotte. Telle que tu es, tu pues. Ce mal de cou, il ne me fait pas souffrir.

Réponse de Gueiman:

Va faire opérer ton goître à Bouaké, [la deuxième ville de Côte d'Ivoire] cela ne te tuera pas. Je respecte la maladie, mais toi tu n'es pas malade.

Peu après cet incident, le jour se lève, et un des hommes de la famille en deuil déclare à Tra lou Na qu'elle a gagné, et la même chose à Gueiman. En fait, Tra lou Na a reçu de l'argent de la famille qui l'avait invitée, mais Gueiman a reçu une somme supérieure des assistants qui ont apprécié son chant. L'incident de la pluie reçoit deux interprétations différentes: les partisans de Tra lou Na déclarent que Gueiman a menti et que la pluie est tombée pour manifester la réprobation des ancêtres devant ce mensonge; les partisans de Gueiman prétendent qu'elle a dit vrai et que les faiseurs de pluie se sont manifestés pour qu'elle n'aille pas plus loin dans ses révélations et ne crée pas un incident qui aurait pu être gênant, étant donné le village dont provient Tra lou Na. Tout le monde se sépare, mais l'incident sera discuté pendant plusieurs jours, sans que je sois en mesure de me faire une opinion définitive. En tout cas, aucune des deux chanteuses n'a perdu la face.

3) J'ai enregistré ce chant de Bolia, dont le commentaire est un conte, la nuit du 5 au 6 décembre 1975, dans son propre village où il a chanté pour moi. Le message du conte m'est donc probablement destiné. Mes notes explicatives sont entre crochets.

Chant de Bolia:

Tout homme sur cette terre est tel qu'ont été créés ses ancêtres.

Commentaire chanté par Bolia:

Un homme n'a qu'une seule fille. Elle est fort bien faite et tous les hommes du village viennent l'un après l'autre demander sa main. Son père est assis, tranquille, et il leur dit: "Puisque ma fille est votre amie, venez donc avec de l'argent", et cet argent, il le dépense. [Quand une jeune fille est courtisée par plusieurs hommes, son père peut accepter de l'argent de chacun des soupirants, mais il ne doit pas le dépenser. Il le garde, et le jour où la fille a arrêté son choix, il rembourse les prétendants évincés]. Il a dépensé tout l'argent qu'on lui a donné pour sa fille, il ne sait pas aupuel des prétendants la remettre en mariage, et le voilà bien soucieux. Il se promène sur la route, en se lamentant "Dieu, je suis bien embarrassé". Alors Dieu descend sur la route et se présente à lui. Il lui donne un médicament sous forme d'une pâte en lui disant: "Enduis-en tes animaux domestiques". Le père rentre au village avec le médicament, va vers sa fille et lui annonce la visite de ses prétendants. Le père est assis, paisible. Ses épouses lui ont préparé de la viande bouillie, et en la mangeant il laisse à dessein tomber un os. Zolali bi Bnê, le chien court ramasser l'os [Zolali bi Bnê: de zo = ce qui se promène + lali = celui qui aime une chose = le voleur + bnê = le chien; se rapporte au caractère du chien qui aime errer et chaparder]. Le père lui tombe dessus, l'attrape par la patte, le fait entrer dans la case de sa fille, lui frotte le dos avec le médicament; le chien se transforme en une belle jeune fille à qui le père ordonne: "Voici une chaise, assieds-toi"; Les jeunes filles sont assises, là. Le soir, les épouses pèlent des ignames et s'en vont jeter les épluchures sur le tas d'ordures le [bli, tas d'ordure marque la limite entre le village et la brousse]. Leur mari les suit. Kpwê Kalu bi Boli, le cabri vient manger les épluchures [Kpwê Kalu bi Boli = le cabri, de kpwê = onomatopée des boucs suivant les chevres + kalu = poubelle on compare l'estomac du cabri à une poubelle + boli = cabri]. L'homme l'attrape par la patte, le dépose dans la case de sa fille où grâce au médicament il le transforme en une belle jeune fille qu'on installe sur une chaise. Le père dit à sa fille: "Vous êtes maintenant trois, ne vous montrez pas en public."

Entre-temps une de ses épouses a mis à bouillir sur le feu une petite marmite avec l'eau du riz. Le riz est prêt, on y ajoute de l'huile de palme et on la pose devant le père qui est en train de manger. Goli bi Wè bi Zanwo, le chat voit la petite marmite et s'approche pour réclamer sa part. [Goli bi Webi Zâwo = le chat. De goli = panthère, félin + we = doux, sucré, salé, gentil, qui a du goût + zâwo – au pied de son maître; le chat étant toujours près de son maître]. Le père l'attrape par la patte, le dépose dans la case de sa fille où grâce au médicament il se transforme en une belle jeune fille. Le père dit à sa fille: "Vous êtes maintenant quatre, ne vous montrez pas en public." Puis il va s'asseoir, demande à ses épouses de lui préparer du foutou, et tous mangent joyeusement [le foutou est un plat à base d'igname, de banane légume ou de

manioc; le tubercule est bouilli, puis pilé jusqu'à former une pâte à consistance élastique, que l'on trempe dans une sauce].

Un des hommes riche du village lui demande: "Mon père, confie moi mon épouse". Le père attrape une des filles par la main et la lui remet en disant: "Voici ton épouse". Les trois filles [sous entendu: les trois animaux transformés en filles], il les donne sans autre, mais pour sa propre fille, il consulte un devin, puis il la donne à un homme de son choix à lui. Cependant les trois femmes qui étaient autrefois des animaux ont chacune eu des enfants. Le fils de Zolali bi Bnê vient rendre visite à son grand-père; celui-ci lui offre une chaise, s'enquiert de ses nouvelles et demande: "Quand tu es avec ta mère, là-bas, comment est-ce que cela se passe?" [Grand-père et petit-fils ont des relations affectueuses et détendues et peuvent tenir des propos familiers et indiscrets]. L'enfant répond: "Ma mère est gentille avec mon père, mais si mon père entre en conversation avec quelqu'un d'autre, elle se met à dire n'importe quoi [c'est-à-dire: elle ne supporte pas les autres membres de la famille]. Le vieux dit: "Attendons, vos aînés vont venir en visite". Ils sont tous assis là, quand arrive le fils de Goli bi Zâwo, le chat. [Ici Bolia intervertit l'ordre d'arrivée des animaux]. Son grand-père et ses épouses s'enquièrent des siens, sans insister, puis son grand-père l'interroge: "Quand tu es avec ta mère, là-bas, comment est-ce qu'elle se conduit?" L'enfant répond: "Dès que mon père lui parle, ma mère bout intérieurement de colère. Ma mère raffole du riz gras, et pourtant elle reste toute efflanquée." Alors le vieux dit: "Assieds-toi, vos aînés vont arriver". Ils s'installent et voici le fils de Boli, le cabri. Le vieux lui demande: "Comment se comporte ta mère, chez vous là-bas?" – "Chez nous, même si mon père fait une plantation qui s'étend jusqu'à la forêt du gi, ma mère ne vend aucune part de la récolte [le gi est le culte gouro masculin le plus puissant et le plus secret. Ses paraphernalia sont déposés dans le bois sacré, relativement éloigné du village. Il s'agit donc d'une plantation importante]. Elle prépare une grosse marmite, elle mange tout et, si la plantation produit beaucoup, elle appelle ses frères, petits et grands, et elle leur propose de venir manger la nourriture de son mari [ses frères = les autres cabris]. C'est pourquoi mon père souffre, tandis que ma mère mange, la tête baissée". Alors le vieux lui dit: "Assieds-toi, ton aîné est sur le point d'arriver". Or il a convoqué l'enfant de la seule fille née de lui-même, à propos de qui il avait consulté le devin. L'enfant se présente à l'entrée du village; les épouses de son oncle maternel le plaisantent, et il leur dit: "Avec moi on ne plaisante pas". Les épouses de l'oncle maternel lui répondent: "Si tu ne veux pas que nous te plaisantions, paie quelque chose pour racheter la plaisanterie". [L'enfant est accueilli comme on reçoit habituellement un fils de fille du village: avec des plaisanteries qu'il doit "racheter" s'il ne veut pas qu'elles se prolongent; lui-même apportant un cadeau à ses maternels. Cet accueil sous-entend qu'il n'en a pas été de même pour les autres enfants]. Il leur donne alors un bro de nos ancêtres en disant: "Je suis venu avec un cadeau pour mon grand-père,

voici votre part” [le bro gouro est le sompé malinké, monnaie traditionnelle en fer]. Il arrive tranquillement dans la case et son grand-père s’enquiert des siens: “Dis-moi ce qui se passe là-bas chez ta mère”. L’enfant s’installe et raconte à son grand-père: “Ma mère est là, tranquille. Quand mon père reçoit des étrangers, ma mère prépare aussitôt un repas, sans même qu’il le lui demande et elle le leur offre. Si mes parents sont assis tranquillement, que ma mère a préparé de la nourriture et que mon père propose de manger sans attendre ses frères cadets, elle met leur part de côté. Quand mon père mange seul à son aise, elle appelle les jeunes frères de son mari et elle leur donne un plat. [Si le mari est âgé, il a le droit de manger seul et d’avoir un plat individuel. Une bonne épouse offre alors un plat collectif à ses jeunes beaux-frères]. Si elle vend des champignons, elle remet l’argent à mon père. Grâce à elle, nous sommes riches. Quand ma mère m’ordonne de venir vous voir, le mari de ma mère ne reste pas en arrière. Eux tous...”. [Ici Bolia ne termine pas sa phrase]. Le grand-père s’adresse au premier enfant: “Ton père et ta mère s’entendent bien, mais elle commence à bavarder dès qu’elle voit ses parents, c’est que tu es descendance de chien”. Au suivant, il dit: “Ton père fait de grandes plantations; son épouse, ta mère prépare de la nourriture qu’elle mange avec son père, ses frères, ses propres parents, c’est que vous êtes descendance de cabri”. Au troisième enfant il dit: “Ton père et ta mère sont paisibles, mais quand elle lui parle elle est intérieurement en colère; elle aime le riz gras et la pâte d’arachide, c’est que tu es descendance de chat”.

“Mes frères ici présents, vous épousez une femme, vous tuez du gibier, vous mangez ensemble, elle bout de colère quand vous lui parlez, elle ne grossit pas, ses côtes sont apparentes, c’est qu’elle descend du chat. Une femme a cent mille francs de dot sur sa personne, elle ne va pas puiser de l’eau, elle se promène pour un rien dans le village, elle descend du chien. Vous faites une plantation qui s’étend jusqu’à la forêt du gi mais votre femme ne vend aucun produit, elle prépare à manger et répartit la nourriture dans de nombreuses petites cuvettes [sous-entendu pour en donner à ses propres parents], c’est qu’elle descend du cabri.”

Chant:

Tout homme sur cette terre reste tel qu’ont été créés
ses ancêtres. Mon chemin, ma piste, me ramène à ...

Pour des raisons déontologiques, je ne reproduis pas ici ce que Bolia a chanté après ce conte et à quoi le ramène son chemin, sa piste: une série de généalogies, d’allusions et d’insinuations à propos de différents personnages de l’histoire et de la vie politique locale et nationale, Gouro et non Gouro. Non pas que ces gens soient tous de condition captive mais certains le sont, et le propos de Bolia est précisément de brouiller les pistes en mélangeant les

uns et les autres. Ce chant et le conte qui l'explique signifient sous une forme allégorique: "tout comme certains humains descendent d'animaux, certains humains sont descendance d'esclaves". Bolia développe ici le thème de l'animalité des esclaves: certains défauts connotent des animaux, de même certaines caractéristiques sont inhérentes aux esclaves; il complète Nangone puisque l'animalité renvoie à la nourriture sous toutes ses formes: glotonnerie, déchets, avidité, égoïsme, négligence.

En filigrane des trois textes étudiés se dessine aussi le thème de la féminité des esclaves, féminité à connotation négative. Nangone et Bolia montrent que les esclaves sont du côté des fils de soeurs ou fils de filles, mais qu'ils sont des neveux ou petits-enfants peu satisfaisants. Bolia évoque les esclaves à travers une métaphore entièrement féminine: les animaux changés en humains sont de mauvaises femmes. C'est lors des funérailles où la parole des femmes est souveraine que Gueiman traite sa rivale de descendante d'esclave, et celle-ci ne manque pas de lui renvoyer une injure symétrique à propos de sa condition de femme "trouée", inutilisable en tant que génitrice.

Enfin, les esclaves s'acquièrent traditionnellement grâce aux mêmes biens que les femmes: pagnes, *bro*, défenses d'éléphant, en parallèle desquelles ils circulent, les accompagnant quand elles se marient.

Le point de vue présenté dans ce texte est celui des Gouro sur leurs esclaves. Je regrette de n'avoir pu franchir la barrière des interdits et de laisser dans l'ombre le point de vue des esclaves sur leurs maîtres. Des indications font penser que les descendants d'esclaves n'ont pas été systématiquement les valets des colonisateurs: lors de la période du "travail forcé" ceux d'entre eux qui étaient installés à Abidjan ont accueilli des réfugiés fuyards des plantations.

On voit que dans les représentations gouro, les esclaves valent comme des métaphores des maux néo-coloniaux que sont l'emprise de l'argent, l'inflation des compensations matrimoniales, les maladies, l'égoïsme généralisé. Cette vision du monde fait des esclaves les boucs émissaires responsables de la dégradation de la solidarité traditionnelle et des dysfonctionnements de la société moderne, les instituant comme le paradigme d'une catégorie à connotation négative. Bien entendu j'ai analysé cette connotation sans la reprendre à mon compte, mais il m'a paru important d'évoquer ces esclaves, sujet tabou dont il n'est jamais ouvertement ou officiellement question. En parler, c'est déjà avancer dans le dévoilement d'un préjugé qui empoisonne la vie sociale et politique gouro²⁰.

On peut s'étonner de la survivance des représentations de la condition d'esclave dans le domaine de la symbolique rituelle et sociale. Pourquoi cette perpétuation dans le présent de réalités périmées, venant à l'appui de valeurs qui ont une fonction actuelle de dépréciation, d'hostilité, d'exclusion, de rancune compensatoire? Je pense que dans la société gouro qui a traversé en

quelques décennies des événements violents qui l'ont bouleversée, cette "idéologie" a une fonction semblable à celle dévolue à la haine de l'"Indio", à l'antisémitisme et à d'autres racismes, ceci à l'aide de mécanismes qui eux aussi dépassent le cas gouro. Pourquoi ne pas affirmer "nous sommes tous des descendants d'esclaves", en parallèle avec "nous sommes tous des Juifs allemands"? D'ailleurs, intellectuels occidentaux, aurions-nous oublié que bon nombre d'entre nous sommes des descendants de serfs du moyen âge?

Résumé

L'analyse de la perception que les Gouro de Côte d'Ivoire ont de leurs anciens esclaves et de la descendance de ceux-ci permet de mettre à jour une idéologie latente de type inégalitaire, dans une société qui se dit égalitaire. En étudiant les textes de quelques chanteurs gouro on voit se constituer la catégorie des esclaves, perçue comme mauvaise. Dans la société moderne gouro, les esclaves valent comme les métaphores des maux néocoloniaux. Une attention particulière est portée à la confusion entre l'esclave symbolique qu'est le neveu utérin traditionnel et l'esclave réel qu'il est parfois de nos jours.

Notes

- 1 Je remercie I. Chiva et F. Zonabend qui ont bien voulu lire une première version de ce texte et m'ont fait plusieurs suggestions judicieuses.
- 2 Les Gouro – au nombre de 110 000 environ – sont une population du groupe linguistique mandé-sud, qui vit au centre de la Côte d'Ivoire, entre 6°30' et 7°30' de latitude ouest. Ils occupent entièrement les sous-préfectures de Sinfra, Zuénoula, Gohitafla (à l'exception d'immigrants récents) et partiellement celles de Bouaflé, Vavoua, Oumé, Daloa. Les Gouro étaient traditionnellement cueilleurs, agriculteurs (riz, igname, banane plantain), chasseurs, guerriers, commerçants et tisserands. Leur habitat traditionnel était pour moitié en savane, pour moitié en forêt et particulièrement dense en savane. Il est maintenant partiellement déboisé et beaucoup de jeunes des sous-préfectures de Zuénoula et Gohitafla émigrent dans les anciennes zones forestières, plus propices aux cultures commerciales (café, cacao). Les Gouro sont patrilinéaires à résidence patrilocale. Les données de cet article proviennent de plusieurs missions de recherches effectuées entre 1958 et 1980 avec l'appui et des crédits du Centre National de la Recherche Scientifique, de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (autrefois Ecole Pratique des Hautes Etudes VIe Section), du Fonds d'Aide et de Coopération et de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
Les termes vernaculaires, en italique, sont transcrits sans les tons; les voyelles ont les valeurs suivantes:
 - u = ou français
 - è = è français
 - e = é français
 - o = o ouvert français
 - ^ = nasalisation
- 3 Un chant de Bolia fait allusion à un esclave des Gouro chez des Baoulé. On trouve dans P. Chauveau (1979:23-79) des allusions aux esclaves gouro dans la région de Kokumbo.
- 4 Dans ce texte j'adopte donc sur l'esclavage un point de vue complémentaire à celui des contributeurs de l'ouvrage édité par C. Meillassoux (1975), qui ont une approche économique et factuelle, à l'exception de F. Héritier sur les Samo (pp 477-507) et de M. Piault sur les Mawri (surtout p. 340).
- 5 Les Gouro n'avaient pas de chefs traditionnels institutionnalisés. Les anciens de chaque lignage ou segment de lignage réglaient collectivement les affaires du groupe et l'un d'eux (le descendant des aînés ou le plus âgé) effectuait les sacrifices à la terre. Une partie du pouvoir appartenait aux sociétés secrètes qui avaient également des fonctions religieuses et de divertissement. De temps à autre, un meneur se manifestait, le temps d'une guerre. Enfin, un Gouro enrichi par l'agriculture, le tissage, le commerce, la guerre ou grâce à des circonstances démographiques favorables dans son segment de lignage doublées de stratégies matrimoniales efficaces, était considéré comme *fwa*, riche (dans le nord) ou *migonè* "homme garçon" (dans le sud). Etant donné les charges sociales et économiques qui pesaient sur lui et les siens, cette richesse ne lui survivait pas. En général, ses funérailles achevaient de le ruiner.
- 6 Voir C. Meillassoux 1964:202-204.
- 7 Sur Samory, voir les trois tomes de l'ouvrage de Y. Person 1968 et 1975.
- 8 Sur ce point, mes informateurs confirment L. Tauxier 1924:102-103 et 204.
- 9 Archives d'Abidjan (en 1958), sans cote, probablement 1923 ou 1924. Monographie du Cercle de Haut-Sassandra par le Capitaine Noire; voir également cote X 3539.

- 10 Effectuée en 1964, 1956-66, 1973. La méthode en est exposée in: A. Deluz 1970 b. Les archives ainsi constituées sont publiées sous forme de microfiches: A. Deluz, 1972, 1973c 1974. Les données relatives au *kafu sia* sont publiées dans A. Deluz 1973 a.
- 11 Les femmes gouro sont comptées dans deux camps: les “filles” mariées ou non dont le père fait partie de l’entité considérée – lignage ou village, et les “épouses” mariées au sein de cette entité. Ainsi toute femme mariée est “fille” dans un groupe et “épouse” ailleurs. “Filles” et “épouses” s’opposent en diverses circonstances, mais surtout lors des funérailles. Voir A. Deluz 1970 a et 1978.
- 12 C’est-à-dire que sont prohibées toutes les filles des patrilignages du père, du père de la mère, du père de la mère du père, du père de la mère de la mère, du père de l’épouse, du père de la mère de l’épouse, du père de la mère du père de l’épouse, du père de la mère de la mère de l’épouse. Sur le système de parenté gouro, voir A. Deluz 1970 b: 91-109 et A. Deluz 1973 b.
- 13 J’ai choisi de traduire en français *lu*: par “esclave” mais je ne m’interdis pas d’utiliser les adjectifs “captif” et “servile”.
- 14 A. Deluz 1970 a.
- 15 Les chants de Gueiman lors d’une nuit précédente de funérailles ont déjà fait l’objet d’une publication, A. Deluz 1978.
- 16 *buâ* intestin, entrailles; *bô* ventre
- 17 *ble*
- 18 Les devises sont des phrases de “vantardise” que les chasseurs ou guerriers viennent chanter au village quand ils ont tué un gros gibier ou un ennemi. On hérite la devise de ses oncles maternels et on va la dire dans leur village en diverses occasions.
- 19 Je rappelle que j’effectue une analyse de textes et d’attitudes gouro à propos des esclaves. Une lecture psychanalytique s’esquisse en filigrane, dont je perçois bien le sens général mais que je ne tiens pas à élaborer à partir de ce seul thème des esclaves.
- 20 Le problème est général en Afrique, mais ses effets semblent moins pernicious là où les descendants d’esclaves sont ouvertement connus et se présentent comme tels.

Bibliographie

Chauveau, Jean-Pierre

- 1979 Notes sur l’histoire économique et sociale de la région de Kokumbo (Baoulé-Sud, Côte d’Ivoire). Paris, Travaux et Documents de l’Orstom, No 104.

Deluz, Ariane

- 1970a Un Dualisme africain. in: J. Pouillon et P. Maranda, éd.:
Echanges et Communications. Paris/La Haye, Mouton: 782-806
- 1970b Organisation sociale et tradition orale. Les Guro de Côte d'Ivoire.
Paris/La Haye, Mouton.
- 1972 Corpus d'archives historiques de l'ethnie guro (République de
Côte d'Ivoire). Paris, Institut d'ethnologie, Vol. I tabl. 1-1013
(Archives et Documents: Microfiches A 720043).
- 1973a Réflexions sur la fonction politique chez des islamisés et des
animistes (Malinké, Sia, Guro de Côte d'Ivoire). *L'Homme*,
13/1-2: 83-96.
- 1973b Variations ivoiriennes sur un thème omaha. *L'Homme* 13/4:
31-44.
- 1973c Corpus d'archives historiques de l'ethnie guro (République de
Côte d'Ivoire). Paris, Institut d'ethnologie Vol. II, tabl.
1013-1494. (Archives et Documents: Microfiches A74 623-63).
- 1974 Corpus d'archives historiques de l'ethnie guro (République de
Côte d'Ivoire. Paris, Institut d'ethnologie, Vol. III, tabl.
1494-1804 + tables et index (Archives et Documents: Microfi-
ches A 74623 94).
- 1978 Féminin nocturne. in: *La Natte et le Manguier, les carnets
d'Afrique de trois ethnologues*. Paris, Le Mercure de France:
187-246.

Meillassoux, Claude

- 1964 Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire. Paris/
La Haye, Mouton.

Meillassoux Claude

- 1975 L'esclavage en Afrique précoloniale. Paris, Maspero.

Person, Yves

- 1968 Samori, une révolution dyula. I. Mémoire IFAN No 80 Dakar:
1-606.
- 1968 Samori, une révolution dyula. T II, Mémoire IFAN No 80,
Dakar: 607-1271.
- 1975 Samori, une révolution dyula. T III, Mémoire IFAN No 89,
Dakar: 1273-2377.

Tauxier, Louis

- 1924 Nègres gouro et Gagou. Paris, Librairie Orientaliste Paul-
Geuthner.