Âges de la vie et accomplissement individuel chez les Gouro (Nord) de Côte-d'Ivoire

Claudie Haxaire

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21501>

DOI : 10.4000/lhomme.21501

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 105-127

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Claudie Haxaire, « Âges de la vie et accomplissement individuel chez les Gouro (Nord) de Côte-d'Ivoire », *L'Homme* [En ligne], 167-168 | 2003, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 01 mai 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21501> ; DOI : 10.4000/lhomme.21501

Âges de la vie et accomplissement individuel

chez les Gouro (Nord) de Côte-d'Ivoire

Claudie Haxaire

LE COLLOQUE « La notion de personne en Afrique » (1973) ne reprend que partiellement les directions de recherches présentées dans l'article fondateur de Marcel Mauss (1968 [1938]). Paul Riesman¹ a noté en effet que « l'école de la pensée africaine », majoritaire dans cet ouvrage, a tendance à présenter une vision atemporelle de la personne qui ne l'inscrit pas dans le cycle de vie propre à la société étudiée et réserve à la sociologie le soin de faire le lien entre la maturation de l'individu et le changement de statut social, ce que souligne à son tour Jacqueline Rabain-Jamin (1991). L'âge, les effets du temps sur la personne, y sont peu étudiés. C'est ce que nous allons tenter de faire dans cet article en prenant comme point de départ l'analyse des étapes du cycle de vie chez les Gouro de Côte-d'Ivoire.

Les Gouro vivent au centre de la Côte-d'Ivoire dans des régions contrastées tant géographiquement (savane/forêt) que culturellement (influence mandé/influence akan)². Selon William E. Welmers (1960), ils parlent

1. Paul Riesman, « The Person and the Life Cycle in African Social Life and Thought », *African Studies Review*, 1986, 29 (2), traduit et publié en français dans plusieurs livraisons de *Psychopathologie africaine* (Riesman 1988-89 ; 1990-91 ; 1992).

2. Ce peuple est en effet constitué de différentes populations venues des actuels pays bété à l'ouest, baoulé au sud, dioula au nord, qui se sont fondues pacifiquement dans une zone située autour des grandes villes que sont aujourd'hui Bouaflé, Zuénoula, Gohitafla, Vavoua, Sinfra et Oumé au centre de la Côte-d'Ivoire.

Le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de Paris X-Nanterre a financé une partie de nos recherches. L'article, issu d'une première version exposée en 1996 dans l'atelier « Âge et génération », doit beaucoup aux échanges poursuivis avec A.-M. Peatrik. Les données ont été recueillies lors d'enquêtes conduites ces vingt dernières années en pays gouro. Ma reconnaissance va plus particulièrement à Fua-bi-Sei (Wagyè de Bogopinfla), à Zamble-bi-Gala (Yaswa de Bouafla) et, à Gonè-bi-Zrè (Go de Danangoro), tous aujourd'hui décédés, avec lesquels j'ai confronté les informations obtenues par ailleurs. Pour des raisons pratiques, nous avons transcrit par ò et è le o et e ouverts, et par ì et ù le i et u relâchés, u se lisant « ou ».

une langue mandé-sud. Les données présentées dans cet article ont été recueillies dans la région de Zuénoula, située de part et d'autre de la lisière nord-ouest du « V » Baoulé qui comprend des savanes au nord, des forêts au sud, et des réserves forestières dégradées en végétation secondaire régulièrement parcourue par des feux de brousse. La monographie de Louis Tauxier (1924), puis les ouvrages de Claude Meillassoux (1964) sur l'organisation économique, et d'Ariane Deluz (1970a) sur l'organisation sociale et la tradition orale, les présentent comme relevant d'un modèle segmentaire structuré par des patrilignages régis par une règle de succession adelphique. Les recherches de Claude Meillassoux ont fait apparaître le rôle économique des groupes de travail agricole. De nos jours subsistent des associations translignagères (*klala*) qui recrutent sur des principes égalitaires ; les jeunes s'y cooptent selon des critères d'âge, de capacité de travail, et de camaraderie.

La notion de personne n'a pas été développée par les auteurs cités. Ariane Deluz (1970a : 78 ; 1993b : 150) ne consacre que quelques lignes à cette question. La monographie de Tauxier (1924 : 255) était à peine plus prolix. L'un et l'autre se réfèrent aux travaux développés alors chez les Bambara (Tauxier 1927, Dieterlen 1988 [1951], Zahan 1963a, 1963b) et tentent rapidement de leur assimiler les conceptions gouro. Les données, très succinctes, présentées par ces auteurs ne permettent pas d'introduire une discussion³ ; nous nous contenterons de présenter les matériaux ethnographiques recueillis chez les Gouro-nord, selon Tauxier (1924), ou encore Nord-1, selon Deluz (1970a).

Autrefois agriculteurs, chasseurs, artisans, courtiers dans le commerce de la cola avec les gens du nord lorsqu'ils n'en exploitaient pas les arbres (Haxaire 1996), les Gouro se sont convertis à l'agriculture de plantation (café, cacao et désormais coton). Les cultures vivrières que sont le riz pluvial et les ignames restent propriétés du chef de famille. De nos jours, les femmes gèrent pour leur propre compte la production des légumes et se procurent un petit revenu en vendant les excédents aux grossistes gouro et dioula.

Il n'y a pas de mariage prescrit et l'alliance est interdite tant que la parenté est connue du côté du père et de la mère. De ce fait, on prend femme à l'« étranger », autrefois potentiellement ennemi. Dans la région du pays gouro où a été menée l'enquête, la terminologie de parenté est de

3. Nos enquêtes n'ont pu valider l'assertion selon laquelle « le nom *to* est une composante essentielle de la personne : il véhicule un élément (*zie*) qui serait de l'ordre de l'inconscient. Le rapport entre le *to* et le *zie* serait à peu près le même que celui existant entre le *twa* et le *ni* bambara » (Deluz 1993b). En tout état de cause, l'instance de la personne que nous pourrions rapprocher du *ni* bambara, serait le *fiu* gouro (souffle) qui, selon nos interlocuteurs, « est le double, l'ombre *lei* qui est le *gnale* » ; nous dirions qu'il est à l'origine du double et, comme nous le montrerons dans cet article, est transmis par les *zu* tutélaires (Haxaire, 1998a).

type omaha. La filiation est établie par le versement au lignage donneur de la compensation matrimoniale réunie par les membres du lignage preneur. Le père est celui au nom de qui cette compensation est donnée au lignage de la future mère de ses enfants. Les biens de prestige qui la constituent s'acquerraient autrefois difficilement par les seules ressources tirées du travail agricole, du commerce, de l'artisanat voire de la guerre. Le plus souvent, une famille obtenait ces richesses par le mariage des filles⁴. La compensation matrimoniale est versée tant que vivent les parents de l'épouse. À chacune des funérailles organisées par son lignage, celle-ci regagne sa famille dûment munie de pagnes et de biens de prestiges (de nos jours, de l'argent) qui concrétisent l'alliance. Les funérailles, et particulièrement les cérémonies d'échanges de biens qui précèdent l'enterrement, sont les moments privilégiés où se manifestent publiquement les relations d'alliance, ou les conflits (Haxaire 1998b).

Les étapes du cycle de vie

Lorsqu'il s'agit d'identifier un individu, outre, bien entendu, son appartenance lignagère, les Gouro évoquent les tâches qu'il est susceptible d'accomplir, ce qui revient à faire référence à son groupe d'âge. Ses *bolu-zan*, ses camarades, littéralement « ceux qui appartiennent à la même catégorie » (le terme *bolu* peut s'employer pour les animaux ou les objets) sont encore désignés par les périphrases « ceux qui se ressemblent », « que l'on peut mettre ensemble »⁵. Les catégories présentées dans le tableau 1 sont utilisées pour désigner les individus qui, selon nos interlocuteurs, partagent les capacités, les compétences décrites ci-dessous. Elles caractérisent les trois grandes étapes reconnues par les Gouro : l'enfance (*nèn*), la jeunesse (*peinè*), la vieillesse (*kwa*)⁶.

Le nouveau-né puis le nourrisson sont appelés littéralement « enfant-traître ». La survie de ce nouvel être n'est pas assurée, il peut à tout moment retourner dans le monde d'où il est venu, celui des ancêtres et des êtres de la brousse. La cérémonie de dation du nom se déroule, selon le sexe, trois ou quatre jours après la naissance, dès la fin de la réclusion rituelle. Ce nom, dévoilé par les devins, insère le nouveau-né dans l'his-

4. Il se crée ainsi une relation particulière entre un frère et ses sœurs aînées (*knè*) dont le mariage et l'exil subséquent ont assuré la descendance. Ces sœurs s'arrogent des droits sur les soins et l'éducation de leurs neveux.

5. Le partage du plat commun entre petits « camarades » dans l'enfance est le premier apprentissage de cette vie de groupe.

6. Plusieurs groupes d'anciens, désignés comme sages (*wi-do-zan*, « ceux qui connaissent les affaires »), nous ont transmis ces informations, lesquelles ne relèvent pas d'un savoir ésotérique qui serait inaccessible à une femme. Dans cette région, la catégorie *gònèn* relevée par Meillassoux (1964 : 64) ne nous a pas été donnée.

toire de sa famille car il désigne l'ancêtre homonyme par le truchement duquel l'enfant a reçu son souffle. S'il ne se reconnaît pas dans ce nom, le nourrisson pleure, ce qui impose une nouvelle consultation. L'insertion dans le monde des vivants reste cependant fragile, à la merci de toute maladie de l'enfant ou de sa mère.

L'âge de l'enfant est ensuite signifié par des catégories qui prennent en compte son développement psychomoteur : « celui qui s'assied », « qui étire les bras pour chercher à atteindre quelque chose », « qui se met à quatre pattes », « cherche à se mettre debout en s'appuyant contre quelque chose » puis « se tient debout », « tente d'apprendre à marcher », et enfin « celui qui marche ». On considère que sa fontanelle est fermée lorsqu'il se met à quatre pattes ; il apparaît alors relativement libéré des maladies infantiles les plus graves. Mais s'il tarde à marcher, on pense que « l'enfant attend des maladies », et seule l'acquisition de la marche augure sa survie. Elle est le signe que sa « tête est soudée », que les os de sa fontanelle sont devenus durs : il commence véritablement à devenir un humain, *blami*. Quand il se met à courir, qu'il a « les jambes déliées », ses parents, et surtout sa mère, se réjouissent car, assurés que leur enfant est tiré d'affaire, ils peuvent se risquer à lui donner un cadet et mettent fin à la longue période d'abstinence sexuelle qu'ils s'étaient imposée. Le sevrage s'était fait dans les mois précédents, selon le rythme de l'enfant qui accepte plus ou moins tôt la bouillie, puis la nourriture solide qu'on lui propose.

Les catégories suivantes désignent plus particulièrement la vie de relation qui se développe à mesure que l'enfant apprend à parler. L'enfant « que l'on peut envoyer » comprend les ordres simples : chercher un peu d'eau à boire dans la jarre pour la donner à l'adulte. Certains enfants en sont capables dès qu'ils marchent, d'autres ont besoin d'un peu plus de temps. La capacité à effectuer une tâche délimite la catégorie d'âge. Le passage d'une catégorie à la suivante traduit l'acquisition de nouvelles capacités et les progrès dans la socialisation.

Dès qu'il l'a vu courir, le père s'est pris à espérer que l'enfant devienne son « petit aide » aux champs, terme qui le désigne jusqu'à sa jeunesse. Vers quatre, cinq ans, il devient « petit parmi les moyens » et accompagne sa famille aux champs, ce qui signifie qu'il peut marcher la distance nécessaire, sans charge cependant, mais responsable du tison pour allumer le feu. « Celui qui joue à travailler » apprend les rudiments de sa future activité d'agriculteur : il « bricole » avec la vieille machette sans manche qu'on lui a confiée. À l'étape suivante, il n'agit plus comme un enfant et travaille pour de bon ; délivré de la peur, il sait s'orienter en brousse : on peut l'envoyer tout seul chercher les ignames dans les champs où elles sont gardées après la récolte. « Celui qui part seul aux champs » est en passe de devenir auto-

nome. Il a d'abord appris à sarcler les ignames, à semer le riz, à récolter arachides et riz, mais il n'est pas encore autorisé à récolter les tubercules qu'il risquerait d'abîmer, et il n'a pas la force suffisante pour faire les buttes d'ignames. Enfin, ayant acquis le savoir-faire et la maîtrise de soi qui lui permettent de s'accorder à d'autres, il est capable de participer aux groupes de travail collectif (*klala*) et devient « membre de *klala* ». Telle est la progression souhaitée : participer trop tôt à des *klala*, avant d'avoir été formé par son père, ce que font certains enfants tout jeunes lorsque leurs parents ont des champs voisins, risque de donner de mauvaises habitudes de travail. C'est pourtant la pratique qui se répand actuellement.

L'apprentissage des tâches agricoles, qui permettront sa survie et celle de sa famille, reste prépondérant jusqu'alors. Mais les compétences acquises ouvrent à d'autres tâches et autorisent l'enfant à endosser de nouveaux rôles. Bien que nos interlocuteurs n'aient pas insisté sur des faits évidents pour eux, durant cette période les petits garçons s'exercent au piégeage, à la pêche et à la petite chasse, activités qui mêlent jeu et apprentissage tout comme l'imitation des danseurs, des batteurs et des musiciens. Vers douze ans, l'enfant, devenu suffisamment fort pour danser, en a le savoir : « il a les yeux ouverts pour la danse ». Il en va de même pour les autres arts où les Gouro excellent.

L'âge où un garçon participe aux *klala* est également celui où il peut être « envoyé appeler une femme », façon de dire qu'il sait tenir un secret ; il est prêt à être admis dans le bois sacré. Nul rite collectif n'organise ce passage ; et la circoncision n'est pas pratiquée. Seul le sacrifice d'un poulet opéré dans le bois sacré marque son entrée. Dès lors, jugé suffisamment mûr, il peut accompagner son père dans les réunions d'hommes qui se tiennent dans le bois sacré et où se prennent les décisions concernant véritablement la vie publique. Son statut a changé : « il sait ». Dans le même temps sa maturité physique exige plus de pudeur, il ne porte plus la culotte lâche des enfants. Après leur entrée dans le bois sacré, les danseurs et les musiciens les plus talentueux s'exercent au contact de leurs aînés pour devenir porteurs des « masques de la forêt », appelés aussi « masques d'hommes »⁷, ou membres de leur orchestre ou de leur troupe. Mais déjà les enfants de 7, 8 ans ont porté le masque d'herbes *klo*⁸ avec lequel ils parcourent le village en quête de friandises.

Jusqu'alors le garçon était un enfant. L'assurance qu'il montre dans la réalisation des différentes tâches à mesure que s'affirme sa maturité phy-

7. Que l'on oppose aux « masques de femmes », dans la mesure où ces dernières peuvent les voir et même les toucher car ils ne sont pas puissants comme le sont les masques du bois sacré.

8. D'après Ariane Deluz (1993a : 240) un des masques les plus puissants serait ainsi confié à l'innocence des enfants.

sique le fait passer insensiblement dans la catégorie suivante : la grande catégorie des « jeunes » (*peiné*) qui se prolonge jusqu'à la « vieillesse ». S'il a du courage, le « petit jeune », vers 15-16 ans, construit aux marges de la cour de son père sa petite « maison de jeune » dont la porte ouverte vers l'extérieur préserve son intimité. Il tourne littéralement le dos à sa famille ; la politesse exige de ne plus l'interpeller par son véritable nom, il faut utiliser son « nom de jeunesse », surnom qu'il s'est parfois choisi. Il « fait sa jeunesse », passant des groupes de travail aux troupes de danse où il brille aux yeux des « demoiselles » (*blén-nu*). Puis « jeune », sachant travailler, en pleine possession de sa force, il atteint bientôt l'âge d'être « bon à marier » (actuellement entre 18 et 20 ans)⁹. Mais ne disposant pas de ses propres champs, il dépend toujours de son père, réel ou classificatoire, qui parle en son nom dans les assemblées et, en conséquence, paie ses amendes ; il n'est toujours que le bras, l'instrument, des décisions prises par les aînés qu'il doit savoir exécuter le cas échéant en secret. Une fois marié, père d'un ou deux enfants, il devient « vieux parmi les jeunes ». Des responsabilités lui sont confiées dans l'organisation de certains travaux agricoles. Puis son père lui accorde le droit de cultiver certains champs. Le fils est devenu capable d'effectuer ces tâches à la place de son père¹⁰.

Désormais en position de nourrir sa famille, le « jeune » se forme à tenir son rôle dans la vie publique. Il apprend à forger son propre jugement, à défendre les intérêts de son lignage, dont son père lui transmet peu à peu l'histoire. Il l'accompagne aux assemblées d'anciens, l'assiste lors des jugements ; mais son père parle toujours pour lui. « Celui qui reste devant la porte de sa maison », bien inséré dans son groupe de travail, est responsable de ses champs et de la nourriture d'une famille qui s'agrandit. Sa présence devant sa maison devient nécessaire. S'il aide en effet son épouse occupée aux tâches du soir (aller au puits, préparer le repas, chauffer et distribuer l'eau du bain) en gardant les enfants, il est avant tout attentif aux comptes rendus et aux commentaires des événements du jour. Il doit se tenir au courant des affaires de l'unité domestique, car il lui appartient désormais d'en régler les conflits. Ses pères complètent les connaissances qu'il a déjà acquises sur les liens de parenté de la famille, du lignage et, partant, les alliances possibles et interdites, l'informent des conflits et des personnes auxquelles il ne faut pas adresser la parole, des dettes contractées pour les funérailles et, secrets ultimes peu dévoilés aujourd'hui, de l'identité d'éventuels esclaves de sa famille. À terme, suffisamment au courant

9. On constate en effet un rajeunissement de l'âge du mariage.

10. Il dépendra des circonstances, ou de la générosité de l'aîné, que celui-ci lâche plus ou moins tôt les rênes de la coordination des travaux agricoles.

des affaires, il se risquera peu à commettre des impairs et pourra être délégué pour parler à la place de son père dont les forces faiblissent et qui répugne à de trop longs trajets¹¹. Il est devenu un « jeune aux yeux ouverts », toujours « jeune » donc, mais lucide, aux yeux décillés.

Vers 45 ans, alors que ses enfants vivent leur jeunesse (et s'occupent donc de ses champs), il est appelé en son nom propre dans les assemblées du village et atteint alors la position de « vieux »¹². Mais il est du rang des « jeunes des vieux », tout juste promu au statut de vieux. C'est alors qu'on juge que sa fontanelle est réellement fermée, qu'il est devenu un homme accompli (*tinli*, noir). Il revient aux « vieux » de traiter les affaires publiques. Cet exercice repose sur des compétences que chacun devra acquérir. Tous n'y excellent pas. Vers 50-55 ans, ses forces commencent à l'abandonner, il devient « vieux » (*kwa*) ; il continue de défendre les intérêts de sa famille, et reprend les cultes de ses pères suivant la règle de succession adelphique. Aux champs, il se contente de tuteur les ignames et de désherber. De plus en plus vieux (*kwa-kwa*, « vieux-vieux »), il ne pourra bientôt plus accompagner ses fils aux champs, même pour désherber tout en étant assis. Il ne sera plus qu'un « vieil homme simple » qui garde la maison. Très rares sont ceux qui ont la chance de devenir « ceux qui mangent » ; ils sont si vieux qu'ils restent allongés dans leur chaise longue ou dans leur hamac, la vie rythmée par les repas. Ils sont proches du monde des ancêtres avec lesquels ils assurent la communication jusqu'à l'heure de leur mort. Le rôle cultuel est en effet le seul qu'un homme ne transmet pas de son vivant, quitte à simplement rester assis à côté de son successeur désigné qui opère, voire parle en son nom s'il ne peut plus lui-même dérouler la litanie des ancêtres et formuler les requêtes des vivants. Fréquenter les puissances, par l'entremise des sacrifices et des accolades aux masques, réactive et conforte sa propre puissance (*gnale*) qui s'accumule comme en couches successives autour de sa personne tandis que sa force physique (*plèlè*) décline.

Le cycle féminin

Garçons et filles suivent le même développement durant l'enfance et se séparent à la jeunesse. Il est habituel de considérer que les filles sont plus pré-

11. Le signe de confiance qui traduit la maîtrise du jeu subtil de l'échange et de l'alliance est la responsabilité de la malle contenant les biens de prestige, pour lesquels les Gouro n'ont pas de désignation spécifique si ce n'est celle de « pagnes ». Le père peut ou non confier cette malle à son fils avant sa mort, mais celui-ci n'en fera usage que selon ses conseils. Tout impair dans le maniement des richesses, dans les échanges lors des funérailles, peut entraîner des désagréments infinis dans ce monde-ci et dans celui des ancêtres, lesquels rappellent à l'ordre leurs descendants en leur envoyant des maladies mortelles spécifiques (Haxaire 1994).

12. En règle générale, un père ne peut demeurer « jeune » quand ses enfants le sont.

Fig. 1 La jeunesse exulte dans les danses rapides, ici celle du masque Flali :
belle "jeune femme du village" convoitée

Fig. 2 Travail collectif pour construire les murs
de maison d'un jeune du groupe – d'où l'expres-
sion "creuser l'argile" (*kwa-kùli*) qui exprime tout
ce qui demande un effort important

Fig. 3 Masque Gla mettant en scène la déréliction d'un aîné qui ne se tient pas à sa place et convoie avec une jeunesse

Fig. 4 Un couple de "Vieux" posent pour leur postérité

Fig. 5 Funérailles : jeunes filles dansant leur deuil (chagrin) sous la conduite de leurs aînées

Fig. 6 Hérault présentant argent et pagnes échangés entre alliés juste avant la mise en terre

coces. Les garçons vivent leur jeunesse avec les filles plus jeunes, nées les mêmes années que leurs cadets. Un décalage de cinq à six ans, soit deux à trois grossesses, se constate dans les couples issus de premiers mariages.

Moins robustes que les garçons, les filles travaillent aux champs plus tard que leurs frères. Mais elles méritent bien le nom de « petites aides » car dès 5, 6 ans, elles font leur apprentissage au village : elles surveillent le feu, chassent les animaux domestiques, pilent avec leur mère, sans savoir encore faire les sauces cependant. Autrefois les petites filles pouvaient être excisées dès sept ans¹³. À cet âge, elles savent déjà tenir un foyer, aident leur mère à la cuisine et s'occupent de leurs petits frères et sœurs. Si l'on en croit les chants de *knèn* qu'elles apprennent durant la retraite suivant l'excision et qui accompagnent leurs gracieuses danses, les petites filles doivent se préparer à se comporter comme il se doit dans la cour « étrangère » qui sera celle de leur futur mari. L'épouse respectée gère le travail et les biens que lui confie son époux, partage sans commettre d'impair la nourriture de la famille, et *a fortiori* celle des « étrangers », sait éviter les conflits et s'adapte aux caractères des uns et des autres. Deux étapes traduisent l'intégration de ces rôles. Vers 11 ans, les filles sont en principe capables de tenir compagnie aux étrangers et de les servir. Dans cette région, les étrangers accueillis mangent seuls dans une maison et doivent être assurés que la nourriture n'est pas empoisonnée¹⁴. Les fillettes qui « peuvent manger avec les étrangers » savent disposer les plats, apportent tout ce dont l'invité a besoin et surtout mangent lentement en laissant la plus grande partie de la viande de façon à attendre sagement que l'invité ait fini pour débarrasser. Un peu plus tard, quand ses seins ont commencé à pousser, la fillette devient « celle qui peut remplacer une épouse » décédée prématurément, suivant une règle de sororat qui était loin d'être appliquée automatiquement.

La puberté fait de la « petite demoiselle » *blèn-nèn*, une « demoiselle » en âge de se marier, dès quinze ans, alors que ses compagnons de jeux n'en sont pas encore à faire leur jeunesse. Elle deviendrait une « vieille demoiselle » si elle les attendait jusqu'à 17-18 ans. À son mariage elle quitte en principe le village de ses parents, ce que signifie l'appellation « femme du village d'un mari », synonyme de « femme mariée ». Devenue mère, elle est « celle qui reste devant sa maison » lorsque son mari entre dans cette catégorie ; la femme fait alors la cuisine¹⁵ ; le couple et ses enfants cessent de

13. Cette tradition semble relativement récente selon Ariane Deluz (1987).

14. Rappelons que la société gouro, segmentaire, est constituée d'unités territoriales qui étaient autrefois en relation complexe d'alliance et de guerre.

15. Il est nécessaire de disposer des récoltes d'ignames et surtout de riz pour nourrir de façon autonome sa famille. Dès le moment où le mari a cette liberté, le ménage peut choisir de se joindre ou non à des parents proches pour partager le repas, ce qui était impossible auparavant.

manger chez les parents du mari. Les jeunes femmes ne travaillent plus comme autrefois pour leurs belles-mères et deviennent très tôt responsables de leurs champs. À la ménopause, la femme entre dans la catégorie des « vieilles », *li-kwa*, exclues de la couche de leur mari¹⁶, à moins qu'elle ne décide volontairement sa mise à l'écart à la naissance du premier enfant de sa fille. Elle continue cependant à aider son époux, notamment pour la récolte de riz, et cultive toujours les champs d'arachides et de légumes qui lui assurent un revenu. Mais dès ce moment, l'on considère que ses forces déclinent. Comme la femme perd du sang à chaque naissance, ce qui, pense-t-on, diminue la quantité de liquides corporels qui atteignent plus vite leur étiage, elle « vieillit » plus vite que ses compagnons. « Vieilles-vieilles » tout comme les hommes, elles deviennent ensuite « vieilles femmes simples » (*li-bla*) sur la fin de leur vie. Ne travaillant plus aux champs ni à la cuisine, elles sont en charge de tâches qui les occupent au village. Ce sont elles qui maintiennent toujours fraîches les feuilles de « plantes à natte » (marantacées) dans lesquelles sont emballées les noix de cola récoltées par leur mari¹⁷. Autrefois elles préparaient l'indigo avec les feuilles qu'on leur apportait et filaient sans relâche le coton. Dès la ménopause, elles peuvent participer à certains sacrifices aux ancêtres, mais non à ceux du bois sacré, et, jadis, pouvaient soigner les grands blessés, maintenant en quarantaine dans des abris hors du village, puisqu'elles ne les mettaient pas en danger. Mais rares sont celles qui usent de ces possibilités. Quelques familles seulement rendent un culte au masque de la « savane sacrée » des femmes (*knèn*) (Deluz 1987). En effet, les femmes qui s'y consacrent doivent abandonner mari, enfants, et surtout petits-enfants, pour rejoindre le village de leurs frères, et beaucoup y renoncent.

La conversion des forces au cours des âges

Les catégories d'âge, qui traduisent l'acquisition de compétences et de pouvoirs et partant l'accès aux statuts, se comprennent en regard des représentations des transformations du corps et de la personne au fil du temps. Pour les Gouro, agriculteurs dont le corps est l'outil de travail par excellence, les étapes de la vie peuvent d'abord s'envisager selon les variations de la force physique, ce que de vieux interlocuteurs, dont la vigueur diminue, ressentent sans doute plus vivement.

16. Selon une logique des humeurs (Haxaire 1987) décrite par ailleurs chez les Samo par Françoise Héritier (1996).

17. Ressource des Gouro, producteurs ou courtiers dans le commerce avec le nord (Haxaire 1996).

Les différentes étapes de la croissance de l'enfant puis du jeune sont, au détour du discours, mises en relation avec le raffermissement physique qui les conditionnent. Le nouveau-né cesse d'avoir ce statut lorsque sa fontanelle est « fermée ». Dès qu'il se met à quatre pattes, sa fontanelle ne « bat plus, sa tête est soudée ». Les progrès dans la motricité, l'agilité de l'enfant à la danse, par exemple, se manifestent à l'âge où ses « nerfs-vaisseaux-tendons » (*mii*) commencent à « être durs », vers 6-7 ans. Le travail devient possible lorsque les os du bras durcissent, deviennent forts, matures. De même, taper sur un tambour et danser nécessitent ces consolidations qui rendent possible la circulation du sang et, partant, de la force. Force des os et force du sang sont mis en parallèle.

« Quand tu commences à grandir, tes articulations, là où tes os se ressoudent, l'eau qui est dedans se colle aux nerfs et ton sang circule [ce qui exprime la force *plèlè*] tes membres sont devenus durs. »¹⁸

Selon les Gouro (Haxaire 1987, 1998a), os et moelle sont la réserve de la force du sang qui circule le long des tendons réunissant les os. Le « sang », issu de la partie utile, chaude, des aliments, est tempéré par l'eau de boisson et animé par le souffle. Le sang, pense-t-on, a une force proportionnelle à sa quantité et à sa fraîcheur. Ainsi la vieillesse ou les maladies assèchent-elles le corps et, par conséquent, l'échauffent.

Cette force est à son apogée au moment de la jeunesse et s'exprime à travers les danses rapides, les jeux de tam-tam, les nuits de veille qui succèdent aux rudes journées de travail passées à butter les champs d'ignames. À l'inverse, le vieux devient complètement faible (*toolo*, « mou »), « sa machette ne peut plus faire de mal à quoi que ce soit ». Le vieux est « celui qui s'est abaissé » car son sang a diminué de volume et ne « circule plus » bien : « la vieillesse se limite à ce que l'on est faible ; quand ton sang ne circule plus, c'est que tu es devenu vieux, tes bras deviennent maigres et cela se resserre encore ». À mesure qu'il vieillit, seul son souffle soutient encore l'ancien, mais bientôt « fatigué, le souffle le quitte ».

Gnale, la puissance du double

Cependant, il est bien connu que certains vieillards fatigués n'en sont pas moins puissants. Ils tiennent leur rang dans la vie publique car ils disposent d'une force qui inspire le respect, celle-là même qu'ils tiennent de

18. Les citations entre guillemets sont des traductions littérales des propos de nos interlocuteurs, exécutés de leur propre culture.

leur rôle de *yù-ba-zan*, sacrificateur « qui arrose les puissances »¹⁹ et communique avec le monde des ancêtres.

Il s'agit bien de communication, tant avec les vivants qu'avec les ancêtres. Prendre la parole est une opération dangereuse. Dès qu'il devient « chef de famille », un homme gouro doit gagner en assurance s'il veut réussir à parler en public à la place de son père, à le représenter à l'étranger lors de funérailles (espace/temps de tous les conflits potentiels), à participer aux conseils où se règlent les affaires. L'orateur qui n'a pas « les yeux ouverts » défend mal son point de vue, peut se faire couper la parole et encourt même le risque d'être accusé à tort. Les vieux attribuent cette inhibition à la puissance qui se dégage du cumul des puissances des personnes du public parmi lesquelles se trouvent inmanquablement quelques vieux ou quelques féticheurs. C'est le *yara-gnale*, « *gnale* du public », littéralement « des visages » : « Toi qui n'est pas de force à supporter cette puissance, ton sang se coupe dans ton cœur [se fige] ». Les vieux de l'assemblée sont forts parce que depuis le temps qu'ils vivent « on leur a fait beaucoup de remèdes », ce sont des personnes accomplies (*tinli*). Pour ne pas se laisser détruire, les danseurs, les devins, toute personne se produisant en public, doivent se prémunir et se faire un « remède », souvent sous forme de lustration, pour renforcer leur propre puissance. Il s'agit alors de celle du double invisible de la personne (de l'ombre *lei*)²⁰ qui n'est pas sans rapport, nous allons le montrer plus bas, avec le sang et donc la force. Ainsi nous explique-t-on :

« Les grands personnages, tu n'y prends pas garde mais leur double est beaucoup plus fort que toi. Il t'attrape, cela t'étouffe et te monte le sang au cœur. Cela te fait les yeux pâles, tu ne peux plus parler. C'est cela le *gnale* ; c'est notre double qui est le *gnale* [...] C'est dans notre foie, tout le monde n'a pas le même sang, certains ont un sang fort. »

Un autre exégète précise :

« Le *gnale* des vieux, ce sont les « fétiches » (*yù*). Ils se font des décoctions avec les écorces de certains arbres [jugés puissants car ils sont la métamorphose de génies de brousse] et ils se lavent avec. On sacrifie des choses à certains vieux masques sacrés, ils s'assoient devant. Les masques sacrés mettent la main sur leur tête [...] c'est ce qui augmente le *gnale* des vieux. Pour ce qui est des jeunes, comme ils ne font pas cela,

19. Terme que les Gouro traduisent en français d'Afrique par « fétiches ». Les différentes acceptions du terme gouro *yù* désignent toute entité support de puissance (*gnale*), qu'il s'agisse des masques, d'êtres de la brousse, d'artefacts ou d'individus dans certains états, comme les petites excisées. L'ethnologue femme ne peut aborder cette question qu'indirectement. Mes enquêtes furent largement guidées par mes interlocuteurs qui, procédant par associations, m'introduisirent aux maladies du sang et aux maladies dues aux transgressions des règles des ancêtres, puis ils abordèrent les maladies dites *gnale*, contractées après avoir tué certains animaux, ce qui me conduisit à travailler sur cette composante de la personne. Ces informations sont accessibles à qui s'y intéresse. Les savoirs ésotériques concernent plutôt la nature et la fonction des masques et des cultes.

20. Nous préférons traduire *lei* par « double » plutôt que par « ombre », devant l'insistance mise par les vieux exégètes à nous dire que cette entité diffère de l'ombre portée, et que chacun est double.

leur *gnale* est proche [moins épais]. Le *gnale* des gens existe en lui-même, mais l'homme se fait des plantes pour qu'il devienne fort. »

117

Cette « puissance », mise en relation avec le sang, se manifeste au niveau des yeux²¹ ; les pratiques évoquées concourent à la moduler. À mesure que ses forces déclinent, l'homme chef de famille, entré dans la catégorie des « vieux », doit, pour assumer son rôle et renforcer sa position dans la vie publique, gagner en puissance en entretenant cette composante ou cette émanation de la force qui lui donne poids et pouvoir. Les catégories d'âge, délimitées qu'elles sont par la capacité à réaliser des tâches autorisant à endosser de nouveaux rôles, ménagent ainsi au fil du temps une marge croissante à l'expression des potentialités individuelles.

Le rapport entre force et *gnale*

Pour comprendre le lien qu'établissent les Gouro entre force et puissance (*gnale*), il faut rappeler que l'être humain, pour eux, est double, doté d'un corps matériel contenu dans son enveloppe de peau, et de son double invisible (*lei*) étroitement imbriqué dans le corps qu'il réplique. Toute maladie, pense-t-on, fragilise la conjonction du corps et du double et prélude à la séparation ultime qu'est la mort. Différents fluides du corps jouent le rôle de support des composantes du double qui s'ancre dans le foie et s'articule au corps par les « nerfs-vaisseaux-tendons ». À l'air inspiré-expiré, *fuu*, correspond le souffle *fuu* de même nom, encore appelé « souffle de dieu » (*balì le fuu*) ou « souffle vital » (*kaa belì fuu*), qui est une des instances de la personne. Le souffle anime le sang qui en est le support, et l'un et l'autre circulent le long des mêmes canaux²². À la force du sang répond la puissance du double appelée *gnale*. Ainsi peut-on dire que « le double *est* le souffle qui *est* le *gnale* ». Le sang n'est pas conçu comme distinct de ces instances invisibles²³. Corps et double s'altèrent et se renforcent réciproquement. Toute atteinte au double laisse place aux maladies et, inversement, une blessure au corps fragilise le double.

Tout être vivant est doté d'un double dont la puissance varie d'un individu à l'autre. Certains êtres de la brousse, à savoir des arbres, des animaux ou des génies qui sont les métamorphoses de ceux-ci, possèdent le plus de puissance et servent aux lustrations qui renforcent le double. Les artefacts composés à partir de leurs écorces ou de leurs phanères, nommés *yù*, terme

21. Comme l'a exprimé l'exégète cité *supra*. Les yeux pâles et vides seraient dus à l'influence d'un *gnale* délié de son support, par exemple celui d'un ennemi ou d'un gros animal tués.

22. Précisons que l'eau de boisson, tout comme l'air, emprunte la trachée-artère et qu'un même terme (*mli*) signifie « avaler », « ingérer un liquide frais », « ingérer de l'air, de la fumée ».

23. Ce qui peut poser problème lors de la traduction des messages de prévention du sida (Ginoux-Pouyraud & Haxaire 1997).

traduit par « fétiche », servent de support à cette puissance que renforce de surcroît celle du féticheur qui les a préparés.

Si rien d'autre n'intervenait, on pourrait dire que le *gnale* est à son apogée au moment où la force du sang atteint sa plénitude, quand, pendant la jeunesse, l'individu gonflé de jouvence possède le plus de sang. Mais, nous l'avons vu, certains vieillards sont extrêmement puissants. La force vitale ne diminue pas de façon semblable chez tous les individus, ce qu'explique un vieux sacrificateur :

« L'homme simple, qui n'adore aucun fétiche, s'il devient vieux, son *gnale* ne peut égaler le nôtre [celui des sacrificateurs] [...] Si tu es sacrificateur, tu as ton propre *gnale* et celui du *yù* [fétiche] s'ajoute au tien. C'est pourquoi le *gnale* d'un sacrificateur dépasse celui d'un homme simple [...] Le vieux, son *gnale* commence à devenir faible avant que le vieux ne fatigue, quand le souffle le quitte... C'est la force de ce souffle-là qui est le *gnale*. »

La force dépend du souffle ; pour qualifier l'état d'un vieux fatigué on dit que « le souffle qui est dans les os est fini ». Or, nous savons par ailleurs que la moelle contenue dans les os, réserve de la force du sang, est elle-même issue du souffle. La force des os doit croître parallèlement à la force de ce souffle. Les battements de la fontanelle sont perçus comme des respirations. Il faut donc que la fontanelle soit fermée, mais aussi durcie, pour pouvoir bien parler quand on est « vieux », vers 50 ans. Quand le souffle est fini, le sang lui-même est fini :

« Tout cela, c'est le sang. Si le sang est fini dans ton corps, tu n'as plus de force. Alors *fuu* t'a quitté. Parce que c'est le sang de l'homme qui est *fuu*. C'est le *fuu* de dieu qui est le sang de l'homme. [Mais] si dieu te donne *gnale*, si *gnale* est sur toi, alors tu as la force. Et ta force, c'est ce qui est au-dessus, c'est ton souffle, et c'est ton double aussi. »

Le souffle vital qui « est le double » peut également être désigné, nous l'avons vu, par l'expression « souffle de dieu ». Par cette parcelle de son souffle, l'homme est relié à la toute puissance du dieu créateur²⁴ (*bali*). Grâce à ce souffle, il échappe à l'anéantissement, à condition d'en entretenir la puissance en se conciliant les grâces de ceux qui sont les intermédiaires avec la puissance suprême du dieu créateur : les ancêtres.

Dieux tutélaires, destin et accomplissement individuel

Les zu, dieux tutélaires

Les Gouro désignent les ancêtres intercesseurs d'un individu par *zu* (ou *zi bali* ou *zuo zu* ou encore *pa bali*), « dieux tutélaires » situés « autour » (*zi*

24. Il s'agit d'un principe créateur, réserve de souffle, traduit en français d'Afrique par « dieu », usage que nous suivons ici.

et *zi bali* signifie « dieu qui entoure », « derrière » (*zuo*). Ils couvrent, protègent le double. Ces dieux tutélaires sont une parcelle du souffle invisible de dieu dans lequel les ancêtres sont retournés, ce qui revient à dire plus brièvement qu'ils sont les ancêtres (« ton dieu personnel qui est ton ancêtre »)²⁵. La parcelle du souffle de dieu qui a été attribuée à l'enfant par l'intermédiaire de l'ancêtre « homonyme », appelé *zie*, sera à l'origine du double d'un individu singulier. Le *to wòlè*, le véritable nom d'un individu, se rapporte à ce double qu'on ne peut envisager comme la réincarnation d'un ancêtre, même si cette expression est parfois employée.

Ce qui fait la singularité d'un être, qui pourra l'amener à la renommée (à ce que son nom *to* soit connu) ou à la honte (s'il a « gâté » [*sali*] son nom), est du ressort de ses *zu*. Selon leur nature, l'individu a un destin heureux ou malheureux. Ce destin, donné à la naissance, se révèle petit à petit : « l'enfant vient de chez dieu avec son *zu* mais le garde dans la tête et ne le connaîtra que lorsqu'il sera grand [...] Ce que quelqu'un deviendra, il l'a au-dessus de la tête ». Les *zu* sont également appelés « dieux qui élèvent, éduquent » (*pa bali*). En quelque sorte l'enfant homonyme d'un ancêtre partage avec lui une même éducation, ce qui laisse place aux variations et donc à la liberté d'expression des individualités, dans la limite de certaines contraintes, celles précisément de la tonalité de ses *zu*. S'ils sont « noirs » (protecteurs, bons), ses projets se réalisent : son commerce, ses biens, sa famille, prospèrent et, à sa mort, il retrouve dans le monde invisible tout ce qu'il aura accumulé. Mais s'ils sont « rouges » (dangereux, mauvais), son instabilité est source d'infortune ; une femme ne sait s'attacher de mari et ne peut lui donner de descendance, un homme erre sans se fixer, se fait bannir de ses groupes de pairs, enchaîne affaires hasardeuses et cultures improductives.

Il dépend de chacun de s'assurer de la protection de ses *zu*, voire d'en atténuer la violence, en respectant les interdits de dieu et des ancêtres et en honorant ces derniers par des sacrifices. Crimes et transgressions livrent le double à la merci du malheur. À l'inverse, tout bienfait, qui attire les bénédictions de dieu, concourt à le renforcer. C'est ainsi que nos vieux interlocuteurs attribuent leur longévité à leur comportement. Maladie et infortune conduisent à s'interroger sur les éventuels défauts de protection de son double par les *zu*, et partant sur le bien-fondé de toute décision. Leur intervention réajuste les destinées.

Ainsi les *zu* pèsent-ils sur la position de l'enfant dès la naissance. Les pleurs incoercibles du nouveau-né disent la non-reconnaissance du nom attribué. Pour les Gouro, il est possible de devenir homonyme de plusieurs

25. « Nos vieux parents qui sont dans la terre et que nous appelons nos *zu* "derrière nous", c'est comme s'ils étaient restés avec dieu, ils sont ensemble. »

façons²⁶. Le cas le plus extrême, mais aussi le plus révélateur pour notre propos, est celui où un ancêtre choisit de son propre chef l'un de ses descendants. Il avertit les parents en rêve. Sinon, il revient au devin de l'identifier, faute de quoi « le double de l'enfant ne descendrait pas sur lui [l'enfant serait maladif] ». L'enfant doit en effet respecter les mêmes interdits alimentaires que son homonyme, ce qui ne pose pas de problème tant que l'homonyme est un parent ou un ancêtre paternel car l'enfant respecte les interdits de son lignage ; mais s'il s'agit d'un ancêtre maternel, occurrence plus rare, l'enfant peut être amené à rejoindre le lignage de sa mère. Dans l'exemple suivant, l'ancien se met en scène et prend son interlocuteur comme gendre.

« L'enfant de ma fille même s'il est mon homonyme doit habituellement respecter les interdits de ta famille, toi, son mari. Mais si l'enfant décide de lui-même de respecter les miens, il le dit par les devins ou en rêve. Ce jour-là, tu viens toi-même, accompagné de ton enfant, pour me le donner. Cela veut dire que tu ne me donneras plus de cadeau, c'est pourquoi ton enfant est devenu mon *zie*. »

Le père est dispensé de verser la compensation matrimoniale, situation comparable au cas relevé par Claude Meillassoux (1964 : 40, 160) où un chef de famille accepte de « marier » sa fille sans recevoir de compensation matrimoniale, pour garder dans son lignage le fruit de cette union. C'est par l'alimentation, et donc le respect des interdits alimentaires, que le sang prend l'identité attendue, qui est celle du lignage. L'absence de trace des aliments interdits est la condition nécessaire pour que le double, le souffle des ancêtres, puissent animer le sang de l'enfant²⁷.

Tous les talents que manifestera l'enfant, et par la suite le « jeune », viennent de dieu, des *zu*²⁸. En rêve, ils transmettent recettes et « fétiches », exigent que soit cultivé l'héritage de leur talent de danseur, de chanteur..., ce qui perpétue leur souvenir et assure la survie de leurs noms. Il dépend de l'individu, dans la conception gouro de ses *zu*, de s'exercer à imiter les grands danseurs, les grands conteurs. Chacun peut, s'il en a le goût, s'attacher à suivre un guérisseur, un devin, un chasseur ou un artisan. Au

26. Certains enfants sont dits « nés des excuses ». Dans ce cas, ils ont reçu le nom d'une personne que la mère a offensée et qui appartient très souvent au patrilignage, puisqu'elle vit dans la « cour » ; on répare l'offense en lui assurant une survie dans l'au-delà grâce aux sacrifices que ne manquera pas de faire l'enfant homonyme. À l'inverse, les parents peuvent dédier l'enfant à naître à une personne qu'ils apprécient particulièrement et en faire son homonyme, son *zie* ; ce sont alors les propres *zu* de l'adulte élu qui guideront la venue du double attribué au bébé. L'enfant ne respecte pas nécessairement les interdits alimentaires de son *zie*, ce que rappelle notre interlocuteur. Les cas d'homonymie tels que les décrit Ariane Deluz (1993b) ne sont pas la norme ; il a fallu que l'enfant porte les deux noms de son homonyme.

27. Il en irait de même pour d'autres assimilations qui surviennent à l'âge adulte, cf. le cas cité par Deluz (1970a : 131) : « Il arrive qu'un individu vienne résider chez le mari de sa sœur. S'il participe au repas suivant le sacrifice aux ancêtres de son hôte, il doit par suite respecter les interdits paternels de ce dernier. »

28. « Tu ne peux pas faire ce que dieu ne t'as pas permis de faire. C'est lui qui montre la divination aux gens, qui fait devenir devin, chasseur, cultivateur. Tout dépend de lui seul ; *zu*, c'est quelque chose qui fait danser, qui permet de chasser, d'avoir de l'argent, d'avoir des femmes... »

cours de la vie, les accidents, des mauvaises récoltes, diront l'inopportunité des choix opérés, par exemple le choix de s'établir sur les terres du lignage maternel, loin de la tombe du père. À l'inverse, les *zu* pourront favoriser l'initiative de fonder de nouvelles installations. Le devenir à la vieillesse, qui procède de l'art de gérer les conflits et de rendre la justice, dépend étroitement du caractère de chacun, de ses *zu* (même si ces dispositions peuvent être influencées par le contexte familial). Il faut qu'au cours des discussions, les paroles de l'orateur aient du poids. Ne seront écoutés que les hommes suffisamment considérés par leurs pairs, et ce du fait de leur comportement, de leur sagesse. Le discours des individus au comportement asocial (dû à un *zu* « rouge ») sera écourté. Ils ne pourraient qu'afficher une puissance sujette à caution car toute puissance étant en dernier ressort puissance de dieu, un comportement incorrect risque d'annuler tout pouvoir, fût-il renforcé par des « fétiches » qui tiennent également leur pouvoir de dieu.

Il est risqué de s'opposer aux incitations de ses *zu*. Ceux qui ne peuvent se résoudre à exécuter leurs diktats se retrouvent, errant en brousse, fuyant de village en village à la recherche d'un guérisseur, parfois très loin de leur terre d'origine, dans des unités territoriales étrangères où ils s'installent. Résister à leur emprise mène à la folie, état d'où ne reviennent que ceux qui ont acquis, par cette initiation, la maîtrise de la communication avec l'au-delà. Ces *zu-zan*, « ceux des *zu* » ont fonction de médium.

Ainsi cette instance préside au devenir de l'individu, mais si la modalité singulière qu'elle imprime au destin se révèle petit à petit, il appartient à chacun de développer, d'aggraver ou d'atténuer les dispositions données et même, nous venons de le voir, de résister à ses tendances au péril de sa vie ou de sa raison. Les catégories d'âge qui sont fondées sur le développement des capacités de l'individu n'entrent pas en conflit avec cette conception : elles la prolongent. Le destin se dévoile à mesure que l'individu avance en âge : catégories d'âge et *zu* s'étaient mutuellement.

Accomplissements singuliers et limites de l'individualité

La structure sociale gouro ménage donc la possibilité que s'épanouissent des talents, des tempéraments individuels, dans certaines limites cependant, comme l'illustrent les exemples présentés ci-dessous.

Tel « jeune », travailleur et pondéré, qui avait dû interrompre ses études pour des raisons de santé alors que ses frères se dirigeaient vers de brillantes carrières, s'était vu confier le soin des « vieux » et de la famille au village. Il était reconnu comme « sage », c'est-à-dire au courant des affaires et déjà capable de les juger. Son père, en signe de gratitude, lui avait donné la responsabilité de la maison dès que, à l'âge de vingt ans, il avait fondé

une famille. Bien qu'encore vigoureux, le père avait cessé de travailler son propre champ pour cultiver avec son fils. Toutefois son épouse, désireuse de gâter ses petits-enfants, continuait de s'occuper de son propre champ d'arachides, dont elle tirait quelques revenus, et travaillait indépendamment de sa belle-fille. Conséquent avec sa décision, le père avait progressivement délégué son fils dans les réunions concernant le village, le quartier ou la famille, dès l'âge de trente ans, âge prématuré en principe pour assumer cette fonction. Mais le père continuait de parler seul pour toutes les communications avec les ancêtres, c'est-à-dire les consultations de devins ou les sacrifices. Le fils, bien que « jeune », avait atteint le statut de « vieux », ce que ne manquaient pas de faire remarquer ses amis en le qualifiant comme tel.

Cet exemple de délégation précoce des pouvoirs dans la sphère lignagère se retrouve au niveau du village. À la mort de son père qui avait longtemps occupé ce poste, un homme de moins de 50 ans fut désigné chef de village (fonction certes administrative et non coutumière), alors qu'il était en principe trop « jeune » pour assumer cette charge. En effet, le vieil homme, fort puissant, cumulait les pouvoirs de guérisseur, de féticheur, de devin et de médium, mais, devenu aveugle, il avait transmis de son vivant ses arts et ses fonctions à son fils qui le représentait en tout lieu et, bien entendu, à l'étranger où sa réputation le faisait quérir.

Les « hommes puissants » *mi-gònè* et les « femmes puissantes » *lì-gònè*, littéralement homme ou femme « garçon » (au sens de fort, viril), représentent un autre cas d'accomplissement. L'étendue des pouvoirs des *mi-gònè*, encore appelés *fua*, « riches » (Tauxier 1924), a laissé croire aux premiers descripteurs que ces personnages importants étaient des « chefs ». Or, dans cette société acéphale, la gestion des affaires publiques se faisait, et se fait encore, lors de réunions entre aînés de segments de lignages, les sociétés de masques paraissant détenir l'autorité en dernière instance. Mais, on l'a vu, dans les assemblées, la parole de certains a plus de poids. À l'analyse, il est apparu aux ethnologues (Meillassoux 1964 : 196-200 ; Deluz 1970a : 33) que tout individu, dont les talents particuliers à la guerre, à la chasse, dans le commerce et, ajoutons-nous, dans l'agriculture, permettaient de se créer un réseau étendu de relations, pouvait devenir puissant. Cependant tous ne devenaient pas *mi-gònè*. Il fallait que, par leur réussite et leur prospérité, ils attirent ceux de leur patrilignage mais aussi de leur matrilignage qui, se sentant ainsi protégés, acceptent de travailler pour eux. Leur richesse ne suffisait pas ; ils devaient réussir à fédérer durablement les énergies et les talents en préservant un espace de sécurité par leur habileté à maintenir la cohésion interne de leur groupe, par la pondération et le poids de leurs dires publics, et le respect que leur « puis-

sance » inspirait. Il advenait que ce rôle soit tenu par une femme qu'entouraient des neveux, des fils ou des alliés : ce pouvait être une veuve très travailleuse et habile dans la gestion des ressources agricoles²⁹, une grande chanteuse, une femme ayant fondé un marché. Ces « femmes-garçon », telle cette grande chanteuse décrite par A. Deluz (1978), prennent certaines libertés au regard des normes de réserve qu'observent leurs compagnes. De nos jours, elles disputent à leurs collègues dioula le marché des légumes au plan national, certaines étant même capables d'intervenir de façon conséquente dans le financement de campagnes électorales. La concurrence est rude et, pour tenir leur place, ces femmes, tout comme leurs homologues masculins, doivent renforcer leur puissance et font appel aux féticheurs.

Quoi qu'il en soit de cet accomplissement ou des avantages apportés par les réseaux des relations qu'il s'était construit, le *fua* ou *mi-gònè* devait s'assurer une pérennité pour que son nom survive. À cette fin, le « riche » redistribuait ses biens au profit de son lignage ; il payait pour ses parents, et autrefois ses esclaves, les compensations matrimoniales et les amendes, manifestait sa prospérité en participant largement aux funérailles et y entretenait ses alliances. Pour perdurer, son opulence devait être entretenue en permanence par le travail des personnes librement agrégées autour de lui, et n'était pas transmissible en tant que telle. Ses héritiers, sous peine de se voir délaissés au profit d'un protecteur plus efficace, devaient faire montre des mêmes capacités. Certains retenaient la leçon de leur père, mais ce n'était pas toujours le cas. Ainsi l'accomplissement individuel dépend-il moins du statut que de la capacité à tenir un rôle public fédérateur.

Cependant, des percées par trop personnelles devenaient incompatibles et menaient à la segmentation – l'original souvent traité de « palabreur » allant créer son propre campement – ou encore au refuge (l'accueil) dans la famille maternelle. *A minima*, les personnages asociaux, querelleurs, sans générosité, instables au point de ne pouvoir assurer les fonctions que leur assignait leur rang d'aîné de fratrie, par exemple, étaient et sont toujours remplacés par des responsables effectifs : en ce cas, soit ils sont relégués à un rôle de figuration et n'interviennent que lors de certains cultes, soit ils se retirent d'eux-mêmes. L'ombre des accusations de sorcellerie et le bannissement subséquent plane toujours sur ces situations limites ; le faible, le sans refuge, l'individu sans descendance, y prête plus facilement le flanc.

Libre à chacun de prendre son autonomie, à ses risques et périls cependant. L'individu qui autrefois quittait son lignage pour créer une nouvelle installation devait être assuré de pouvoir se procurer de la nourriture ; il fallait mieux qu'il soit bon chasseur. Les « jeunes » qui, ces dernières

29. Dans certaines circonstances, en l'absence d'héritiers mâles, les femmes pouvaient hériter des richesses qu'étaient les palmeraies et les kolatiers (Haxaire 1996).

décennies, décidaient de cultiver seuls leurs plantations, devaient également réunir au moins une partie de la compensation matrimoniale et, pour cela, portaient s'employer quelque temps sur la côte ou en forêt.

Une certaine mobilité est possible, voire une certaine asocialité. D'aucuns vivent à l'écart, dans des « campements » lointains. D'autres ont coupé leurs plantations dans le village de leur mère, plus rarement de leur femme. D'autres encore ne réapparaissent qu'exceptionnellement aux funérailles de leurs parents, et donc ne participent pas à celles des autres habitants. La sanction de ces asociaux sera l'indifférence que susciteront leurs malheurs, et l'isolement. Au décès d'un habitant de ces campements, les chanteuses elles-mêmes avaient refusé toute prestation ; dans la nuit silencieuse, une assistance clairsemée s'était endormie autour du corps. Les masques représentant la lignée des ancêtres qui accueillent le double du défunt dans l'autre monde, certains de ne recevoir aucune offrande, ne s'étaient pas déplacés, ce qui prédit que la survie du défunt, celle de son nom, fera long feu. Tout comme l'humain est double, le monde et les réalisations qu'y effectuent les humains sont doubles. Le monde des ancêtres duplique les villages de la terre ; les sacrifices effectués par les descendants permettent à chacun de tenir son rang dans les échanges. Celui dont le nom est oublié, à qui personne n'offre rien, se trouvera peu à peu exclu et mourra définitivement. L'accomplissement de la personne se juge à la promesse de survie après la mort que son « nom », sa renommée, augure. C'est pourquoi il est si important de ne pas « salir son nom », de ne pas prêter le flanc aux critiques et aux moqueries publiques qui peuvent fuser à de nombreuses occasions : veillées funèbres où sont chantés, de façon cryptée, conflits ou méfaits entourant ce décès, charivari des *zèn* (Deluz 1970b) à la mort de vieilles femmes, grandes cérémonies des *yùnètàn* où, cette fois, ce sont les origines douteuses (serviles) ou les faits peu glorieux d'ancêtres du lignage qui sont, de façon tout aussi allusive mais claire à qui sait entendre, rappelés à la mémoire collective. En retour, tout comme « l'homme puissant », l'ancêtre prestigieux ne doit sa survie qu'à sa capacité à susciter des sacrifices pour le pouvoir de protection que ses descendants lui prêtent.

Replacer la notion de personne dans le temps permet de comprendre ce qui fonde les catégories d'âge et autorise les processus d'individualisation chez les Gouro : le développement des capacités psychomotrices, l'acquisition de savoir-faire puis de la capacité à gérer biens et hommes dans la complexité de la vie sociale. Force physique et puissance sont à la fois la condition et l'expression de l'accomplissement de ces apprentissages que chacun réalise selon son destin.

Comme Pierre Smith (1973 : 467) l'avait déjà souligné : « Un modèle de personne est toujours, d'une façon ou d'une autre, le corollaire d'un modèle des relations entre personnes », ce que Mary Douglas (1973 : 93) de son côté disait en d'autres termes : « The social body constrains the way the physical experience of the body, always modified by the social categories through which it is known, sustains a particular view of society. » La saisie en diachronie de la personne donne une vision dynamique du principe lignager et fait apparaître certains aspects insaisissables par ailleurs. Les statuts assignés par le sexe et par le rang dans le lignage sont tempérés par l'âge. Les conceptions de la personne qui s'y déploient autorisent une grande souplesse. L'individu émerge et apparaît moins inexorablement déterminé par sa position dans la structure sociale. Il joue la propre interprétation de son existence sur le mode particulier voulu par son destin, libre par ses choix d'infléchir ou non celui-ci.

Fondées sur ces critères, les catégories d'âge ne peuvent que se brouiller lorsque les conditions économiques et sociales changent. Aujourd'hui, si le pouvoir de décision reste structurellement aux aînés, certains « jeunes » au regard de la société jouent un rôle prépondérant dans les réunions et « les grands types », fils du village qui ont réussi en ville, se sont substitués aux *mi-gònè* d'antan (Haxaire 1992). Cela ne va pas sans conflits et met à l'épreuve le modèle de la société. Mais ici comme ailleurs, la redéfinition des rapports entre les âges et les générations est peut-être le moyen par lequel pénètre le changement social.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : notion de personnel/*personhood* – âges de la vie/*life stages* – dynamique lignagère/*lineage dynamics* – Gouro – Côte-d'Ivoire/*Ivory Coast*.

BIBLIOGRAPHIE

Benoist, Jean-Paul

1978 *Dictionnaire gouro-français*. Zuénoula (Côte-d'Ivoire), Mission catholique.

CNRS. Colloques internationaux

1973 *La Notion de personne en Afrique noire*. Paris, Éditions du CNRS (« Colloques internationaux » 544).

Deluz, Ariane

1970a *Organisation sociale et tradition orale : les Gouro de Côte-d'Ivoire*. Paris-La Haye, Mouton.

1970b « Un dualisme africain », in *Échanges et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*. Paris-La Haye, Mouton, II : 782-801.

1978 « Féminin nocturne », in Ariane Deluz, Catherine Le Cour-Grandmaison & Anne Retel-Laurentin, *La Nette et le man-guier*. Paris, Mercure de France : 185-246.

1987 « Social and Symbolic Value of Feminine Knè Initiation among the Guro of Ivory Coast », in David Parkin & David Nyamwaya, eds, *Transformations of African Marriage*. Manchester, Manchester University Press for the International African Institute : 176-217.

1993a « Les Gouro », in Jean-Paul Barbier-Mueller, *Arts de la Côte-d'Ivoire dans les collections du Musée Barbier-Mueller*. Genève, Musée Barbier-Mueller : 234-245.

1993b « Affaires familiales et politiques », in Françoise Héritier-Augé & Élisabeth Copet-Rougier, eds, *Les Complexités de l'alliance : économie, politique et fondements symboliques (Afrique)*. Paris, Éditions des Archives contemporaines : 139-163.

Dieterlen, Germaine

1988 *Essai sur la religion bambara*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles (1^{re} éd. 1951).

Douglas, Mary

1973 « The Two Bodies », in *Natural Symbols : Explorations in Cosmology*. London, Barrie & Jenkins : 93-112 (1^{re} éd. 1970).

**Ginoux-Pouyaud, Corine
& Claudie Haxaire**

1997 « Sang fort et remèdes pour "gbasser" son gars : représentations étiologiques du sida et prévention chez de jeunes Ivoiriens (femmes abidjanaises et ruraux gourou) de 1990 à 1994 », in *Le Sida en Afrique. Recherches en sciences de l'homme et de la société*. Paris, ANRS-ORSTOM (« Collection sciences sociales et sida ») : 33-42.

Haxaire, Claudie

1987 « Les maux qui le cachent. Étiologie et perception de troubles gynécologiques chez les femmes gourou », in Anne Retel-Laurentin, ed., *Étiologie et perception de la maladie*. Paris, L'Harmattan : 73-89.

1992 « Des objets puissants protecteurs au Comité d'hygiène. Prise en charge de l'environnement sanitaire dans quelques villages gourou de Côte-d'Ivoire », *Revue d'Écologie humaine* 10 (2) : 55-73.

1994 « La femme adultère et le palmier. Esquisse pour une anthropologie du remède », *Revue d'Écologie humaine* XII : *La plante et le corps*, II : 3-28.

1996 « Le vin de palme et la kola, nourritures paradoxales, médiateurs de la communication avec les dieux », in Marcel Hladik, Hélène Pagezy, Olga F. Linares, et al., eds, *L'Alimentation en forêt tropicale : interactions bioculturelles et perspectives de développement*. II : *Bases culturelles des choix alimentaires et stratégies de développement*. Paris, Unesco : 101-116.

1998a « "L'arbre resterait-il vivant s'il ne respirait pas ?" Conception du vivant pour les Gouro de Côte-d'Ivoire, exemple de l'arbre », *Anthropologica* 40 (1) : 83-98

1998b « Devant tant d'outrages, on a déjà vu des morts pleurer... », *Ethnologie française* 28 (1) : *Sida : deuil, mémoire, nouveaux rituels* : 68-74.

Héritier, Françoise

1996 *Masculin/féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.

Mauss, Marcel

1968 « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF : 331-362 (1^{re} éd. 1938).

Meillassoux, Claude

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

Rabain-Jamin, Jacqueline

1991 « Personne », in Pierre Bonte & Michel Izard, s. dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF : 571-573.

Riesman, Paul

1988-1989 « La personne et le cycle de vie dans la vie sociale et la pensée africaine », *Psychopathologie africaine* 22 (3) : 327-363 (1^{re} éd. in *African Studies Review*, 1986, 29 [2] : 71-138).

1990-1991 « La personne et le cycle de vie ... », *Psychopathologie africaine* 23 (1) : 77-103.

1992 « La personne et le cycle de vie ... », *Psychopathologie africaine* 24 (1) : 79-108.

Smith, Pierre

1973 « Principes de la personne et catégories sociales », in CNRS. Colloques internationaux... : 467-490.

Tauxier, Louis

1924 *Nègres Gouro et Gagou*. Paris, Geuthner.
1927 *La Religion bambara*. Paris, Geuthner.

Welmers, William Everett

1960 *The Mande Language*. Washington DC, Washington University Press
(« Georgetown University Monograph Series on Languages and Linguistics » 11) : 9-24.

Zahan, Dominique

1963a *Société d'initiation bambara*. Paris-La Haye, Mouton.
1963b *La Dialectique du verbe chez les Bambara*. Paris-La Haye, Mouton.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Claudie Haxaire, *Âges de la vie et accomplissement individuel chez les Gouro (Nord) de Côte-d'Ivoire*. — Les trois grands âges du cycle de vie des Gouro de Côte-d'Ivoire, l'enfance, la jeunesse, la vieillesse sont divisés en autant de catégories fondées, dans l'enfance, sur le développement psychomoteur, pendant la jeunesse, sur l'acquisition de compétences techniques et sociales et, à la vieillesse, sur la capacité à tenir un rôle dans les affaires publiques. Au cycle masculin répond le cycle féminin. Puisant dans les représentations du corps et de la personne, la succession des âges laisse apparaître une conversion des forces au cours de la vie : la puissance du double, ou force vitale, prend le relais de la force physique déclinante pour peu que l'individu ait pris soin de l'entretenir et d'honorer ses dieux tutélaires, agents de son destin. La flèche du temps individuel est orientée par la figure du « vieux » dont la capacité à assumer son rôle dans les assemblées trouve un prolongement chez les autres individus accomplis que sont les « hommes puissants » et les « femmes puissantes ». La saisie diachronique des instances de la personne apporte un autre point de vue sur la structure sociale ; elle permet de comprendre les processus d'individualisation et propose un éclairage nouveau sur certains aspects du changement social.

Claudie Haxaire, *The Ages of Life and Accomplished Individuals among the Guro (Northern Ivory Coast)*. — Childhood, youth and old age are the three principal ages of life among the Guro in northern Ivory Coast. This division is based on psychomotor development during childhood, on acquiring technical and social skills during youth, and on the ability to play a role in public affairs during old age. The feminine cycle corresponds to the masculine one. Drawing on ideas about the body and personhood, the succession of the ages of life suggests that forces are converted during the life course. If the individual has tended to his life force and paid homage to the guardian spirits who oversee his destiny, this life force, or « power of the double », will take over as his physical strength wanes. The direction of individual time is oriented by the figure of the « old » person whose ability to play a role in public meetings corresponds to that of other accomplished persons such as « powerful » men and women. By diachronically examining personhood, we catch another glimpse of the social structure that helps us understand individualization processes and aspects of social change.